I

وصل واما واب الوضوء ١١	وصل واما سنن الوضوء ٨	فصل واما شرائط الوضوء ٦	كتاب الطهارة ١
وصل التيمم ٢١	وصل ثم الكلام يقع في تفسير الحيض والنفاس والاستحاضة ١٩	وصل واما الغسل ١٧	وصل واما بيان ما ينقض الوضوء ١١
وصل واما بيان ما يتيمم منه ٢٧	وصل واما بيان ما يتيمم به ٢٦	وصل واما شرائط الركن فانواع ٢٣	فصل واما كيفية التيمم ٢٢
وصل واما الطهارة الحقيقية ٣٠	وصل واما بيان ما ينقض التيمم ٢٨	وصل واما صفة التيمم ٢٨	وصل واما بيان وقت التيمم ٢٧
وصل واما شرائط التطهير ٤٤	وصل واما طريق التطهير بالغسل ٤٤	وصل واما بيان ما يقع به التطهير ٤٢	فصل واما بيان المقدار الذي يصير به المحل نجسا شرعا عفوا ٣٥
وصل والكلام في صلوة المسافر ٤٦	وصل واما عدد ركعات ٤٦	وصل واما عددها ٤٦	كتاب الصلوة ٤٥
وصل واما شرائط الاركان فجملة الكلام في شرائط انها نوعان ٥٨	وصل واما اركانها فستة ٥٣	وصل واما بيان ما يصير به المسافر مقيما ٤٩	وصل واما بيان ما يصير به المقيم مسافرا ٤٧
وصل واما بيان سنن الاذان ٧٥	وصل واما بيان كيفية الاذان ٧٤	وصل والكلام في الاذان يقع في مواضع ٧٤	وصل واما وجوبها فانواع ٧٤

II

وصل واما بيان ما يجب على السامعين عند الاذان ٧٨	وصل واما بيان وقت الاذان والاقامة ١٨	وصل واما بيان محل الاذان ٧٧	فصل واما الذي يرجع الى صفات المؤذن فانواع ايضا ٧٦
وصل واما بيان ما يفعل بعد فوات الجماعة ٧٩	وصل واما بيان من تنعقد به الجماعة اثنان ٧٩	وصل واما بيان من تجب عليه الجماعة ٧٩	فصل والكلام [illegible] في مواضع ٧٨
وصل واما بيان مقام الامام والمأموم ٨٠	وصل واما بيان من هو اولى بالامامة ٧٩	وصل واما من يصلح للامامة على التفصيل ٧٩	وصل واما بيان من يصلح للامامة في الجملة ٧٩
وصل واما القنوت ٨٤	وصل واما بيان سبب الوجوب ٨٣	وصل واما سجود السهو ٨٣	وصل واما الواجبات الاصلية في الصلوة ٨١
وصل واما عمل سلام السهو انه يبطل التحريمة ام لا ٨٨	وصل واما قدر السلام السهو ٨٨	وصل واما بيان محل سجود السهو ٨٧	وصل واما بيان ان المتروك ساهيا يقضي ام لا ٨٥
وصل واما سبب وجوب السجدة ٩٢	وصل واما بيان كيفية وجوبها ٩١	وصل واما سجدة التلاوة ٩١	وصل واما بيان من يجب عليه السهو ٨٩
وصل واما كيفية ادائها ٩٦	وصل واما بيان محل ادائها ٩٥	وصل واما شرائط الجواز فكل ما هو شرط جواز الصلوة ٩٥	وصل واما بيان من تجب عليه من كان اهلا للوجوب فكل من الصلوة ٩٥
وصل واما الذي يفسد الخروج عن الصلوة ٩٩	وصل واما بيان مواضع السجدة في القرآن ٩٨	وصل واما بيان السجود ٩٨	وصل واما بيان وقت ادائها فما وجب خارج الصلوة ٩٨

واما الذي يرجع

فصل واما الذي يوجد منه بعد الخروج الصلوة منها ٩٩	فصل واما بيان وجوبه ٩٩	فصل واما وقت التكبير ١٠٠	فصل واما محل ادائه ١٠٠
فصل واما بيان من يجب عليه ١٠١	فصل واما بيان حكم التكبير ١٠١	فصل واما سننها فكثيرة ١٠١	فصل واما بيان ما يستحب فيها وما يكره ١١٠
فصل واما بيان ما يفسدها والمفسد لها ١١٣	فصل واما شرائط جواز البناء ١١٣	فصل واما الكلام في محل البناء وكيفيته ١١٥	فصل ثم الكلام في الاستخلاف في مواضع ١١٥
فصل واما شرائط جواز الاستخلاف ١١٥	فصل واما بيان حكم الاستخلاف ١١٩	فصل والكلام في صلوة الخوف في مواضع ١٢٥	فصل واما مقدارها ١٢٥
فصل واما شرائط الجواز ١٢٦	فصل واما حكم سجدة الصلوات ١٢٦	فصل والكلام في مسائل السجدات ١٢٨	فصل واما صلوة الجمعة ١٣٢
فصل واما كيفية فرضيتها ١٣٢	فصل واما بيان شرائط الجمعة ١٣٣	فصل واما الخطبة ١٣٥	فصل واما الجماعة ١٣٧
فصل واما بيان مقدارها ١٣٩	فصل واما بيان ما يفسدها ١٣٩	فصل واما بيان ما يستحب في يوم الجمعة ١٣٩	فصل الواجبة واما صلوة الوتر وصلوة فنوعان صلوة اما صلوة العيدين الوتر ١٤٠
فصل واما بيان من يجب عليه والكلام في مقداره وفي وقته ١٤٠	فصل واما صفة القراءة ١٤١	فصل واما الكلام فيه في مواضع ١٤١	فصل واما صلوة العيدين فالكلام يقع في مواضع ١٤٢

وشرائط وجوبها

III
3

فصل واما شرائط وجوبها وجوازها ١٤٢	فصل واما بيان وقت ادائها ١٤٣	فصل واما بيان قدر صلوة العيد وكيفية ادائها ١٤٣	فصل واما بيان ما يفسدها وبيان حكمها ١٤٤
فصل واما بيان ما يستحب في يوم العيد ١٤٥	فصل واما صلوة الكسوف والخسوف ١٤٥	فصل واما الكلام في قدرها وكيفيتها ١٤٥	فصل واما صلوة الاستسقاء ١٤٦
فصل واما صلوة [illegible] ١٤٧	فصل واما صفة القراءة فيها وبيان ما يكره منها ١٤٨	فصل واما بيان ان السنة فيها عن اوقات ١٤٩	فصل واما صلوة التطوع فالكلام فيها يقع في مواضع ١٤٩
فصل واما بيان مقدار ما يلزمه منه بالشروع ١٥٠	فصل واما بيان فضل التطوع ١٥٢	فصل واما بيان ما يكره من التطوع ١٥٢	فصل واما بيان ما يفارق التطوع الفرض فيه ١٥٣
فصل واما صلوة الجنازة والكلام في الغسل ١٥٤	فصل واما بيان كيفية وجوبه واما بيان كيفية الغسل ١٥٥	فصل واما شرائط وجوبه ١٥٦	فصل واما بيان من يغسل ١٥٧
فصل والكلام في الكفن في مواضع واما بيان كيفية وجوبه واما الكلام في كيفية الكفن ١٥٨	فصل واما صفة الكفن واما كيفية التكفين ١٥٩	فصل واما بيان من يجب عليه الكفن والكلام في حمل الجنازة في مواضع ١٦٠	فصل والكلام في الصلوة في مواضع واما بيان من يصلي عليه ١٦١
فصل واما بيان كيفية الصلوة على الجنازة ١٦٢	فصل واما بيان ما يفسد به وما يكره ١٦٣	فصل واما بيان ما يفسد صلوة الجنازة ١٦٤	فصل واما بيان ما يكره منها واما بيان من له ولاية الصلوة ١٦٤
فصل والكلام في الدفن في مواضع ١٦٥	فصل واما سنة الحفر ١٦٥	فصل واما سنة الدفن ١٦٥	فصل واما الشهيد ١٦٦

فصل واما علم الشهادة في الزنا ١٦٨	كتاب الزكوة ١٦٩	فصل واما كيفية فرضيتها ١٦٩	فصل واما سبب فرضيتها واما شرائط الفرضية ١٧٠
فصل واما شرائط التي ترجع الى المال ١٧٣	فصل واما الاثمان المطلقة ١٧٧	فصل واما صفة هذا النصاب ١٧٧	فصل واما مقدار الواجب هذا اذا كان له وصفة مفردة ١٧٨
فصل واما صفة نصاب الابل واما مقدار الواجب فيه ١٧٨	فصل واموال التجارة ١٧٩	فصل واما صفة هذا النصاب واما مقدار الواجب واما صفة الواجب ١٨٠	فصل واما السوائم من الابل والبقر والغنم ١٨٣
فصل واما نصاب البقر ١٨٤	فصل واما نصاب الغنم ١٨٤	فصل واما صفة نصاب السائمة ١٨٥	فصل واما مقدار الواجب في السوائم ١٨٦
فصل واما صفة الواجب في السوائم ١٨٦	فصل واما حكم الخيل ١٨٧	فصل واما بيان من له المطالبة ١٨٧	فصل واما شرط ولاية الاخذ ١٨٨
فصل واما القدر الماخوذ مما يمر به التاجر على العاشر ١٨٩	فصل واما ركن الزكوة ١٨٩	فصل واما شرائط الركن ١٩٠	فصل واما الذي يرجع الى المودي ١٩١
فصل واما الذي يرجع الى المودى اليه فانواع ١٩٢	فصل واما حولان الحول ١٩٦	فصل واما شرائط الجواز فثلثة ١٩٧	فصل واما الكلام في المعجل اذا لم يقع زكوة واما بيان ما يسقطها ١٩٧
فصل واما زكوة الزرع والثمار وهو العشر ١٩٨	فصل واما الكلام في فرضية هذا النوع وكيفيته وسببه واما شرائط الفرضية ١٩٨	فصل واما شرائط المحلية فانواع ٢٠٠	فصل واما بيان قدر الواجب ٢٠٣

واما صفة الواجب

فصل واما صفة الواجب واما وقت الوجوب ٢٠٣	فصل واما بيان ركن هذا النوع وشرائط الركن ٢٠٤	فصل واما بيان ما يسقط بعد الوجوب ٢٠٤	فصل واما الذي يرجع الى الخارج من الارض واما حكم المستخرج من الارض ٢٠٥
فصل واما بيان ما يوضع في بيت المال من الاموال ٢٠٦	فصل واما زكوة الراس وكيفية وجوبها واما بيان من تجب عليه واما بيان من تجب عنه ٢٠٦	فصل واما بيان جنس الواجب ٢٠٨	فصل واما وقت وجوب صدقة الفطر واما وقت ادائها واما مكان الاداء واما ركنها واما ما يسقطها ٢١٠
كتاب الصوم ٢١٠	فصل واما شرائطها فانواع بعضها يعم الصيام كلها وبعضها شرط جواز الاداء ٢١١	فصل واما حكم فساد الصوم ٢٢٠	فصل واما حكم الصوم الموقت ٢٢٦
فصل واما بيان ما يستحب ويكره للصائم ٢٢٧	كتاب الاعتكاف ٢٢٨	فصل واما شرائط صحته فنوعان ٢٢٩	فصل واما ركن الاعتكاف ومحظوراته وما يفسده وما لا يفسده ٢٣٢
فصل واما بيان حكمه ٢٣٤	كتاب الحج ٢٣٤	فصل واما كيفية فرضيته ٢٣٤	فصل واما شرائط فرضيته فنوعان ٢٣٥
فصل واما ركن الحج فشيئان ٢٣٨	فصل واما طواف الزيارة ٢٣٩	فصل واما ركنه ٢٤٠	فصل واما شرطه وواجباته ٢٤٠
فصل واما مكانه واما سنة الطواف ٢٤١	فصل واما زمان هذا الطواف واما مقداره واما حكمه ٢٤٢	فصل واما واجبات الحج فخمسة ٢٤٢	فصل واما قدره وصفته ٢٤٣
فصل واما ركنه ٢٤٣	فصل واما شرائط جوازه ٢٤٣	فصل واما وقته ٢٤٣	فصل واما بيان حكمه ٢٤٤

فصل واما الوقوف بمزدلفة ٢٤٤	فصل واما ركنه ٢٤٤	فصل واما مكانه ٢٤٤	فصل واما زمانه ٢٤٤
فصل واما حكم فواته عن وقته ٢٤٤	فصل واما رمي الجمار ٢٤٤	فصل واما تفسير رمي الجمار ٢٤٤	فصل واما وقت الرمي ٢٤٥
فصل واما مكان الرمي ٢٤٥	فصل واما الكلام في عدد الجمار وقدرها وجنسها ٢٤٥	فصل واما بيان كميته ٢٤٥	فصل واما الحلق والتقصير ٢٤٦
فصل واما مقدار الواجب ٢٤٧	فصل بيان زمانه ومكانه ٢٤٧	فصل واما حكم الحلق ٢٤٧	فصل واما حكم تأخيره ٢٤٧
فصل واما طواف الصدر ٢٤٧	فصل واما شرائطه ٢٤٧	فصل واما شرائط جوازه ٢٤٧	فصل واما كيفيته واما قدره ووقته واما مكانه ٢٤٨
فصل واما بيان سنن الحج ٢٤٨	فصل واما شرائط اركانه ٢٥٧	فصل واما بيان ما يصير به محرما ٢٥٨	فصل واما بيان مكان الاحرام ٢٦٠
فصل واما بيان ما يحرم به ٢٦٢	فصل واما بيان حكم المحرم ٢٦٦	فصل واما بيان حكم الاحصار ٢٦٨	فصل واما بيان ما يحظره الاحرام وما لا يحظره ٢٧١
فصل واما الذي يرجع الى ازالة الطيب وما يجري مجراه الشعث وقضاء التفث ٢٧٥	فصل واما ما يجري مجرى ازالة التفث من الطيب وقضاء التفث ٢٧٦	فصل واما الذي يرجع الى توابع الجماع ٢٧٨	فصل واما الذي يرجع الى الصيد ٢٧٩

واما بيان انواعه

فصل واما بيان انواعه وتفصيل ما يحل للمحرم اصطياده ٢٧٩	فصل واما بيان حكم ما يحرم على المحرم اصطياده ٢٨٠	فصل ويتصل بهذا بيان جميعها ان الكلام والحلال ما يعم المحرم ٢٨٥	فصل واما الذي يرجع الى النبات ٢٨٧
فصل واما بيان ما يفسد الحج وبيان حكمه ٢٩١	فصل واما بيان ما يفوت ومن يفوته وبيان حكمه الحج بعد ٢٩٣	فصل واما بيان حكم من فات عن العمرة بالحج ٢٩٣	فصل [illegible] ٢٩٥
فصل واما العمرة ٢٩٦	كتاب الذبائح والصيود ٢٩٧	فصل واما بيان ما يكره من الحيوانات ٣٠٠	فصل واما بيان شرط حل الاكل في الحيوان المأكول ٣٠٠
فصل واما بيان ما يحرم اكله من اجزاء الحيوان المأكول ٣١٢	كتاب الاصطياد ٣١٢	كتاب الاضحية ٣١٢	فصل واما شرائط الوجوب ٣١٣
فصل واما وقت الوجوب ٣١٥	فصل واما كيفية الوجوب ٣١٥	فصل واما محل اقامة الواجب ٣١٧	فصل واما شرائط جواز اقامة الواجب ٣١٨
فصل واما بيان ما يستحب قبل التضحية وعندها وبعدها وما يكره ٣٢٢	كتاب النكاح ٣٢٤	فصل واما ركن النكاح ٣٢٥	فصل واما شرائط الركن ٣٢٧
فصل واما شرائط الجواز والنفاذ ٣٢٨	فصل واما الذي يرجع الى المولى عليه ٣٣٢	فصل واما الذي في نفس التصرف ٣٣٤	فصل ولاية الندب والاستحباب ٣٣٥
فصل واما شرط التقدم ٣٣٦	فصل واما ولاية الولاء ٣٣٧	فصل واما ولاية الامام ٣٣٨	فصل ومنها الشهادة ٣٣٨

واما التطوع

فصل واما الالفاظ التي تقع بها الطلاق البدعي واما حكم طلاق البدعة ٣٩١	فصل واما بيان قدر الطلاق وعدده ٣٩٢	فصل واما بيان ركن الطلاق ٣٩٢	فصل واما شرائط الركن فانواع ٣٩٣
فصل ومنها ان لا يكون [illegible] ولا مدخولا [illegible] ومنها ان معنى [illegible] ٣٩٤	فصل ومنها النية في احد نوعي الطلاق وهو الكناية ٣٩٤	فصل واما الكناية فنوعان ٣٩٦	فصل واما النوع الثاني ٣٩٩
فصل واما بيان صفة الواقع بها ٣٩٩	فصل واما الكناية فثلاثة ٤٠٠	فصل اما قوله امرك بيدك ٤٠٢	فصل اما قوله اختاري ٤٠٤
فصل واما قوله انت طالق ان شئت ٤٠٧	فصل واما قوله طلقي نفسك فهو تمليك ٤٠٧	فصل واما الرسالة ٤٠٩	فصل ومنها قبول المرأة ٤٠٩
فصل واما حكم الخلع ٤١٣	فصل واما الطلاق على مال ٤١٤	فصل واما الذي يرجع الى الوقت ٤١٥	فصل واما شرائط ركن الايلاء ٤٣١
فصل واما بيان ما يبطل به الايلاء ٤٣٣	فصل واما بيان حكم الطلاق ٤٢٦	فصل واما ركن الرجعة واما شرائط جواز الرجعة ٤٢٨	فصل واما حكم الطلاق البائن ومنها ان يكون ومنها الثالث ومنها النكاح من الزوج الثاني ٤٣١
فصل هذا الذي ذكرنا بيان الحكم الاصلي للطلاق ٤٣٢	فصل واما عدة الاشهر فنوعان واما عدة الحبل واما بيان مقادير العدد ٤٣٤	فصل واما بيان ما يعرف به انقضاء العدة ٤٣٨	فصل واما بيان انتقال العدة وتغيرها ٤٣٩
فصل واما تغير العدة ٤٤٠	فصل واما احكام العدة ٤٤٢	فصل واما الثاني فهو بيان ما يثبت به نسب ولد المعتدة ٤٤٩	فصل واما شرائط الاستحقاق فنوعان واما الذي يخص النكاح ٤٥٢

واما وصف الكتابة (?)

VII
7

فصل واما وقت الاستحقاق ٤٥٣	فصل واما يخص الطلاق المبهم ٤٥٤	كتاب الظهار ٤٥٧	فصل واما شرائط فانواع ٤٥٧
فصل واما الذي يرجع الى المظاهر منه واما الذي يرجع الى المظاهر به ٤٥٩	فصل واما حكم الظهار ٤٥٩	فصل واما بيان ما ينتهي به حكم الظهار ٤٦٠	فصل واما بيان كفارة الظهار ٤٦١
كتاب اللعان ٤٦١	فصل واما سبب وجوب اللعان ٤٦٣	فصل واما شرائط وجوب اللعان ٤٦٣	فصل واما بيان ما يظهر به سبب وجوب اللعان ٤٦٥
فصل واما بيان ما يسقط اللعان بعد وجوبه وبيان حكمه ٤٦٥	فصل واما حكم اللعان ٤٦٦	فصل واما بيان ما يبطل به حكم اللعان ٤٦٩	كتاب الرضاع ٤٦٩
فصل واما صفة الرضاع ٤٧٠	فصل واما بيان ما يثبت به الرضاع ٤٧٥	كتاب النفقات ٤٧٦	فصل واما سبب وجوب هذه النفقة ٤٧٧
فصل واما شرط وجوب هذه النفقة ٤٧٨	فصل واما بيان مقدار الواجب ٤٨١	فصل واما بيان كيفية وجوب هذه النفقة ٤٨٢	فصل واما بيان ما يسقطها بعد وجوبها ٤٨٥
فصل واما نفقة الاقارب ٤٨٥	فصل واما سبب وجوب هذه النفقة ٤٨٦	فصل واما شرط وجوب هذه النفقة فانواع ٤٨٨	فصل واما مقدار الواجب من هذه النفقة واما كيفية وجوبها واما بيان المسقط لها بعد الوجوب ٤٩٠
فصل واما نفقة الرقيق واما سبب وجوبها ٤٩٠	فصل واما شرط وجوبها واما كيفيته واما مقدار الواجب ووجوبها ٤٩٠	كتاب الحضانة ٤٩٠	فصل واما بيان من له الحضانة ٤٩٠

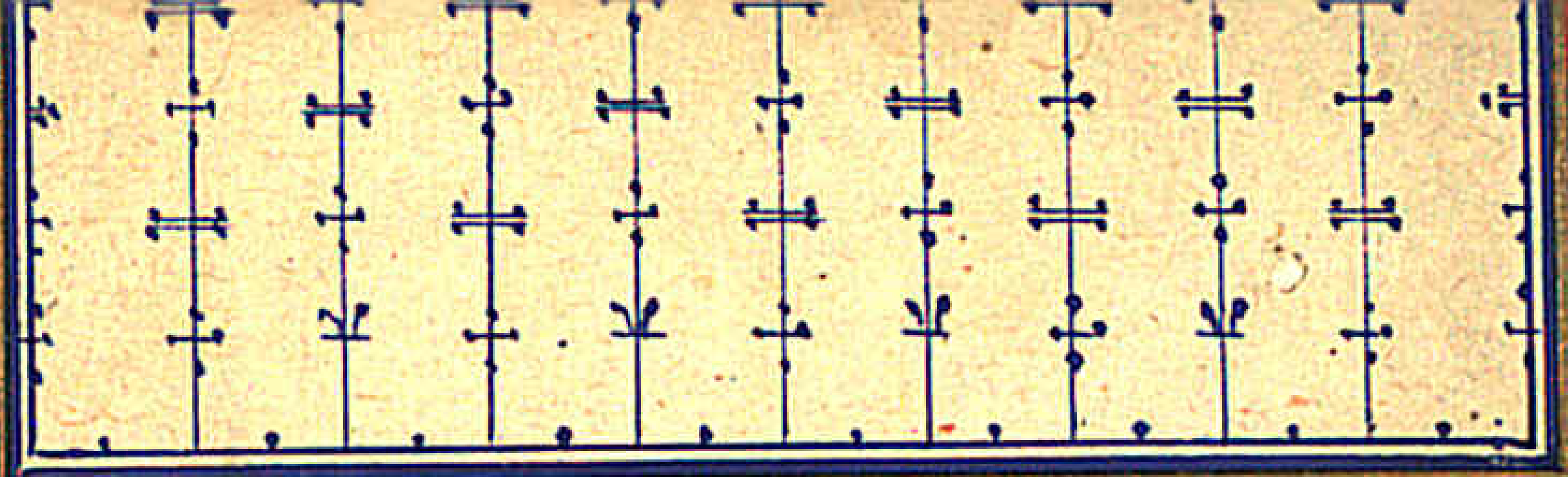
الملك لله وحده دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغاء دار السعادة
الشريفة لسنة ثمان وخمسين ومائة
والف

ستصحبه الفقير الى شرف
كان الله له

الجزء الاول
من بدائع الصنائع
في علم الشرائع للشيخ العالم
العلامة الامام الكاساني
الحنفي تغمده الله تعالى
برحمته ورضوانه
بمنه وكرمه

هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان ساحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل حائز مجامع البر الاكمل الآوهو آغاء دار السعادة الحاج بشير وفقه لتحصيل المزيد والبر الكثير من هو على كل شيء قدير حررها الفقير اليه سبحانه وتعالى محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين عفي له

ملكه العبد الفقير الى ربه القدير الكبير محمد بن عبد الحليم البروسوي عفا عنهما ربهما الغفور الكبير





الحمد لله العلي القادر • القوي القاهر • العفو الغافر • الكريم الساتر
ذي السلطان الظاهر • والبرهان الباهر • خالق كل شي • ومالك كل ميت وحي
خلق فاحسن • وصنع فاتقن • وقدر فغفر • وابصر فستر • وكرم فخفي • وحلم
فاخفي • عم فضله واحسانه • وتمت حجته وبرهانه • وظهر امره وسلطانه
فسبحان ما اعظم شانه • والصلاة على المبعوث بشيرا ونذيرا • وداعيا الي الله باذنه
وسراجا منيرا • فاوضح الدلالة • وازاح الجهالة • وقلل السفه • وبيّن الشبه • محمد
سيد المرسلين • وامام المتقين • وعلى اله الابرار • واصحابه المصطفين الاخيار
وبعد فانه لا علم بعد العلم بالله وصفاته اشرف من علم الفقه وهو المسمي
بعلم الحلال والحرام • وعلم الشرايع والاحكام له بعث الرسل وانزل الكتب • اذ لا سبيل
الي معرفته بالعقل المحض دون معونة السمع وقال الله يوتي الحكمة من يشا ومن يوت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قيل في بعض وجوه التاويل هو علم الفقه وقد روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما عبد الله بافضل من فقه في الدين ولفقيه
واحد اشد على الشيطان من الف عابد وروي ان رجلا قدم من الشام الي عمر رضي الله عنه
فقال ما اقدمك قال قدمت لاتعلم التشهد فبكي عمر حتي ابتلت لحيته ثم قال
ارجوا ان لا يعذبك الله ابدا والاخبار والاثار في الحض على هذا النوع من العلم اكثر من
ان تحصي وقد كثرت تصانيف مشايخنا في هذا الفن قديما وحديثا وكلهم افادوا واجادوا
غير انهم لم يصرفوا العناية الي ذلك سوي استاذي وارث السنة ومودبها الشيخ الامام
الزاهد عين اعيان الايمة ورييس اهل السنة محمد بن احمد بن ابي احمد السمرقندي
رحمه الله فاقتديت به فاهتديت اذ الغرض الاصلي والمقصود الكلي من التصنيف في كل
فن من فنون العلم هو تيسير سبيل الوصول الي المطلوب على الطالبين وتقريبه الي
افهام المقتبسين ولا يلتيم هذا المرام الا بترتيب تقتضيه الصناعة وتوجبه الحكمة
وهو التصفح عن اقسام المسايل وفصولها وتخريجها على اصولها ليكون اسرع فهما واسهل ضبطا
وايسر حفظا فتكثر الفايدة وتتوفر العايدة فصرفت عنايتي الي ذلك وجمعت في كتابي هذا
جملا من الفقه مرتبة بالترتيب الصناعي والتالف الحكمي الذي ترتضيه ارباب الصنعة
وتخضع له الحكمة مع ايراد الجلية والنكت القوية بعبارات محكمة المباني مودية المعاني

صنعة

استوثق



صنعة بديعة وترتيب عجيب • وترصيف غريب • لتكون التسمية موافقة للمسمي • والصورة
مطابقة للمعني وافوش طبقه وافقه فاعتنقه فاستوفق الله لاتمام هذا الكتاب • الذي هو غاية
المرام • والزاد للزيادة • ومنتهي الطلب • وعيبة تشفي الجرب • والمامول من كرمه ان يجعله وارثا
مني في الغابرين • ولسان صدق في الاخرين • وذكرا في الدنيا • وذخرا في العقبي • وهو خير
مامول وكرم مسول

كتاب الطهارة

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في موضعين
احدهما في تفسير الطهارة والثاني في بيان انواعها اما تفسيرها فالطهارة لغة وشرعا هي النظافة
والتطهير التنظيف وهو اثبات الطهارة في المحل وانها صفة تحدث ساعة فساعة وانما يمتنع
حدوثها بوجود ضدها وهو القذر فاذا زال القذر اي امتنع حدوثه بازالة العين القذرة تحدث
النظافة فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لا ان يكون طهارة وانما سمي
طهارة توسعا لحدوث الطهارة عند زواله

فصل

واما بيان انواعها فالطهارة في الاصل نوعان
طهارة عن الحدث وتسمي طهارة حكمية وطهارة عن النجس وتسمي طهارة حقيقية اما الطهارة عن الحدث
فثلثة انواع الوضو والغسل والتيمم اما الوضو فالكلام في الوضو في مواضع في تفسيره وفي بيان
اركانه وفي بيان شرايط الاركان وفي بيان سننه وفي بيان ادابه وفي بيان ما ينقضه اما الاول فالوضو
اسم للغسل والمسح لقوله تعالي اذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية امر بغسل الاعضا
الثلاثة ومسح الراس فلا بد من معرفة معني الغسل والمسح فالغسل هو اسالة المايع على المحل والمسح هو الاصابة
حتي لو غسل اعضا وضويه ولم يسل الما بل استعمله مثل الدهن لم يجز في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف
انه يجوز وعلى هذا لو توضا بالثلج ولم يقطر منه شي لا يجوز ولو قطر قطرتان او ثلث جاز لوجود الاسالة
وسيل الفقيه ابو جعفر الهندواني عن التوضو بالثلج فقال ذلك مسح وليس بغسل فان عالجه حتي سال
جاز وعن خلف بن ايوب انه قال ينبغي للمتوضي في الشتا ان يبل اعضاه بالما شبه الدهن ثم يسيل الما عليها
لان الما يتجافي عن الاعضا في الشتا واما اركان الوضو فاربعة احدها غسل الوجه مرة واحدة لقوله
تعالي فاغسلوا وجوهكم والامر المطلق لا يقتضي التكرار ولم يذكر في ظاهر الرواية حد الوجه وذكر في غير
رواية الاصول انه من قصاص الشعر الي اسفل الذقن الي شحمتي الاذن وهذا حد صحيح لانه تحديد الشي
بما ينبي عنه اللفظ لغة لان الوجه اسم لما يواجه الانسان او ما يواجه اليه في العادة والمواجهة
تقع بهذا المحدود فوجب غسله قبل نبات الشعر واذا نبت يسقط ما تحته عند عامة العلما وقال
ابو عبد الله الثلجي انه لا يسقط وقال الشافعي ان كان الشعر كثيفا يسقط وان كان خفيفا وجه قول
ابي عبد الله الثلجي ان ما تحت الشعر بقي داخلا تحت الحد بعد نبات الشعر وجه قول الشافعي ان السقوط
لمكان الحرج والحرج فيما كثف لا فيما خف ولنا ان الواجب غسل الوجه وما تحت الشعر خرج من ان
يكون وجها لانه لا يواجه اليه فلا يجب غسله وخرج الجواب عما قاله ابو عبد الله وعما قاله الشافعي
لان السقوط في الكثيف ليس لمكان الحرج بل لخروجه عن ان يكون وجها لاستتاره بالشعر وقد وجد ذلك
في الخفيف وعلى هذا الخلاف غسل ما تحت الشارب والحاجبين واما الشعر الذي يلاقي الخدين وظاهر
الذقن فقد روي ابن شجاع عن ابي حنيفة وزفر انه اذا مسح من لحيته ثلثا او ربعا منها جاز وان مسح اقل
من ذلك لا يجوز وقال ابو يوسف ان لم يمسح شيا منها جاز وهذه الروايات مرجوع عنها والصحيح انه يجب
غسله لان البشرة خرجت من ان تكون وجها لعدم معني المواجهة لاستتارها بالشعر فصار ظاهر الشعر الملاقي
هو الوجه لان المواجهة تقع اليه والي هذا اشار ابو حنيفة فقال وانما مواضع الوضو ما ظهر منها والظاهر
هو الشعر لا البشرة فيجب غسله ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية عندنا وعند الشافعي يجب له ان
المسترسل تابع لما اتصل واتبع حكمه حكم الاصل ولنا انه انما يواجه الي المتصل عادة لا الي المسترسل
فلم يكن المسترسل وجها فلا يجب غسله ويجب غسل البياض الذي بين العذار والاذن في قول ابي حنيفة

ومحمد وروي عن ابي يوسف انه لا يجب لابي انما تحت العذار لا يجب غسله مع انه اقرب الي الوجه فلان لا
يجب غسل البياض اولي ولهما ان البياض داخل تحت الوجه ولم يستتر بالشعر فبقي واجب الغسل كما كان
بخلاف العذار وادخال الماء في داخل العينين ليس بواجب لان داخل العين ليس بوجه لانه لا يواجه
اليه ولان فيه حرجا وقيل ان من تكلف لذلك من الصحابة كف بصره كابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم
والثاني غسل اليدين مرة لقوله تعالي وايديكم ومطلق الامر لا يقتضي التكرار والمرفقان يدخلان
في الغسل عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يدخلان ولو قطعت يده من المرفق يجب عليه غسل موضع
المرفق القطع عندنا خلافا له وجه قوله ان الله تعالي جعل المرفق غاية فلا يدخل تحت ما جعلت له الغاية
كما لا يدخل الليل تحت الامر بالصوم في قوله تعالي واتموا الصيام الي الليل ولنا ان الامر تعلق بغسل
اليد واليد اسم لهذه الجارحة من رؤوس الاصابع الي الابط ولولا ذكر المرفق لوجب غسل اليد كلها
فكان ذكر المرفق لاسقاط الحكم عما وراها لا لمد الحكم اليه لدخوله تحت مطلق اسم اليد فيكون عملا
باللفظ بالقدر الممكن وبه تبين ان المرفق لا يصلح غاية لحكم ثبت في اليد لكونه بعض اليد بخلاف الليل
في باب الصوم الا تري انه لولا ذكر الليل لما اقتضي الامر الا وجوب ساعة فكان ذكر الليل لمد الحكم
اليه علي ان الغايات منقسمة منها ما لا يدخل تحت ما ضربت له الغاية ومنها ما يدخل كمن قال رايت
فلانا من راسه الي قدمه واكلت السمكة من راسها الي ذنبها دخل القدم والذنب فكانت هذه الغاية
من القسم الاول لا يجب غسلهما وان كانت من القسم الثاني يجب فيحمل علي القسم الثاني احتياطا علي انه
اذا احتمل دخول المرافق في الامر بالغسل واحتمل خروجها عنه صار مجملا مفتقرا الي البيان وقد روي
جابر ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان اذا بلغ المرفقين في الوضوء ادار الماء عليهما فكان فعله بيانا
لمجمل الكتاب والمجمل اذا التحق به البيان يصير مفسرا من الاصل والثالث مسح الراس مرة واحدة
لقوله تعالي وامسحوا برؤسكم والامر المطلق بالفعل لا يوجب التكرار واختلف في المقدار المفروض
من مسحه ذكره في الاصل وقدره بثلث من اصابع اليد وروي الحسن عن ابي حنيفة انه قدره بالربع
وبه قال زفر وذكر الكرخي والطحاوي عن اصحابنا مقدار الناصية وقال مالك لا يجوز حتي يمسح
جميع الراس او اكثره وقال الشافعي اذا مسح ما يسمي مسحا يجوز وان كان ثلاث شعرات وجه قول مالك
ان الله تعالي ذكر الراس وهو اسم للجملة فيقتضي وجوب مسح الراس وحرف البا لا يقتضي التبعيض لغة
بل هو حرف الصاق فيقتضي الصاق الفعل بالمفعول وهو المسح بالراس والراس اسم لكله فيجب مسح كله الا
انه اذا مسح الاكثر جاز لقيامه مقام الكل وجه قول الشافعي ان الامر تعلق بالمسح بالراس والمسح بالشي لا يقتضي
استيعابه عرفا يقال مسحت يدي بالمنديل وان لم تمسح بكله ويقال كتبت بالقلم وضربت بالسيف
وان لم يكتب بكل القلم ولم يضرب بكل السيف فيتناول ادني ما ينطلق عليه الاسم ولنا ان الامر بالمسح
يقتضي الة اذ المسح لا يكون الا بالالة والة المسح هي الاصابع من اليد عادة والثلث اكثرها وللاكثر حكم
الكل فصار كانه نص علي الثلث فقال وامسحوا برؤسكم بثلاث اصابع ايديكم واما وجه التقدير
بالناصية فلان مسح جميع الراس ليس بمراد بالاجماع لان عند مالك لو مسح جميع الراس الا قليلا منه
جاز فلا يمكن حمل الاية علي جميع الراس ولا علي بعض مطلق وهو ادني ما ينطلق عليه الاسم كما قاله الشافعي
لان ماسح شعرة او ثلث شعرات لا يسمي ماسحا في العرف فلا بد من الحمل علي مقدار يسمي المسح عليه مسحا
في التعارف وذلك غير معلوم وقد روي المغيرة بن شعبة ان النبي صلي الله عليه وسلم بال وتوضا
ومسح علي ناصيته وخفيه فصار فعله عليه السلام بيانا لمجمل الكتاب اذ البيان يكون تارة بالقول
وبالفعل اخري كفعله في هيئة الصلاة وعدد ركعاتها وفعله في مناسك الحج وغير ذلك فكان
المراد من المسح بالراس مقدار الناصية ببيان النبي عليه السلام وجه التقدير بالربع انه قد
ظهر اعتبار الربع في كثير من الاحكام كما في حلق ربع الراس انه يحل به المحرم ولا يحل بدونه ويجب

اذا فعله في احرامه ولا يجب بدونه وكما في انكشاف ربع العورة في باب الصلاة انه يمنع جواز الصلاة
وما دونه لا يمنع كذا ههنا ولو وضع ثلاث اصابع ولم يمدها جاز علي قياس رواية الاصل وهي التقدير
بثلث اصابع لانه اتي بالقدر المفروض وعلي قياس رواية الناصية والربع لا يجوز لانه ما استوفي ذلك
ولو مسح بثلث اصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لم يجز لانه لم يات بالقدر المفروض حتي يبلغ القدر
المفروض لم يجز عند اصحابنا الثلثة وعند زفر يجوز وعلي هذا الخلاف اذا مسح باصبع او اصبعين ومدهما
حتي بلغ مقدار المفروض وجه قول زفر ان الماء لا يصير مستعملا حالة المسح كما لا يصير مستعملا حالة الغسل
بادامة فقد مسح بماء غير مستعمل فجاز والدليل عليه ان سنة الاستيعاب تحصل بالمد ولو صار مستعملا بالمد
لما حصلت لانها لا تحصل بالماء المستعمل ولنا ان الاصل ان الماء يصير مستعملا باول ملاقاته للعضو لوجود
زوال الحدث او قصد القربة الا ان في باب الغسل لم يظهر حكم الاستعمال في تلك الحال للضرورة
وهي انه لو اعطي حكم الاستعمال لاحتاج الي ان ياخذ لكل جزء من العضو ماء جديدا وفيه من الحرج ما لا
يخفي فلم يظهر حكم الاستعمال لهذه الضرورة ولا ضرورة في المسح لانه يمكنه ان يمسحه دفعة واحدة
فلا ضرورة الي المد لاقامة الفرض فظهر حكم الاستعمال فيه وبخلاف حالة الاستيعاب لان به حاجة
الي اقامة سنة الاستيعاب فلم يظهر حكم الاستعمال فيه كالغسل ولو مسح باصبع واحدة ثلث مرات
واعادها الي الماء كل مرة جاز مكذا روي ابن رستم عن محمد في النوادر لان المفروض هو المسح قدر ثلث
اصابع وقد وجد وان لم يكن بجملتها دفعة واحدة الا تري انه لو اصاب راسه هذا القدر من
ماء المطر سقط عنه فرض المسح وان لم يوجد منه فعل المسح راسا ولو مسح باصبع واحدة ببطنها وظهرها
وجانبها لم يذكر في ظاهر الرواية واختلف المشايخ فقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لان ذلك في معني
المسح بثلث اصابع وايصال الماء الي اصول الشعر واختلف المشايخ ليس بفرض لان فيه حرجا
فاقيم المسح علي الشعر مقام المسح علي اصوله ولو مسح علي شعره وكان شعره طويلا فان مسح علي ما
فوق اذنيه جاز لان المسح علي الشعر كالمسح علي ما تحته وما تحت الاذن عنق وما فوقه راس ولا يجوز المسح
علي العمامة والقلنسوة لانهما يمنعان اصابة الماء الشعر ولا يجوز مسح المراة علي خمارها لما روي عن
عايشة رضي الله عنها انها ادخلت يدها تحت الخمار ومسحت راسها وقالت بهذا امرني رسول الله صلي
الله عليه وسلم الا اذا كان الخمار رقيقا ينفذ الماء الي شعرها فيجوز لوجود الاصابة ولو اصاب
راسه المطر مقدار المفروض اجزاه مسحه بيده او لم يفعله لان الفعل ليس بمقصود في المسح وانما
المقصود وجود الماء الي ظاهر الشعر وقد وجد والرابع غسل الرجلين مرة واحدة لقوله تعالي
وارجلكم الي الكعبين بنصب اللام من الارجل معطوفا علي قوله تعالي وايديكم الي المرافق كانه قال
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الي المرافق وارجلكم الي الكعبين وامسحوا برؤسكم والامر المطلق
لا يقتضي التكرار وقالت الرافضة الفرض هو المسح لا غير وقال الحسن البصري بالتخيير بين الغسل
والمسح وقال بعض المتاخرين بالجمع بينهما اصل هذا الاختلاف ان الاية قريت بقرائتين بالنصب والخفض
فمن قال بالمسح اخذ بقراة الخفض وانها تقتضي كون الارجل ممسوحة لا مغسولة لانها معطوفة علي
الرؤوس والمعطوف يشارك المعطوف عليه في حكمه ثم وظيفة الراس المسح فكذا وظيفة الرجل ومصداق
هذه القراة انه اجتمع في الكلام عاملان احدهما قوله تعالي فاغسلوا والثاني حرف الجر وهو البا في
قوله سبحانه برؤسكم والبا اقرب فكان الخفض اولي ومن قال بالتخيير فيقول ان القرائتين قد
ثبت كون كل واحدة منهما قراة وقد تعذر الجمع بين موجبهما وهو وجوب الغسل والمسح اذ لا قايل
به في السلف فيتخير المكلف ان شا عمل بقراة النصب فغسل وان شا بقراة الخفض فمسح وايهما فعل
يكون اتيا بالمفروض كما في الامر باحد الاشيا الثلثة ومن قال بالجمع يقول القرائتين في اية واحدة
بمنزلة ايتين فيجب العمل بهما جميعا ما امكن وامكن هنا لعدم التنافي اذ لا تنافي بين الغسل والمسح

في محل واحد فيجب الجمع بينهما ولنا قراة النصب انها تقتضي ان تكون وصيفة الارجل الغسل ولانها معطو
على المغسولات وهو الوجه واليدان والمعطوف على المغسول يكون مغسولا تحقيقا لمقتضي العطف
ونجة هذه القراة وجوه احدها ما قاله بعض مشايخنا ان قراة النصب محكمة في الدلالة على كون الارجل
معطوفة على المغسول وقراة الخفض محتملة لانه يحتمل عطفها على الروس ومحلها من الاعراب الخفض
ويحتمل على الوجه واليدين حقيقة ومحلها من الاعراب النصب الا انها خفضت للمجاورة واعطا
الاعراب بالمجاورة طريق سايغة في اللغة بغير عامل وعامل اما بغير عامل فقولهم جحر ضب خرب
وما شن بارد والخرب نعت الجحر لا نعت الضب والبارد نعت الما لا نعت الشن ثم خفض
لمكان المجاورة واما مع العامل فقد قال تعالى يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب واباريق
الى قوله تعالى وحور عين لانهن لا يطاف بهن وكما قال الفرزدق

فهل انت ان ماتت اتانك راكب ... الى آل بسطام بن قيس فخاطب

فثبت ان قراة الخفض محتملة وقراة النصب محكمة فكان العمل بقراة النصب اولى لا ان في هذا
اشكالا وهو ان الكلام في حد التعارض لان قراة النصب محتملة ايضا في الدلالة على كون الارجل
معطوفة على اليدين والرجلين لانه يحتمل انها معطوفة على الراس والمراد بها المسح حقيقة لكنها
نصبت عطفا على المعنى لا على اللفظ وقد يتبع المعنى كما قال الشاعر

معاوي اننا بشر فاسجح ... فلسنا بالجبال ولا الحديدا

نصب الحديد عطفا على الجبال بالمعنى لا باللفظ معناه فلسنا الجبال ولا الحديدا فكانت كل واحدة
من القرايتين محتملة من الوجه الذي ذكرنا فوقع التعارض فبطل الترجيح من وجه اخر وذلك من
وجوه احدها ان الله تعالى مد الحكم في الارجل الى الكعبين ووجوب المسح لا يمتد اليهما الثاني ان الغسل
يتضمن المسح اذ الغسل اسالة والمسح اصابة وفي الاسالة الاصابة وزيادة فكان فيما قلنا عمل بالقرايتين
فكان اولى والثالث انه قد روى جابر وابو هريرة وعايشة وعبد الله بن عمر وغيرهم رضي الله عنهم
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى قوما تلوح اعقابهم لم يصبها الما فقال ويل للاعقاب من
النار اسبغوا الوضو وروي انه توضا مرة وغسل رجليه وقال هذا وضو لا يقبل الله الصلاة
الا به ومعلوم ان قوله ويل للاعقاب من النار وعيد لا يستحق الا بترك المفروض وكذا نفي قبول
من لا يغسل رجليه في وضويه فدل ان غسل الرجلين من فرايض الوضو وقد ثبت بالتواتر ان النبي
صلى الله عليه وسلم غسل رجليه في الوضو لا يجحده مسلم فكان قوله وفعله بيان المراد بالاية فثبت
بالدلايل المتصلة والمنفصلة ان الارجل في الاية معطوفة على المغسول لا على الممسوح فكان وظيفتها
الغسل لا المسح على انه ان وقع التعارض بين القرايتين فالحكم في تعارض القرايتين كالحكم في تعارض الايتين
وهو انه ان امكن العمل بهما بالقدر الممكن وهاهنا لا يمكن الجمع بين الغسل والمسح في عضو واحد في
حالة واحدة لانه لم يقل به احد من السلف ولانه يودي الى تكرار المسح لما ذكرنا ان الغسل يتضمن
المسح والامر المطلق لا يقتضي التكرار فيعمل بهما في حالتين فيحمل قراة النصب على ما اذا كانت الرجلان
باديتين ويحمل قراة الخفض على ما اذا كانتا مستورتين بالخفين توفيقا بين القرايتين وعملا
بهما بالقدر الممكن وبه تبين ان القول بالتخيير عند امكان العمل بهما في الجملة وعند عدم الامكان
وراسا لا تخيير ايضا بل يتوقف لما عرف في اصول الفقه ثم الكعبان يدخلان في الغسل عند اصحابنا
الثلاثة وعند زفر لا يدخلان والكلام في الكعبين على نحو الكلام في المرفقين وقد ذكرناه والكعبان
هما العظمان الناتيان في اسفل الساق بلا خلاف بين اصحابنا كذا ذكره القدوري لان الكعب
في اللغة اسم لما علا وارتفع ومنه سميت الكعبة كعبة ومن كعب القناة وهو انبوبها لارتفاعه
وتسمى الجارية الناهدة الثديين كاعبا لارتفاع ثديها وكذا في العرف يفهم منه الناتي يقال

كعب فلان وفي الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في تسوية الصفوف في الصلاة والصقوا
الكعاب بالكعاب ولن يتحقق معنى الالصاق الا في الناتي وما روي هشام عن محمد ان المفصل الذي
هو معقد الشراك على ظهر القدم فغير صحيح وانما قال محمد في مسلة المحرم اذا لم يجد نعلين انه يقطع الخف
اسفل الكعب فقيل ان الكعب هنا الذي في مفصل القدم فنقل هشام ذلك الى الطهارة والله اعلم وهذا
الذي ذكرنا من وجوب الغسل غسل الرجلين اذا كانتا باديتين لا عذر لهما فاما اذا كانتا مستورتين
بالخف او كان بهما عذر من كسر او جرح او قرح فوظيفتهما المسح فيقع الكلام في الاصل في موضعين
احدهما في المسح على الخفين والثاني في المسح على الجباير اما الكلام في المسح على الخفين ففي مواضع في
بيان جوازه وفي بيان مدته وفي بيان شرايط جوازه وفي بيان مقداره وفي بيان
ما ينقضه وفي بيان حكمه اذا انتقض اما الاول فالمسح على الخفين جايز عند عامة الفقها
وعامة الصحابة رضي الله عنهم الا شيا روي عن بن عباس انه لا يجوز وهو قول الرافضة وقال مالك
يجوز للمسافر ولا يجوز للمقيم واحتج من انكر المسح بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا بروسكم وارجلكم الى الكعبين فقراة النصب تقتضي
وجوب غسل الرجلين مطلقا عن الاحوال لانه جعل الارجل معطوفة على اليدين والوجه وهي مغسولة
كذا الارجل وقراة الخفض تقتضي وجوب المسح على الرجلين لا على الخفين وروي انه سيل بن عباس
عن مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين فقال والله ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم
على الخفين بعد نزول المايدة ولان امسح على ظهر عير في الفلاة احب الي من ان امسح على الخفين وفي رواية
قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال يمسح المقيم على الخفين يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وهذا حديث مشهور
رواه جماعة من الصحابة مثل علي وعمر وخزيمة بن ثابت وابي سعيد الخدري وصفوان بن عسال
وعوف بن مالك وابي بن عمارة وبن عباس وعايشة رضي الله عنهم حتى قال ابو يوسف خبر المسح
على الخفين يجوز نسخ القران بمثله وروي انه قال انما يجوز نسخ الكتاب بالسنة اذا وردت
كورود المسح على الخفين وكذا الصحابة اجمعوا على جواز المسح قولا وفعلا حتى روي عن الحسن البصري
انه قال ادركت سبعين بدريا كلهم كانوا يرون المسح على الخفين ولهذا راه ابو حنيفة من شرايط
السنة والجماعة فقال فيها ان يفضل الشيخين ويحب الحسنين ويرى المسح على الخفين وان لا
يحرم نبيذ الجر يعني المثلث وروي عنه انه قال ما قلت بالمسح حتى جاني فيه مثل ضوء النهار فكان الجحود
ردا على كبار الصحابة ونسبه اياهم الى الخطا فكان بدعة ولهذا قال الكرخي اخاف الكفر على من لا
يرى المسح على الخفين وروي عن ابي حنيفة انه قال لولا ان المسح لا خلف فيه ما مسحنا فدل قوله هذا
على ان خلاف بن عباس لا يصح ولان الامة لم تختلف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح وانما
اختلفوا انه مسح قبل نزول المايدة او بعدها ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة
حتى قال البصري حدثني سبعون رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم راوه يمسح
على الخفين وروي عن عايشة والبرا ابن عازب رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
مسح بعد المايدة وروي عن جرير بن عبد الله البجلي انه توضا ومسح على الخفين فقيل في ذلك فقال
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا ومسح على الخفين فقيل له اكان ذلك بعد نزول المايدة
فقال وهل اسلمت الا بعد نزول المايدة واما الاية فقد قرئت بقراتين فنعمل بهما في حالتين فنقول
وظيفتهما الغسل اذا كانتا باديتين والمسح اذا كانتا مستورتين بالخف عملا بالقرايتين بقدر
الامكان ويجوز ان يقال لمن مسح على خفه مسح على رجله كما يصح ان يقال ضرب على رجله وان ضرب
على خفه والرواية عن بن عباس لم تصح لما روينا عن ابي حنيفة ولان مداره على عكرمة وروي

الحسن مع

انه لما بلغت روايته عكرمة عطا قال كذب عكرمة و روي غير عطا والضحاك انه مسح على خفيه فهذا يدل على ان خلاف بن عباس لم يثبت و روي عن عطا انه قال كان بن عباس يخالف الناس في المسح على الخفين فلم يمت حتي بايعهم واما الكلام مع مالك فوجه قوله ان المسح شرع ترفيها ودفعا للمشقة فتختص شرعيته بمكان المشقة وهو السفر ولنا ما روينا من الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وما ذكر من الاعتبار غير سديد لان المقيم يحتاج الي الرخصة الترفيه ودفع المشقة الي ان المسافر الي ذلك اشد فزيد في مدته لزيادة الترفيه والله الموفق واما بيان مدة المسح فقد اختلف العلما في ان المسح على الخفين هل هو مقدر بمدة قال عامتهم انه مقدر بمدة في حق المقيم يوما وليلة وفي حق المسافر ثلثة ايام ولياليها وقال مالك انه غير مقدر وله ان يمسح كم شا والمسلة مختلفة بين الصحابة و روي عن عمر وبن مسعود وبن عباس وابن عمر وسعد بن ابي وقاص وجابر بن سمرة وعلي وابي موسي الاشعري والمغيرة بن شعبة انه موقت وعن ابي الدردا و زيد بن ثابت وسعيد انه غير موقت واحتج مالك بما روي انه عليه السلام بلغ المسح سبعا و روي ان عمر سال عقبة بن عامر وقد قدم من الشام متي عهدك بالمسح فقال سبعا فقال اصبت السنة ولنا الحديث المشهور وما روي انه مسح وبلغ المسح سبعا فهو غريب فلا يترك به المشهور مع ان الرواية المتفق عليها انه بلغ المسح ثلثا ثم نا ويله انه احتاج الي المسح سبعا في مدة المسح واما الحديث الاخر فقد روي جابر الجعفي عن عمر انه قال للمسافر ثلثة ايام وللمقيم يوم وليلة وهو موافق للخبر المشهور فكان الاخذ به اولي ثم يحتمل ان يكون المراد من قوله متي عهدك بلبس الخف اي متي عهدك بابتدا اللبس وان كان تخلل بين ذلك الخف ثم اختلف في اعتبار مدة المسح انه من اي وقت يعتبر فقال عامة العلما يعتبر من وقت الحدث بعد اللبس فيمسح من وقت الحدث الي وقت الحدث وقال بعضهم يعتبر من وقت اللبس فيمسح من وقت اللبس وقال بعضهم يعتبر من وقت المسح فيمسح من وقت المسح الي وقت المسح حتي لو توضا بعد ما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلي الفجر ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضا ومسح على خفيه بعد زوال الشمس فعلي قول العامة يمسح الي ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني ان كان مقيما وان كان مسافرا الي ما بعد طلوع الشمس من اليوم الرابع وعلي قول من اعتبر وقت اللبس يمسح الي ما بعد انفجار الصبح من اليوم الثاني ان كان مقيما وان كان مسافرا الي ما بعد انفجار الصبح من اليوم الرابع وعلي قول من اعتبر وقت المسح يمسح الي ما بعد الزوال من اليوم الثاني ان كان مقيما وان كان مسافرا يمسح الي هذا الوقت من اليوم الرابع والصحيح اعتبار وقت الحدث بعد اللبس[2] فيعتبر ابتدا المدة من هذا الوقت ولان هذه المدة ضربت توسعة وتيسيرا لتعذر نزع الخفين في كل زمان والحاجة الي التوسعة عند الحدث لان الحاجة الي النزع عنده ولو توضا ولبس خفيه وهو مقيم ثم سافر فان سافر بعد مدة استكمال الاقامة لا تتحول مدته الي مدة السفر لان مدة الاقامة لما تمت سري الحدث السابق الي القدمين فلو جوزنا المسح صار الخف رافعا للحدث لا مانعا وليس هذا عمل الخف في الشرع وان سافر قبل ان يستكمل مدة الاقامة فان سافر قبل الحدث او بعد الحدث قبل المسح تحولت مدته الي مدة السفر من وقت الحدث بالاجماع وان سافر بعد المسح فكذلك عندنا وعند الشافعي لا يتحول ولكنه يمسح تمام مدة الاقامة وينزع خفيه ويغسل رجليه ثم يبتدي مدة السفر واحتج بقوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة ولم يفصل ولنا قوله عليه وسلم والمسافر ثلثة ايام ولياليها وهذا مسافر ولا حجة في صدر الحديث لانه يتناول المقيم وقد بطلت الاقامة بالسفر هذا اذا كان مقيما فسافر فاما اذا كان مسافرا فاقام فان اقام بعد استكمال مدة السفر نزع خفيه وغسل رجليه لما ذكرنا وان اقام بعد تمام يوم وليلة لانه لو مسح لمسح اواكثر فكذلك ينزع

لان الخف جعل مانعا من سراية الحدث الي القدم ومعني المنع انما يتحقق عند الحدث مـ‍ـ‍ـ‍ـ

ويغسل

ويغسل رجليه لانه لو مسح لمسح وهو مقيم اكثر من يوم وليلة وهذا لا يجوز وان اقام قبل تمام يوم وليلة ثم يوما وليلة لان اكثر ما في الباب انه وهو مقيم فيتم مدة المقيم ثم ما ذكرنا من تقدير مدة المسح بيوم وليلة في حق المقيم وبثلثة ايام ولياليها في حق المسافر مخصوص بالاصحا فاما اصحاب الاعذار كصاحب الجرح السايل والاستحاضة ومن بمثل حالهما فيختلف الجواب الا في حالة واحدة وبيان ذلك ان صاحب الاعذار العذر اذا توضا ولبس خفيه فهذا على اربعة اوجه اما ان كان الدم منقطعا وقت الوضو واللبس واما ان كان منقطعا وقت الوضو سايلا وقت اللبس واما ان كان سايلا وقت الوضو سايلا وقت اللبس فان كان منقطعا في الحالين فحكمه حكم الاصحا لان السيلان وجد عقيب اللبس فكان اللبس على طهارة كاملة فمنع سراية الحدث الي القدمين مادامت المدة باقية واما في الفصول الثلاثة فانه يمسح مادام الوقت باقيا فاذا خرج الوقت نزع خفيه وغسل رجليه عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر تستكمل مدة المسح كالصحيح وجه قوله ان طهارة صاحب العذر طهارة معتبرة شرعا الا ترى ان السيلان ملحق بالعدم الا يري انه يجوز ادا الصلاة بها فحصل اللبس على طهارة كاملة فالتحقت بطهارة الاصحا ولنا ان السيلان ملحق بالعدم في الوقت بدليل ان طهارته تنتقض بالاجماع اذا خرج الوقت وان لم يوجد الحدث فاذا مضي الوقت صار محدثا وقت السيلان والسيلان كان سابقا على لبس الخف ومقارنا له فتبين ان اللبس حصل لا على طهارة بخلاف الفصل الاول لان السيلان ثمة وجب عقيب اللبس فكان اللبس حاصلا على طهارة كاملة واما شرايط جواز المسح فانواع بعضها يرجع الي الماسح وبعضها يرجع الي الممسوح اما الذي يرجع الي الماسح فمنها ان يكون لابس الخفين على طهارة كاملة عند الحدث بعد اللبس ولا يشترط ان يكون على طهارة كاملة وقت اللبس ولا على ان يكون على طهارة اصلا وراسا وهذا مذهب اصحابنا وعند الشافعي يشترط ان يكون على طهارة كاملة وقت اللبس وبيان ذلك ان المحدث اذا غسل رجليه اولا ولبس خفيه ثم اتم الوضو قبل ان يحدث ثم احدث جاز له المسح على الخفين عندنا لوجود الشرط وهو لبس الخف على طهارة وقت الحدث بعد اللبس وعند الشافعي لا يجوز لعدم الطهارة وقت اللبس لان الترتيب عنده شرط فكان غسل الرجلين متقدما على الاعضا الاخر ملحقا بالعدم فلم توجد الطهارة وقت اللبس وكذلك لو رتب توضا فرتب لكن غسل احدي رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخري قيل لا يجوز عنده وان وجد الترتيب في هذه الصورة لكنه لم يوجد لبس الخف على طهارة كاملة ولنا ان المسح شرع لمكان الحاجة والحاجة الي المسح انما يتحقق وقت الحدث بعد فاما عند الحدث قبل اللبس فلا حاجة لانه يمكنه الغسل وكذا لا حاجة بعد اللبس قبل الحدث لانه فكان الشرط كمال الطهارة بعد وقت الحدث بعد اللبس وقد وجد ولو لبس خفيه وهو محدث ثم توضا وخاض الما حتي اصاب الما داخل الخف رجليه ثم احدث جاز له المسح عندنا لوجود الشرط وهو كمال الطهارة عند الحدث بعد اللبس ولا يجوز عنده لعدم الشرط وهو كمال الطهارة عند اللبس ولو لبس خفيه وهو محدث ثم احدث قبل ان يتم الوضو ثم اتم الوضو لا يجوز له المسح بالاجماع اما عندنا فلعدم الطهارة وقت الحدث بعد اللبس واما عنده فلعدمها عند اللبس ولو اراد الطاهر ان يبول فلبس خفيه ثم بال جاز له المسح لانه على طهارة كاملة وقت الحدث بعد اللبس وسيل ابو حنيفة عن هذا فقال لا يفعله الا فقيه ولو لبس خفيه على طهارة التيمم ثم وجد الما نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث السابق على التيمم اذ برؤية الما لا يعقل حدثا الا انه امتنع ظهور حكمه الي وقت وجود الما فعند وجوده ظهر حكمه في القدمين فلو جوزنا المسح لجعلنا الخف رافعا وهذا لا يجوز ولو لبس خفيه على طهارة نبيذ التمر ثم احدث فان لم يجد ما مطلقا توضا بنبيذ التمر ومسح على خفيه لانه طهور مطلق حال عدم الما عند ابي حنيفة وان وجد ما مطلقا نزع خفيه وتوضا وغسل قدميه لانه لبس بطهور عند وجود الما وكذلك لو توضا بسور الحمار ولبس خفيه ولم يتيمم حتي احدث جاز له ان يتوضا بسور

حنيفة

الحمار ويمسح على خفيه ثم يتيمم ويصلي لان سور الحمار ان كان طهورا فالتيمم فضل وان كان الطهور هو التراب فالقدم لاحظ لها من التيمم ولو توضا ومسح على جباير قدميه ولبس خفيه ثم احدث او كانت احدى رجليه صحيحة فغسلها ومسح على جباير الاخرى ولبس خفيه ثم احدث فان لم يكن برئ مسح على خفيه لان الجباير كالغسل لما تحتها فحصل لبس الخفين على طهارة كاملة كما لو ادخلها مغسولتين حقيقة في الخف وان كان برا الجرح نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث السابق فظهر ان اللبس حصل لا على طهارة وعلى هذا الاصل مسايل في الزيادات ومنها ان يكون الحدث خفيفا فان كان غليظا هو الجنابة فلا يجوز المسح لما روي عن صفوان بن عسال المرادي انه قال كان يامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليها الا عن جنابة لكن من بول او غايط او نوم لان الجواز في الحدث الخفيف لدفع الحرج لانه يتكرر ويغلب وجوده فيلحقه الحرج والمشقة في نزع الخف والجنابة لا يغلب وجودها فلا يلحقه الحرج في النزع واما الذي يرجع الى الممسوح فمنها ان يكون خفا يستر الكعبين لان الشرع ورد بالمسح على الخفين وما يستر الكعبين ينطلق عليه اسم الخف وكذا ما يستر الكعبين من الجلد مما سوى الخف كالمكعب الكبير والميثم لانه في معنى الخف واما المسح على الجوربين فان كانا مجلدين او منعلين يجوز بلا خلاف بين اصحابنا وان لم يكونا مجلدين ولا منعلين فان كانا رقيقين يشفان الما لا يجوز المسح عليهما بالاجماع وان كانا ثخينين لا يجوز عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يجوز وروي عن ابي حنيفة انه رجع الى قولهما في اخر عمره وذلك انه مسح على جوربيه في مرضه ثم قال لعواده فعلت ما كنت امنع الناس عنه فاستدلوا بذلك على رجوعه وعند الشافعي لا يجوز المسح على الجوارب وان كانت منعلة الا اذا كانت مجلدة الى الكعبين واحتج ابو يوسف ومحمد بحديث المغيرة انه عليه السلام توضا ومسح على جوربيه ولان الجواز في الخف لدفع الحرج لما يلحقه من الحرج بالنزع وهذا المعنى موجود في الجورب بخلاف اللفافة والمكعب لانه لا حرج في نزعهما ولابي حنيفة ان جواز المسح على الخفين ثبت نصا بخلاف القياس فكلما كان في معنى الخف في ادمان المشي عليه وامكان قطع السفر به يلحق به وما لا فلا ومعلوم ان غير المجلد والمنعل من الجوارب لا يشارك الخف في هذا المعنى فتعذر الالحاق على ان شرع المسح ان ثبت للترفيه لكن الحاجة الى الترفيه فيما يغلب لبسه ولبس الجوارب مما لا يغلب فلا حاجة الى الترفيه فبقي اصل الواجب بالكتاب وهو غسل الرجلين واما الحديث فيحتمل انهما كانا مجلدين او منعلين وبه نقول ولا عموم له لانه حكاية حال الا ترى انه لم يتناول الرقيق من الجوارب واما الخف المتخذ من اللبد فلم يذكره في ظاهر الرواية وقيل انه على التفصيل والاختلاف الذي ذكرنا وقيل ان كان يطيق السفر بهما جاز المسح والا فلا هذا هو الصحيح واما المسح على الجرموقين من الجلد فان لبسهما فوق الخفين جاز عندنا وعند الشافعي لا يجوز وان لبس الجرموق وحده قيل انه على الخلاف والصحيح انه يجوز المسح عليه بالاجماع وجه قوله ان المسح على الخف بدل المسح عن الغسل فلو جوزنا المسح على الجرموقين لجعلنا للبدل بدلا وهذا لا يجوز ولنا ما روي عن عمر انه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الجرموقين ولان الجرموق يشارك الخف في امكان قطع السفر به فيشاركه في جواز المسح عليه ولهذا شاركه في حالة الانفراد ولان الجرموق فوق الخف بمنزلة خف ذي طاقين وذا يجوز المسح عليه فكذا هذا وقوله بدل للبدل ممنوع بل كل واحد منهما بدل عن الغسل قايم مقامه الا انه اذا نزع الجرموقين لا يجب الغسل غسل الرجلين لوجود شي اخر هو بدل عن الغسل قايم مقامه وهو الخف ثم انما يجوز المسح على الجرموقين عندنا اذا لبسهما على الخفين قبل ان يحدث فان احدث ثم لبس الجرموقين لا يجوز المسح عليهما سوا مسح على الخفين او لا اما اذا مسح فلان حكم المسح استقر فلا يتحول الى غيره واما اذا لم يمسح فلان ابتدا مدة المسح من وقت الحدث وقد انعقد في الخف فلا يتحول الى الجرموق بعد ذلك ولان جواز المسح على الجرموق لمكان الحاجة لتعذر النزع

على الخف صح

لاحاجة

لانه يتعذر عليه المسح على الخفين اذا لبسهما على الحدث ولو مسح على الجرموقين ثم نزع احدهما مسح على الخف البادي واعاد على المسح على الجرموق الباقي في ظاهر الرواية وقال الحسن بن زياد يمسح على الخف البادي ولا يعيد المسح على الجرموق الباقي وروي عن ابي يوسف انه لا ينزع الجرموق الباقي ويمسح على الخفين ابو يوسف اعتبر الجرموق بالخف ولو نزع احد الخفين نزع الاخر وغسل قدميه كذا هذا وجه قول الحسن وزفر انه يجوز الجمع بين المسح على الجرموق وبين المسح على الخف ابتدا بان كان على احد الجرموقين خف دون الاخر فكذا بقا واذا بقي المسح في الجرموق الباقي فلا معنى للاعادة وجه ظاهر الرواية ان الرجلين في حكم الطهارة بمنزلة عضو واحد لا يحتمل التجزي فاذا انتقضت في احدهما الطهارة بنزع الجرموق انتقضت في الاخرى ضرورة كما اذا نزع احد الخفين ولا يجوز المسح على القفازين وهما لباسا الكفين لانه شرع لدفع الحرج لتعذر النزع ولا حرج في نزعهما ومنها ان لا يكون بالخف خرق كثير فاما اليسير منه فلا يمنع المسح وهذا قول اصحابنا الثلثة وهو استحسان والقياس ان يمنع قليله وكثيره وهو قول زفر والشافعي وقال مالك وسفيان الثوري لا يمنع الكثير ايضا بعد ان يطلق عليه اسم الخف وجه قولهما ان الشرع ورد بالمسح على الخفين اسم الخف له باقيا يجوز المسح عليه وجه القياس انه لما ظهر شي من القدم وان قل وجب غسله لحلول الحدث به لعدم الاستتار بالخف والرجل في حق الغسل غير متجزية فاذا وجب غسل بعضها وجب غسل كلها وجه الاستحسان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اصحابه بالمسح مع علمه ان خفافهم لا تخلو عن قليل خرق فكان هذا منه بيانا للجواز مع الخرق ولان المسح اقيم مقام الغسل ترفيها فلو منع قليل الانكشاف لم يحصل الترفيه لوجوده في اغلب الخفاف والحد الفاصل بين القليل والكثير هو قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل فان كان الخرق قدر ثلث اصابع منع والا فلا ثم المعتبر اصابع اليد او الرجل ذكر محمد في الزيادات قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل اصغرها وروي الحسن عن ابي حنيفة ثلث اصابع اليد من اصابع اليد وانما قدر بالثلث لوجهين احدهما ان هذا القدر اذا انكشف منع قطع السفر به والثاني ان الثلث اكثر الاصابع وللاكثر حكم الكل ثم الخرق المانع ان يكون منفتحا بحيث يظهر ما تحته من القدم مقدار ثلث اصابع لكنه او يكون منضما لكنه ينفرج عند المشي فاما اذا كان منضما لا ينفرج عند المشي لانه فانه لا يمنع وان كان اكثر من ثلث اصابع كذا روى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وانما كان كذلك لانه اذا كان منفتحا او ينفتح عند المشي لا يمكن قطع السفر به واذا لم يكن يمكن وسوا كان الخرق في ظاهر الخف او في باطنه او من ناحية العقب بعد ان كان اسفل من الكعبين لما قلنا ولو بدا ثلث من انامله اختلف المشايخ قال بعضهم لا يمنع وقال بعضهم يمنع وهو الصحيح ولو انكشفت الظهارة عن باطنه في باطنه ولم يظهر القدم يجوز المسح عليه هذا اذا كان الخرق في موضع واحد فان كان في مواضع متفرقة ينظر ان كان في خف واحد يجمع بان بلغ قدر ثلث اصابع منع والا فلا وان كان في خفين لا يجمع وقالوا في النجاسة اذا كانت على الخف انه يجمع بعضها الى بعض فاذا زادت على قدر الدرهم منعت جواز الصلاة والفرق ان الخرق انما منع لجواز المسح لظهور مقدار فرض المسح فاذا كان متفرقا فلم يظهر مقدار فرض المسح من كل واحد منهما والمانع من جواز الصلاة في النجاسة هو كونه حاملا للنجاسة ومعنى الحمل يتحقق سوا في خف او في خفين ومنها ان يمسح على ظاهر الخف حتى لو مسح على باطنه لا يجوز وهو قول عمر وعلي وانس رضي الله عنهم وهو ظاهر مذهب الشافعي ولو اقتصر على الباطن لا يجوز والمستحب عندنا الجمع بين الظاهر والباطن في المسح الا اذا كان على باطنه نجاسة وكذا حكى ابراهيم بن جابر في كتاب الاختلاف الاجماع ان الاقتصار على اسفل يجوز وكذا لو مسح على العقب او على جانبي الخف او الساق لا يجوز والاصل فيه ما روي عن عمر انه

قال سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالمسح على ظاهر الخفين وعن علي رضي الله عنه انه قال
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يمسح على ظاهر خفيه دون باطنهما ولان باطن الخف لا يخلو عن لوث عادة فالمسح عليه يكون تلويثا لليد
ولان فيه بعض الحرج وما شرع المسح الا لدفع الحرج ولا يشترط النية في المسح على الخفين كما لا يشترط
في مسح الراس والجامع ان كل واحد منهما ليس ببدل عن الغسل بدليل انه يجوز مع القدرة على الغسل
بخلاف التيمم وكذا فعل المسح ليس بشرط لجوازه ايضا بل الشرط اصابة الما حتى لو خاض الما واصابه
المطر جاز عن المسح ولو مر بحشيش مبتل فاصاب البلل ظاهر خفيه ان كان بلل الما او المطر جاز وان
كان بلل الطل قيل لا يجوز لان الطل ليس بما • واما مقدار المسح فالمقدار المفروض منه هو مقدار ثلث
اصابع طولا وعرضا ممدودا او موضوعا وعند الشافعي المفروض ادنى ما ينطلق عليه اسم المسح كما قال في مسح
الراس ولو مسح باصبع او اصبعين ومدهما حتى بلغ مقدار ثلث اصابع لا يجوز عندنا خلافا لزفر
كما في مسح الراس ولو مسح بثلث اصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لا يجوز بين خلاف بين اصحابنا
ولو مسح باصبع واحدة ثلث مرات واعادها الى الما في كل مرة جاز كما في مسح الراس ثم الكرخي اعتبر
التقدير فيه باصابع الرجل فانه ذكر في مختصره اذا مسح مقدار ثلث اصابع من اصابع الرجل اجزاه
فاعتبر الممسوح لان المسح يقع عليه وذكر ابن رستم عن محمد انه ان وضع ثلث اصابع وضعا اجزاه وهذا
يدل على ان التقدير فيه باصابع اليد وهو الصحيح لما روي في حديث علي رضي الله عنه انه قال في اخره
لكني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع وهذا خرج مخرج
التفسير انه الخطوط بالاصابع والاصابع اسم جمع واقل الجمع الصحيح ثلثة فكان هذا تقديرا للمسح بثلث
اصابع اليد ولان الفرض يتادى به بيقين لانه ظاهر محسوس فاما اصابع الرجل فمستترة
بالخف فلا يعلم مقدارها الا بالحزر والظن فكان التقدير باصابع اليد اولى واما بيان ما
ينقض المسح وبيان حكمه اذا انتقض فالمسح ينتقض باشيا منها وهي انقضا المدة يوم وليلة للمقيم
وثلثة ايام ولياليها للمسافر لان الحكم المؤقت الى غاية تنتهي عند وجود الغاية فاذا انقضت
المدة ويتوضا ويصلي ان كان محدثا وان لم يكن محدثا يغسل قدميه لا غير ومنها نزع الخفين
لانه اذا نزعهما فقد سرى الحدث السابق الى القدمين ثم ان كان محدثا يتوضا بكماله ويصلي
وان لم يكن محدثا يغسل رجليه لا غير ولا يستقبل الوضو وللشافعي قولان في قول مثل قولنا
وفي قول يستقبل ووجهه ان الحدث قد حل ببعض اجزايه والحدث لا يتجزي فيتعدى الى الباقي
ولنا ان الحدث السابق هو الذي حل بقدميه وقد غسل بعده ساير الاعضا وبقيت القدمان
فقط فلا يجب عليه الا غسلهما وهو مذهب عبد الله بن عمر وكذلك اذا نزع احدهما انه ينتقض
مسحه وعليه نزع الاخرى وغسلهما لا غير ان لم يكن محدثا والوضو كاملا ان كان محدثا وعن ابراهيم
النخعي فيه ثلثة اقوال في قول مثل قولنا وفي قول لا شي عليه وفي قول يستقبل الوضو وجه هذا القول
ان الحدث لا يتجزي فحلوله بالبعض كحلوله بالكل وجه القول الاخر ان الطهارة اذا تمت لا تنتقض
الا بالحدث ونزع الخف ليس بحدث عقلا ولنا ان المانع من سراية الحدث الى القدم استتارها
بالخف وقد زال بالنزع فسرى الحدث السابق الى القدمين جميعا لانهما في حكم الطهارة كعضو
واحد فاذا وجب غسل احدهما وجب غسل الاخرى ولو اخرج القدمين جميعا الى الساق
انتقض مسحه لان اخراج القدم الى الساق اخراج لها من الخف ولو اخرج بعض قدمه او اخرج
بغير صنعه روي عن ابي يوسف انه ان خرج اكثر القدم من الخف انتقض والا فلا وروي عن
محمد انه ان بقي من القدم مقدار ما يجوز عليه المسح بقي المسح والا انتقض وقال بعض مشايخنا
يستمشي فان امكنه المشي المعتاد بقي المسح والا فينتقض وهذا موافق لقول ابي يوسف وهو

اعتبار

اعتبار اكثر القدم لان المشي يتعذر بخروج اكثر القدم ولا باس بالاعتماد عليه لان المقصود من لبس
الخف هو المشي فاذا تعذر المشي عدم اللبس فيما قصد له ولان للاكثر حكم الكل والله اعلم واما المسح على
الجباير فالكلام فيه في مواضع • في بيان جوازه • وفي بيان شرط جوازه • وفي بيان صفة
المسح انه واجب ام لا • وفي بيان ما ينقضه • وفي بيان حكمه اذا انتقض • وفي بيان
ما يفارق فيه المسح على الجباير المسح على الخفين • اما الاول فالمسح على الجباير جايز والاصل فيه ما
روي عن علي رضي الله عنه انه قال كسر زندي يوم احد فسقط اللوا من يدي فقال النبي صلى الله
عليه وسلم اجعلوها في يساره فانه صاحب لوايي في الدنيا والاخرة فقلت يا رسول الله ما اصنع
بالجباير فقال امسح عليها شرع المسح على الجباير عند كسر الزند فيلحق به ما كان في معناه من الجرح والقرح
وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما شج في وجنته يوم احد داواه بعظم بال وعصب عليه
وكان يمسح على العصابة ولنا في رسول الله اسوة حسنة ولان الحاجة تدعو الى المسح على الجباير لان في
نزعها حرجا وضررا واما شرايط جوازه فهو ان يكون مما يضر بالعضو المنكسر والجرح والقرح
او لا يضره الغسل لكنه يخاف الضرر من جهة اخرى بنزع الجباير فان كان لا يضره ولا يخاف لا يجوز
ولا يسقط الغسل لان السقوط لمكان العذر ولا عذر ثم اذا مسح على الجباير والخرق التي فوق الجراحة جاز
لما قلنا فاما اذا مسح على الخرقة الزايدة عن راس الجرح ولم يغسل ما تحتها هل يجوز لم يذكر هذا في ظاهر
الرواية وذكر الحسن بن زياد انه ينظر ان كان حل الخرقة وغسل ما تحتها من حوالي الجراحة مما يضر
الجراحة يجوز المسح على الخرقة الزايدة ويقوم المسح عليها مقام غسل ما تحتها كالمسح على الخرقة التي تلاقي
الجراحة وان كان ذلك لا يضر بالجرح فعليه ان يحل ويغسل حوالي الجراحة ولا يجوز له المسح عليها لان
الجواز لمكان الضرورة فيتقدر بقدر الضرورة ومن شرط جواز المسح على الجبيرة ايضا ان يكون المسح
على غير الجراحة مما يضر بها فان كان لا يضرها لا يجوز المسح الا على نفس الجراحة ولا يجوز على الجبيرة كذا
ذكر الحسن بن زياد لان الجواز على الجبيرة للعذر ولا عذر ولو كانت الجراحة على راسه وبعضه
صحيح فان كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح وهو قدر ثلث اصابع لا يجوز الا ان يمسح عليه لان المفروض
من مسح الراس هو هذا القدر وهذا القدر من الراس صحيح فلا حاجة الى المسح على الجباير وعبارة مشايخ العراق
في مثل هذا اذا ذهب عين فقير في الرباط وان كان اقل من ذلك لم يمسح عليه لان وجوده وعدمه
بمنزلة واحدة ويمسح على الجباير واما بيان ان المسح على الجباير هل هو واجب ام لا فقد ذكر محمد في كتاب
الصلاة عن ابي حنيفة اذا ترك المسح على الجباير وذلك لا يضره اجزاه وقال ابو يوسف ومحمد ان
كان لا يضره لم يجز فخرج جواب ابي حنيفة في صورة اخرى فلم يتبين الخلاف ولا خلاف انه اذا كان
المسح على الجباير يضره انه يسقط عنه المسح لان الغسل يسقط بالعذر فالمسح اولى واما اذا كان لا يضره
فقد حقق بعض مشايخنا الخلاف على قول ابي حنيفة المسح على الجباير مستحب وليس بواجب وهكذا
ذكر قول ابي حنيفة في اختلاف زفر ويعقوب وعندهما واجب وحجتهما ما روينا عن علي رضي الله عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم امره بالمسح على الجباير بقوله امسح عليها ومطلق الامر للوجوب ولابي
حنيفة ان الفريضة لا تثبت الا بدليل مقطوع وحديث علي من اخبار الاحاد فلا تثبت به الفرضية
وقال بعض مشايخنا اذا كان المسح لا يضره يجب بلا خلاف ويمكن التوفيق بين حكاية القولين وهو
ان من قال ان المسح على الجباير ليس بواجب عند ابي حنيفة عني به انه ليس بفرض عنده لان الفرض
اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به ووجوب المسح على الجباير ثبت بحديث علي وانه من الاحاد فيجب
العمل دون العلم ومن قال ان المسح على الجباير عندهما فانما عني به وجوب العمل لا الفرضية وعلى هذا لا
تحقق الخلاف لانهما لا يقولان بفرضية المسح على الجباير لعدم دليل الفرضية بل بوجوبه من حيث العمل
لان مطلق الامر يحمل على الوجوب في حق العمل وانما الفرضية تثبت بدليل زايد وابو حنيفة يقول بوجوبه

في حق العمل والجواز وعدم الجواز يكون مبنيا على الوجوب وعدم الوجوب في حق العمل والله الموفق
ولو ترك المسح على بعض الجباير ومسح على بعضها لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وعن الحسن بن زياد انه قال ان
مسح على الاكثر والا فلا بخلاف مسح الراس والمسح على الخفين انه لا يشترط فيها الاكثر لان هناك ورد
الشرع بالتقدير فلا يشترط الزيادة على المقدار وهنا لا يقدر من الشرع بل ورد المسح على الجباير
وظاهره يقتضي الاستيعاب الا انه ان ذلك لا يخلو عن ضرب حرج فاقيم الاكثر مقام الجميع واما
بيان ما ينقض المسح على الجباير وبيان حكمه اذا انتقض بسقوط الجباير عن برء ينقض المسح وجملة
الكلام فيه ان الجباير اما ان سقطت لا عن برء او عن برء وكل ذلك لا يخلوا اما ان يكون في الصلاة
او خارج الصلاة فان سقطت لا عن برء في الصلاة مضى عليها ولا يستقبل وان كان خارج الصلاة
يعيد الجباير الى موضعها ولا يعيد المسح وكذلك ان شدها بجباير اخرى غير الاولى بخلاف المسح
على الخفين اذا سقط الخف في حال الصلاة انه يستقبل وان سقط خارج الصلاة يجب عليه الغسل
والفرق ان هناك سقط الغسل لمكان الحرج في النزع واذا سقط زال الحرج كما في النزع وهاهنا
سقط بسبب العذر وانه قايم فكان الغسل اولى طا وانما وجب المسح والمسح قايم وانما زال
الممسوح كما اذا مسح على راسه ثم حلق الشعر لا يجب عليه المسح وان زال الممسوح كذلك هاهنا
وان سقطت عن برء فان كان خارج الصلاة وهو محدث واذا اراد ان يصلي توضا وغسل موضع
الجباير وان كانت الجراحة على اعضا الوضو وان لم يكن محدثا غسل موضع الجباير لا غير لانه قدر
على الاصل فبطل حكم البدل فيه فوجب غسله لا غير لان حكم الطهارة في ساير الاعضا قايم لعدم
ما يرفعها وهو الحدث فلا يجب غسلها وان كان في حال الصلاة يستقبل لقدرته على الاصل قبل
حصول المقصود بالبدل ولو مسح على الجباير ثم صلى ايا ما ثم برات جراحته لا يجب عليه اعادة
ما صلى بالمسح وهذا قول اصحابنا وقال الشافعي ان كانت الجبيرة على الجرح والقرح يعيد قولا واحدا
وان كان على الكسر فله فيه قولان وجه قوله ان هذا عذر نادر فلا يمنع وجوب القضا عند زواله
كالمحبوس في السجن اذا وجد الما ووجد التراب نضيفا انه يصلي بالتيمم ثم يعيد اذا خرج من
السجن كذلك هذا ولنا ما روينا من حديث علي رضي الله عنه فانه عليه السلام امره بالمسح على الجباير
ولم يامره باعادة الصلاة مع حاجته الى البيان واما بيان ما يفارق فيه المسح على الجباير
المسح على الخفين فمنها ان المسح على الجباير غير موقت بالايام بل هو موقت بالبرء والمسح على الخفين موقت
بيوم وليلة للمقيم وبثلثة ايام ولياليها للمسافر لان التوقيت بالشرع والشرع وقت هناك بقوله
يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها ولم يوقت هنا بل اطلق بقوله امسح عليها
ومنها انه لا يشترط الطهارة لوضع الجباير حتى لو وضعها وهو محدث ثم توضا جاز له ان يمسح عليها ويشترط
للبس الخفين حتى لو لبسهما وهو محدث ثم توضا لا يجوز له المسح على الخفين لان المسح على الجباير كالغسل
لما تحتها واذا مسح عليها فكانه غسل ما تحتها لقيامه مقام الغسل والخف على طهارة وقت الحدث
بعد اللبس ومنها اذا سقطت الجباير لا عن برء لا ينتقض المسح وسقوط الخفين او سقوط احدهما
يوجب انتقاض المسح لما بينا والله اعلم **فصل** واما شرايط الوضو واركان الوضو فمنها ان يكون
الوضو بالما المطلق حتى لا يجوز للمتوضي بما سوى الما من المايعات كالخل والعصير واللبن ونحو ذلك
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية والمراد الغسل بالما
لانه قال سبحانه في اخر الاية وان كنتم مرضى او على سفر او جا احد منكم من الغايط او لامستم النسا
ولم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم الى التراب عند عدم الما فدل ان المنقول منه هو
الغسل بالما وكذا الغسل المطلق ينصرف الى المعتاد وهو الغسل بالما ومنها ان يكون بالما المطلق لان
اسم الما ينصرف الى المطلق منه ولا يجوز الوضو بالمقيد منه والما المطلق هو الذي يتسارع افهام

الناس

الناس اليه عند اطلاق اسم الما كالانهار والعيون والابار وما السما وما الغدران والحياض والبحار
فيجوز الوضو بذلك كله سوا كان في معدنه او في الاواني لان نقله من مكان الى مكان لا يسلب
اطلاق اسم الما وسوا كان عذبا او ملحا لان الما الملح يسمى ما على الاطلاق قال النبي صلى الله عليه وسلم
خلق الما طهورا لا ينجسه شي الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر
لغيره وقال وانزلنا من السما ما طهورا وقال وينزل عليكم من السما ما ليطهركم به وروي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته وروي انه عليه
السلام سيل عن المياه التي تكون في الفلوات ترد عليها السباع والدواب فقال ما اخذت في بطونها وما ابقت فهو
لنا شراب وطهور وكان عليه السلام يتوضا من ابار المدينة واما المقيد فهو ما لا يتسارع
اليه الافهام عند اطلاق اسم الما وهو الذي من الاشيا بالعلاج كما الاشجار والثمار والورد ونحو
ذلك ولا يجوز بشي من ذلك وكذلك الما المطلق اذا خالطه شي من المايعات الطاهرة كالخل واللبن
ونقيع الزبيب ونحو ذلك على وجه زال اسم الما عنه بان صار مغلوبا به فهو بمعنى المقيد من الما
ثم ينظر ان كان الذي خالطه مما يخالف لونه لون الما كاللبن وما العصفر وما الزعفران ونحو
ذلك يعتبر الغلبة في اللون وان كان لا يخالف الما في اللون كالعصير ويخالطه في الطعم كعصير
العنب الابيض وخله تعتبر الغلبة في الطعم وان كان لا يخالفه فيهما تعتبر الغلبة في الاجزا وان استويا
في الاجزا لم يذكر هذا في ظاهر الروايات وقالوا حكمه حكم الما المغلوب احتياطا هذا اذا لم يكن الذي
خالطه مما يقصد منه زيادة نظافة فان كان مما يقصد منه ذلك ويطبخ به او يخلط فيه كالصابون
والاشنان ونحوه يجوز التوضي وان تغير لون الما او طعمه او ريحه لان اسم الما باق وازداد معناه
وهو التطهير ولذلك جرت السنة في غسل الميت بالما المغلي بالسدر والحرض فيجوز الوضو به الا اذا
صار غليظا كالسويق المخلوط لانه حينيذ يزول عنه اسم الما عنه ومعناه ايضا ولو تغير الما المطلق
بالطين او بالتراب او بالجص او بالنورة او بوقوع الاوراق او الثمار فيه او بطول المكث يجوز
التوضو به لانه لم يزل اسم الما عنه وبقي معناه ايضا مع ما فيه من الضرورة الظاهرة لتعذر
صون المياه عنه وقياس ما ذكرنا انه لا يجوز التوضو بنبيذ التمر لتغير طعم الما وصيرورته مغلوبا
بطعم التمر فكان في معنى الما المقيد وبالقياس اخذ ابو يوسف وقال لا يجوز التوضو به الا ان ابا حنيفة
ترك القياس بالنص وهو حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فيجوز التوضو به وذكر في
الجامع الصغير ان المسافر اذا لم يجد الما ووجد نبيذ التمر يتوضى به ولا يتيمم وذكر في كتاب
الصلاة يتوضو به وان تيمم معه احب الي وروي الحسن عن ابي حنيفة ان الجمع بينهما لا محالة
وهو قول محمد وروي نوح الجامع المروزي عن ابي حنيفة انه رجع عن ذلك وقال لا يتوضا به
ولكنه يتيمم وهو الذي استقر عليه قوله كذا قال نوح وبه اخذ ابو يوسف والشافعي ومالك واحتج
هولا بقوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم من الما المطلق الى التراب فمن نقله
الى النبيذ ثم من النبيذ الى التراب فقد خالف الكتاب وهولا طعنوا في حديث عبد الله بن مسعود
من وجوه احدها انهم قالوا رواية ابي فزارة عن ابي زيد عن ابن مسعود وابو فزارة
كان نباذا بالكوفة وابو زيد مجهول ومنها انه قيل لعبد الله بن مسعود هل كنت مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال ليتني كنت وسيل تلميذه علقمة هل كان صاحبكم مع النبي
صلى الله عليه وسلم قال وددنا انه كان ومنها انه من اخبار الاحاد ورد على مخالفة الكتاب ومن شرط
ثبوت خبر الواحد ان لا يخالف الكتاب فاذا خالف لا يثبت او ثبت لكنه نسخ به لانه كان بمكة
والاية نزلت بالمدينة وجه رواية الحسن وهو قول محمد انه قام هنا دليلان احدهما
يقتضي وجوب الوضو بنبيذ التمر وهو حديث عبد الله بن مسعود والاخر يقتضي وجوب التيمم

وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والعمل بالدليلين واجب اذا امكن العمل بهما وهنا امكن
اذ لا تنافي بين وجوب الوضوء والتيمم فيجمع بينهما كما في سؤر الحمار • ولابي حنيفة ما روي بن مسعود
انه قال كنا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوسا في بيت فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ليقم منكم من كان ليس في قلبه مثقال ذرة من كبر فقمت وفي رواية فلم يقم منا احد فاشار
الي بالقيام فقمت ودخلت البيت فتزودت اداوة من نبيذ فخرجت معه فخط لي خطا فقال لي ان خرجت
من هذا لم ترني الى يوم القيامة فقمت قايما حتى انفجر الصبح فاذا انا برسول الله صلى الله عليه وسلم
وقد عرق جبينه كانه حارب جنا فقال لي يا ابن مسعود هل معك ما اتوضا به فقلت لا الا نبيذ تمر
في اداوة فقال تمرة طيبة وماء طهور فاخذ ذلك وتوضا به وصلى الفجر وكذا جماعة من الصحابة
منهم علي وبن عباس وبن مسعود كانوا يجوزون التوضا بنبيذ التمر وروي عنه عليه السلام انه
قال توضوا بنبيذ ولا تتوضوا باللبن وروي عن ابي العالية الرياحي انه قال كنت في جماعة من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفينة في البحر فحضرت الصلاة ففني ماوهم ومعهم نبيذ
التمر فتوضا بعضهم بنبيذ التمر وكره بعضهم الوضوء بماء البحر وتوضا بعضهم بماء البحر وكره الوضوء
بنبيذ التمر وهذا حكاية الاجماع فان من كان يتوضا بماء البحر كان يعتقد الوضوء بماء البحر فلم يتوضا
بالنبيذ لكونه واجدا للماء المطلق ومن كان يتوضا بالنبيذ كان لا يرى ماء البحر طهورا وكان يقول هو
ماء سخطة ونقمة كانه لم يبلغه قوله عليه السلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فتوضا
بنبيذ التمر لكونه عادما للماء الطاهر وبه تبين ان الحديث ورد مورد الشهرة والاستفاضة حيث
عمل به الصحابة وتلقوه بالقبول فصار موجبا علما استدلالا كخبر المعراج والقدر خيره وشره
من الله واخبار الروية والشفاعة وغير ذلك مما كان الراوي في الاصل واحدا ثم اشتهر وتلقته
العلماء بالقبول وبمثله مما ينسخ به الكتاب مع انه لا حجة لهم في الكتاب لان عدم نبيذ التمر يسبق
عدم الماء عادة لانه اعسر وجودا واعز اصابة من الماء فكان تعليق جواز التيمم بعدم الماء تعليقا
بعدم النبيذ دلالة فكانه قال فلم تجدوا ماء ولا نبيذ تمر فتيمموا الا انه لم ينص عليه لثبوته
عادة يويد هذا ما ذكرنا في فتاوي نجباء الصحابة في زمان انسد فيه باب الوحي ومع انهم اعرف
الناس بالناسخ والمنسوخ فبطل دعوى النسخ وما ذكروا من الطعن في الراوي فقد ذكره مسلم
ولا مطعن لاحد فيه واما ابو زيد فقد قال صاعد هو من زهاد التابعين واما ابو زيد
فهو مولى عمرو بن حريث فكان معروفا في نفسه وبمولاه فالجهل بعدالته لا يقدح في روايته
على انه قد روي هذا الحديث من طريق اخر غير هذا الطريق لا يتطرق اليها طعن وقولهم ان عبد الله
ابن مسعود لم يكن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن دعوى باطلة لما روينا انه تركه
في الخط وكذا روي كونه مع النبي صلى الله عليه وسلم في خبر اخر اجمع الفقهاء على العمل به وهو انه طلب منه
احجار الاستنجاء فاتاه بحجرين وروثة فالقى الروثة وقال انها رجس او ركس والدليل عليه انه لما
راى قوما من الزط بالعراق فقال ما اشبه هولاء بالجن ليلة الجن وفي رواية مر بقوم يلعبون
بالكوفة فقال ما رايت احدا اشبه بهولاء من الجن الذين رايتهم مع النبي صلى الله عليه وسلم
وما روي انه قال يا ليتني كنت معه وعلقمة قال وددنا ان يكون معه فمحمول على الحال التي خاطب
فيها الجن اي ليتني معه وقت خطابه الجن ووددنا ان يكون معه وقت خاطب الجن واختلف المشايخ
في جواز الاغتسال بنبيذ التمر على اصل ابي حنيفة فقال بعضهم لا يجوز لان الجواز عرف بالنص وانه
ورد في الوضوء دون الاغتسال فيقتصر على مورد النص وقال بعضهم يجوز لاستوايهما في المعنى
ثم لا بد من معرفة تفسير نبيذ التمر الذي فيه الخلاف وهو ان يلقى في الماء شي من التمر فتخرج
حلاوته الى الماء وهكذا ذكر بن مسعود في تفسير نبيذ التمر الذي توضا به رسول الله صلى الله

وسلم

وسلم فقال تميرات القيتها في الماء لان من عادة العرب انها تطرح التمر في الماء الملح ليحلو فما دام رقيقا
حلوا او قارصا يتوضا به عند ابي حنيفة وان كان غليظا كالرب لا يجوز التوضو به بلا خلاف وكذا اذا
كان رقيقا لكنه غلا واشتد وقذف بالزبد لانه صار مسكرا والسكر حرام فلا يجوز التوضي به لان النبيذ
الذي توضا به رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رقيقا حلوا فلا يلحق به الغليظ والمر هذا اذا كان نيا فان
كان مطبوخا ادنى طبخة فما دام حلوا او قارصا فهو على الخلاف وان غلا واشتد وقذف بالزبد ذكر
القدوري في شرحه مختصر الكرخي الاختلاف فيه بين الكرخي وابي طاهر الدباس على قول الكرخي يجوز وعلى
قول ابي طاهر لا يجوز وجه قول الكرخي ان اسم النبيذ كما يقع على النيء منه يقع على المطبوخ فيدخل تحت
النص ولان الماء المطلق اذا اختلط به المايعات الطاهرة يجوز التوضي به بلا خلاف بين اصحابنا اذا كان
الماء غالبا وهنا اجزاء الماء غالبة على اجزاء التمر فيجوز التوضي به وجه قول ابي طاهر ان الجواز عرف بالحديث
والحديث ورد في النيء فانه روي عن عبد الله بن مسعود انه سيل عن ذلك فقال تميرات القيتها في
الماء واما قوله ان المايع الطاهر اذا خالط الماء لا يمنع التوضو به نعم اذا لم يغلب على الماء اصلا فاما
اذا غلب عليه بوجه من الوجوه فلا وهاهنا غلب من حيث الطعم او اللون وان لم يغلب من حيث
فلا يجوز التوضي به وهذا اقرب القولين الى الصواب وذكر القاضي الاسبيجابي في شرحه مختصر الطحاوي
وجعله على الاختلاف في شربه فقال على قول ابي حنيفة يجوز التوضي كما يجوز ولا يجوز التوضو
به لانه لا يرى التوضو بالنيء الحلو منه فالمطبوخ المر اولى واما نبيذ الزبيب وساير الانبذة فلا
يجوز الوضوء بها عند عامة العلماء وقال الاوزاعي يجوز التوضي بالانبذة كلها نيا كان النبيذ
او مطبوخا حلوا كان او مرا قياسا على نبيذ التمر ولنا ان الجواز في نبيذ التمر ثبت معدولا به
عن القياس لان القياس يابى الجواز الا بالماء المطلق وهذا ليس بماء مطلق بدليل انه لا يجوز التوضي به
مع القدرة على الماء المطلق الا انا عرفنا الجواز بالنص والنص ورد في نبيذ التمر خاصة فبقي ما وراءه
على اصل القياس ومنها ان يكون الماء طاهرا فلا يجوز التوضي بالماء النجس لانه عليه السلام سمى الوضوء طهورا
وطهارة بقوله لا صلاة الا بطهور وقوله لا صلاة الا بطهارة ويستحيل حصول الطهارة بالماء النجس
والماء النجس ما خالطه النجاسة وسياتيك بيان القدر الذي يخالط الماء من النجاسة فينجسه ان
شاء الله تعالى ومنها ان يكون الماء طهورا لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح براسه ويغسل رجليه اسم للطاهر والطهور اسم للطاهر
في ذاته المطهر لغيره فلا يجوز الوضوء بالماء المستعمل لانه نجس عند بعض اصحابنا وعند بعضهم طاهر غير
طهور ويجوز بالماء المكروه لانه ليس بنجس الا ان الاولى ان لا يتوضا به اذا وجد غيره ولا يجوز
بسؤر الحمار وحده لانه مشكوك في طهوريته عند الاكثر وعند بعضهم في طهارته وسنقرره
ونستوفي الكلام فيه عند الانتهاء الى بيان حكم الاسار واما النية فليست من الشرايط وكذلك الترتيب
فيجوز الوضوء بدون النية ومراعاة الترتيب عندنا وعند الشافعي من الشرايط لا يجوز بدونهما
وكذلك ايمان المتوضي ليس بشرط الصحة وضويه عندنا فيجوز وضوء الكافر عندنا وعنده لا يجوز
وضوء الكافر لشرطه وكذلك الموالاة ليست بشرط عند عامة العلماء وعند مالك شرط وسنذكر
هذه المسايل عند بيان سنن الوضوء لانها من السنن عندنا لا من الفرايض فكان الحاقها بفصل
السنن اولى **فصل** واما سنن الوضوء فكثيرة بعضها قبل الوضوء وبعضها في ابتدايه وبعضها
في اثنايه اما الذي هو قبل الوضوء فمنها الاستنجاء بالاحجار وما يقوم مقامها وسمى الكرخي الاستنجاء
استجمارا وهو طلب الجمرة وهي الحجر الصغير والطحاوي سماه استطابة وهو طلب الطيب وهو
نجاة والاستنجاء هو طلب طهارة القبل والدبر من النجو وهو ما يخرج من البطن او ما يعلو
نفع من النجوة وهي المكان المرتفع والكلام في الاستنجاء في مواضع في بيان صفة الاستنجاء

وفي بيان ما يستنجي به وفي بيان ما يستنجي منه اما الاول فالاستنجا سنة عندنا وعند الشافعي فرض
حتي لو ترك الاستنجا اصلا جازت الصلاة عندنا مع الكراهة وعنده لا تجوز والكلام فيه راجع الى
اصل نذكره ان شا الله تعالي وهو ان قليل النجاسة الحقيقية على الثوب والبدن عفو في جواز الصلاة عندنا
وعنده ليس بعفو ثم ناقض في الاستنجا حيث قال اذا استنجا بالاحجار ولم يغسل موضع الاستنجا جازت
صلاته وان تبقنا ببقا شي من النجاسة اذ الحجر لا يستاصل النجاسة وانما يقللها وهذا تناقض ظاهر
ثم ابتدا الدليل على ان الاستنجا ليس بفرض ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استجمر
فليوتر ومن فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج والاستدلال به من وجهين احدهما انه نفي الحرج في تركه
ولو كان فرضا لكان في تركه حرج والثاني انه قال من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومثل هذا لا
يقال في المفروض وانما يقال في المندوب اليه والمستحب انه اذا ترك الاستنجا اصلا وصلى يكره لان قليل
النجاسة جعل عفوا في حق جواز الصلاة دون الكراهة واذا استنجي زالت الكراهة لان الاستنجا بالاحجار
اقيم مقام الغسل بالما شرعا للضرورة اذ الانسان قد لا يجد مكانا او سترة او مكانا خاليا للتغسيل وكشف
العورة حرام فاقيم الاستنجا مقام الغسل فتزول به الكراهة كما يزول بالغسل وقد روي عن ابن
مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستنجي بالاحجار ولا يظن به اداء الصلاة
مع الكراهة واما بيان ما يستنجي به فالسنة هو الاستنجا بالاشيا الطاهرة من الاحجار والامدار
والتراب والخرق البوالي ويكره بالروث وغيره من الانجاس لانه عليه السلام لما سال ابن مسعود احجار
الاستنجا واتاه بحجرين وروثة فاخذ الحجرين ورمى الروثة وعلل بكونها نجسه فقال انها رجس
او ركس ويكره بالعظم لما روي انه عليه السلام نهى عن الاستنجا بالروث والرمه وقال من استنجا
بروث او رمة فهو بري مما انزل على محمد وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تستنجوا
بالعظم ولا بالروث فان العظم زاد الجن والروث علف دوابهم فان فعل ذلك يعتد به عندنا فيكون
مقيما سنة ومرتكبا كراهة ويجوز ان يكون لفعل واحد جهتان مختلفتان فيكون بجهة كذا وبجهة
كذا وعند الشافعي لا يعتد به حتي لا تجوز صلوته اذا لم يستنج بالاحجار بعد ذلك وجه قوله ان
النص ورد بالاحجار فيراعي عين المنصوص عليه ولان الروث نجس في نفسه والنجس كيف يزيل النجاسة
ولنا ان النص معلول بمعني الطهارة وقد حصلت بهذه الاشيا كما يحصل بالاحجار الا انه كره بالروث
لما فيه من استعمال النجس وافساد علف دواب الجن وكره بالعظم لما فيه من افساد زادهم على ما نطق
به الحديث فكان النهي عن الاستنجا بمعني في غيره فلا يمنع الاعتداد به وقوله الروث نجس في نفسه
مسلم لكنه يابس لا ينفصل منه شي الي البدن فيحصل باستعماله نوع طهارة بتقليل النجاسة ويكره الاستنجا
بخرقة الديباج ومطعوم الادمي من الحنطة والشعير لما فيه من افساد المال من غير ضرورة وكذا بعلف
البهايم وهو الحشيش لانه تنجيس الطاهر من غير ضرورة والمعتبر في اقامة هذه السنة عندنا الانقا دون
العدد فان حصل بحجر واحد كفاه وان لم يحصل بالثلث زاد عليها وعند الشافعي العدد مع الانقا شرط
حتي لو حصل الانقا بما دون الثلث كمل الثلث ولو ترك الثلث لم يجزه واحتج بما روينا عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال من استجمر فليوتر امر بالايتار ومطلق الامر للوجوب ولنا انه عليه الصلاة والسلام
لما سال ابن مسعود احجار الاستنجا فاتاه بحجرين وروثة رمى بالروثة ولم يسال له حجرا ثالثا ولو كان
العدد شرطا لساله اذ لا يظن به ترك الواجب ولان الفرض منه التطهير وقد حصل بالواحد فلا يجوز
تنجيس الطاهر من غير ضرورة واما الحديث فحجة عليه لان اقل الايتار مرة واحدة على ان الامر بالايتار
ليس لعينه بل لحصول الطهارة فاذا حصلت بما دون الثلث فقد حصل المقصود فينتهي حكم الامر
وكذا اذا استنجي بحجر له ثلثة احرف لانه بمنزلة ثلثة احجار في تحصيل معني الطهارة ويستنجي
بيساره لما روي انه عليه السلام كان يستنجي بيساره وعن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم

كان ياكل بيمينه ويستنجي بيساره ولان اليسار للاقذار وهذا اذا كانت النجاسة التي على المخرج قدر
الدرهم او اقل منه فاذا كانت اكثر من قدر الدرهم لم يذكر في ظاهر الرواية واختلف المشايخ فيه فقال بعضهم
لا تزول الا بالغسل وقال بعضهم تزول بالاحجار وبه اخذ الفقيه ابو الليث وهو الصحيح لان الشرع ورد
بالاستنجا بالاحجار مطلقا من غير فصل وهذا كله اذا لم يتعد النجس المخرج فان تعدي ينظر ان كان المتعدي
اكثر من قدر الدرهم غسله بالاجماع وان كان اقل من قدر الدرهم لا يجب غسله عند ابي حنيفة وابي
يوسف وعند محمد يجب وذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان النجاسة اذا جاوزت مخرجها وجب
غسلها ولم يذكر اختلاف اصحابنا المجتهدان الكثير من النجاسة ليس بعفو وهذا كثير ولهما ان القدر الذي
على المخرج قليل وانما يصير كثيرا بضم المتعدي اليه وهما نجاستان مختلفتان حكما فلا يجتمعان الا تري ان احداهما
يزول بالاحجار والاخري لا يزول الا بالما فاذا اختلفا في الحكم يعطي لكل واحدة منهما حكم نفسها وهي في نفسها
قليلة فكانت عفوا واما بيان ما يستنجي منه فالاستنجا مسنون من كل نجس يخرج من السبيلين له
عين مرئية كالغايط والبول والمني والودي والمذي والدم لان الاستنجا للتطهير بتقليل النجاسة
واذا كان النجس الخارج عينا مرئية يقع الحاجة الي التطهير بالتقليل بالتقليل ولا استنجا من الريح
لانها ليست بعين مرئية ومنها السواك لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وضو وروي انه قال ما زال جبريل يوصيني بالسواك
حتي خشيت ليدردن وروي انه قال طهروا افواهكم القران بالسواك وله ان يستاك باي
سواك كان رطبا كان او يابسا مبلولا او غير مبلول صايما كان او غير صايم قبل الزوال وبعده لان
نصوص السواك وعند الشافعي يكره السواك لما نذكره في كتاب الصوم ان شا الله تعالي واما الذي هو في
ابتدا الوضو فمنها النية وعند الشافعي هي فريضة والكلام في النية راجع الي اصل وهو ان معني
القربة والعبادة غير لازم في الوضو عندنا وعنده لازم ولهذا صح من الكافر عندنا خلافا له واحتج
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الوضو شطر الايمان والايمان عبادة فكان
شطره ولهذا كان التيمم عبادة حتي لا يصح بدون النية وانه خلف عن الوضو والخلف لا يخالف الاصل
ولنا قوله تعالي يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية امر بالغسل والمسح مطلقا
عن شرط النية فلا يجوز تقييد المطلق الا بدليل وقوله تعالي يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم
سكاري حتي تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتي تغتسلوا نهي الجنب عن قربان الصلاة
اذا لم يكن عابر سبيل الي غاية الاغتسال مطلقا عن شرط النية فيقتضي انتها الحكم عند
الاغتسال المطلق وعنده لا ينتهي الا عند اغتسال مقرون بالنية وهذا خلاف الكتاب ولان
الامر بالوضو لحصول الطهارة لقوله تعالي في اخر الاية الوضو ولكن يريد ليطهركم وحصول
الطهارة لا يقف على النية بل على استعمال المطهر في محل قابل للطهارة والما مطهر لما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الما طهورا لا ينجسه شي الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والمحل قابل
على ما عرف وبه تبين ان الطهارة عمل الما خلقة وفعل المغتسل وقال تعالي وانزلنا من السما ما
طهورا والطهور اسم للطاهر في نفسه المطهر لغيره والمحل قابل على ما عرف وبه تبين ان الطهارة عمل
الما خلقة وفعل الغسل فضل في الباب حتي لو سال عليه المطر اجزاه عن الوضو والغسل فلا يشترط
لها النية اذ اشتراطها لاعتبار الفعل الاختياري وبه تبين ان اللازم للوضو معني الطهارة
ومعني العبادة فيه من الزوايد فان اتصلت به النية يقع عبادة وان لم يتصل لم يقع عبادة
ولكنه يقع وسيلة الي اقامة الصلاة لحصول الطهارة كالسعي الي الجمعة واما الحديث فتاويله
انه شرط الصلاة لاجماعنا على انه ليس بشرط الايمان لصحة الايمان بدونه ولا شطره لان
الايمان هو التصديق والوضو ليس من التصديق في شي فكان المراد منه انه شرط الصلاة

لان الايمان يذكر ويراد به الصلاة لان قبولها من لوازم الصلاة قال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلاتكم الى بيت المقدس وهكذا نقول في التيمم انه ليس بعبادة ايضا الا انه اذا لم يتصل به النية لا يجوز
ادآ الصلاة به لا لانه عبادة بل لعدم حصول الطهارة لانه طهارة ضرورية جعلت طهارة عند مباشرة فعل
لا صحة له بدون الطهارة فاذا عري عن النية لم يبق طهارة بخلاف الوضو لانه طهارة حقيقية فلا يتوقف على
النية ۞ ومنها التسمية وقال احمد انها فرض الا اذا كان ناسيا فتقام التسمية بالقلب مقام التسمية باللسان
دفعا للحرج واحتج بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا وضوء لمن لم يسم ولنا اية الوضوء
مطلقة عن شرط التسمية فلا يقيد الا بدليل صالح للتقييد ولان المطلوب من الوضوء الطهارة وترك التسمية
لا يقدح فيها لان الماء خلق طهورا في الاصل فلا يقف طهوريته على صنع العبد والدليل عليه ما روي عن
ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من توضا وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه
ومن توضا ولم يذكر اسم الله كان طهورا لما اصاب الماء من بدنه والحديث من جملة الاحاد فلا يجوز تقييد
الكتاب بخبر الواحد ثم هو محمول على نفي الكمال وهو معنى السنة كقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة
لجار المسجد الا في المسجد وبه نقول انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها عند افتتاح الوضوء
وذلك دليل السنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدا بذكر اسم الله فيه فهو ابتر واختلف
في ان التسمية يوتى بها قبل الاستنجا بالماء او بعده قال بعضهم قبله لانها سنة افتتاح الوضوء وقال بعضهم
بعده لان حال الاستنجا حال كشف العورة فلا يكون ذكر اسم الله في هذه الحال من باب التعظيم ومنها
غسل اليدين الى الرسغين قبل ادخالهما في الانا للمستيقظ من منامه وقال قوم انها فرض ثم اختلفوا فيما
بينهم فمنهم من قال انه فرض من نوم الليل والنهار ومنهم من قال من نوم الليل خاصة واحتجوا بما
روي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الانا حتى يغسلها ثلثا
لانه لا يدري اين باتت يده والنهي عن الغمس يدل على كون الغسل فرضا ولنا ان الغسل لو وجب لا يخلو
اما ان يكون من الحدث او من النجس لا سبيل للاول لانه لا يجب الغسل من الحدث الا مرة واحدة فلو اوجبنا
عليه غسل الوضوء عند استيقاظه من منامه مرة ومرة عند الوضوء لاوجبنا عليه الغسل عند الحدث
مرتين ولا سبيل الى الثاني لان النجس غير معلوم بل هو موهوم واليه اشار في الحديث حيث قال فانه لا يدري
باتت يده ومثله اشارة الى توهم النجاسة واحتمالها فيناسبه الندب الى الغسل والاستحباب لا
الايجاب لان الاصل هو الطهارة فلا تثبت النجاسة بالشك والاحتمال فكان الحديث محمولا على نهي الندب
لا التحريم واختلف المشايخ في وقت غسل اليدين انه قبل الاستنجا بالماء او بعده على ثلثة اقوال قال
بعضهم بعده وقال بعضهم قبله وبعده تكميلا للطهر ومنها الاستنجا بالماء لما روي عن جماعة من الصحابة
منهم علي ومعوية وبن عمر وحذيفة بن اليمان انهم كانوا يستنجون بالماء بعد الاستنجا بالاحجار حتى قال
ابن عمر فعلناه فوجدناه دوا وطهورا وعن الحسن البصري انه كان يامر الناس بالاستنجا بالماء بعد
الاحجار بالماء ويقول ان من كان قبلكم يبعر بعرا وانتم تثلطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء وهو كان من
الاداب في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وروت عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضا وغسل
مقعده ثلثا ولما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين سال رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن شانهم فقالوا انا نتبع الحجارة الماء ثم صار بعد عصره من السنن باجماع الصحابة
كالتراويح والسنة فيه ان يغسل بيساره لما روي انه قال صلى الله عليه وسلم اليمين للوجه واليسار
للمقعد ثم العدد في الاستنجا بالماء ليس بشي وانما المعتبر هو الانقا فان لم يكفه ثلث مرات يزيد
واذا كان الرجل موسوسا فلا ينبغي ان يزيد على السبع لان قطع الوسوسة واجب والسبع هو نهاية
العدد ورد به الشرع في الغسل في الجملة كما في حديث ولوغ الكلب ۞ واما كيفية الاستنجا فهو
ان يرخي نفسه ارخا تكميلا للتطهير وينبغي ان يبدا باصبع او اصبعين ثم بثلث اصابع لان الفـ

تندفع به

تندفع به ولا يجوز تنجيس الطاهر من غير ضرورة وينبغي ان يستنجي ببطون الاصابع لا برؤوسها كيلا يشبه ادخال
الاصبع في العورة وهذا في حق الرجل واما المراة فقال بعضهم تفعل مثل ما يفعل الرجل وقال بعضهم ينبغي
ان تستنجي برؤوس الاصابع لان تطهير فرجها الخارج في باب الحيض والنفاس والجنابة واجب وفي باب الوضو
سنة ولا يحصل ذلك الا برؤوس الاصابع ۞ واما الذي هو في ابتدا الوضو فمنها المضمضة والاستنشاق
وقال اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل هما فرضان في الوضو والغسل جميعا وقال الشافعي سنتان
فيهما جميعا فاصحاب الحديث احتجوا بمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليهما في الوضو والشافعي يقول
الامر بالغسل عن الجنابة يتعلق بالظاهر دون الباطن وداخل الانف والفم من الباطن ولنا ان الواجب في
الوضو غسل الاعضا الثلثة ومسح الراس وداخل الانف والفم ليس من جملتها اما ما سوى الوجه فظاهر
وكذا الوجه لانه اسم لما يواجه اليه بكل حال فلا يجب غسله بخلاف باب الجنابة لان الواجب هناك
تطهير البدن بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اي طهروا ابدانكم فيجب غسل ما يمكن غسله من غير
حرج ظاهرا كان او باطنا ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليهما دليل السنة دون الفرضية فانه كان
يواظب على سنن العبادات ۞ ومنها الترتيب في المضمضة والاستنشاق وهو تقديم المضمضة على الاستنشاق
لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يواظب على التقديم ومنها افراد كل واحد منهما بما على حدة وعند
الشافعي السنة الجمع بينهما بما واحد بان الما بكفه فيمضمض ويستنشق ببعضه واحتج بما روي
انه صلى الله عليه وسلم تمضمض واستنشق بكف واحد ولنا ان الذين حكوا وضوء رسول الله صلى الله
عليه وسلم اخذ لكل واحد منهما ما جديدا ولانهما عضوان منفردان فيفرد كل واحد منهما بما على
حدة كساير الاعضا وما رواه يحتمل انه تمضمض واستنشق بكف واحد ويحتمل انه فعل ذلك بما على حدة
فلا يكون حجة مع الاحتمال او يرد المحتمل الى المحكم وهو ما ذكرنا توفيقا بين الدليلين ومنها المضمضة
باليمين والاستنشاق باليمين وقال بعضهم المضمضة باليمين والاستنشاق باليسار لان الفم مطهرة والانف
مقذرة واليمين للاطهار واليسار للاقذار ولنا ما روي عن الحسن بن علي رضي الله عنهما انه استنثر
بيمينه فقال له معاوية جهلت السنة فقال له الحسن كيف والسنة خرجت من بيوتنا اما علمت ان النبي
صلى الله عليه وسلم اليمين للوجه واليسار للمقعد ومنها المبالغة في المضمضة والاستنشاق الا
في حال الصوم فيرفق لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للقيط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق
الا ان تكون صايما فارفق ولان المبالغة فيهما من باب التكميل فكانت مسنونة الا في حال الصوم
لما فيها من تعرض الصوم للفساد ومنها الترتيب في الوضو لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب ومواظبته
دليل السنة وهذا عندنا وعند الشافعي هو فرض وجه قوله ان الامر ان تعلق بالغسل والمسح في اية
الوضو بحرف الواو وانها للجمع المطلق يحتمل الترتيب على الترتيب بفعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث غسل
مرتبا فكان فعله بيانا لاحد المحتملين ولنا ان حرف الواو للجمع المطلق والجمع بصفة الترتيب جمع مقيد ولا
يجوز تقييد المطلق الا بدليل وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يمكن ان يحمل على موافقة الكتاب وهو انه انما
فعل ذلك لدخوله تحت الجمع المطلق لكن من حيث انه جمع لا من حيث انه مرتب وعلى هذا الوجه يكون عملا
بموافقة الكتاب كمن اعتق رقبة مومنة في كفارة اليمين او الظهار انه يجوز بالاجماع وذا لا ينبغي ان تكون
الرقبة المطلقة مرادة من النص لان جواز المومنة من حيث هي رقبة لا من حيث هي مومنة كذا هاهنا ولان
الامر بالوضو للتطهير لما ذكرنا في المسايل المتقدمة والتطهير لا يقف على الترتيب على ما مر ۞ ومنها الموالاة
وهي ان لا يشتغل المتوضي بين افعال الوضو بعمل ليس منه لانه عليه السلام هكذا كان يفعل وقيل في تفسير
الموالاة ان لا يمكث في اثنا الوضو مقدار ما يجف فيه العضو المغسول فان مكث تنقطع الموالاة وعند
مالك هي فرض وقيل هي احد قولي الشافعي والكلام في الطرفين على نحو ما ذكرنا في الترتيب فافهمه ۞ ومنها
التثليث في الغسل وهو ان يغسل اعضا الوضو ثلثا لما روي انه عليه السلام توضا مرة مرة وقال هذا

وضوا لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضا مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين
وتوضا ثلثا ثلثا وقال هذا وضوي ووضو الانبيا من قبلي فمن زاد او نقص فقد تعدي وظلم وفي رواية
فمن زاد او نقص فهو من المعتدين واختلف في تاويله فقال بعضهم زاد علي مواضع الوضو ونقص عن
مواضعه وقال بعضهم زاد علي ثلث مرات ولم ينو ابتدا الوضو ونقص عن الواحد والصحيح انه محمول
علي الاعتقاد دون نفس الفعل معناه فمن زاد علي الثلث او نقص ولم ير الثلاث سنة لانه لم ير سنة
النبي صلي الله عليه وسلم سنة فقد ابتدع فيلحقه الوعيد حتي لو زاد علي الثلاث او نقص وراي الثلاث سنة
لا يلحقه هذا الوعيد لان الزيادة علي الثلاث من باب الوضوء علي الوضو اذا نوا به وانه نور علي نور علي
لسان رسول الله صلي الله عليه وسلم وكذا جعل رسول الله صلي الله عليه وسلم الوضو مرتين سببا
لتضعيف الثواب فكان المراد منه الاعتقاد لا نفس الزيادة والنقصان والله الموفق ● ومنها البداة
باليمين في غسل اليدين والرجلين لان النبي صلي الله عليه وسلم كان التيامن في كل شي حتي التنعل
والترجل ومنها البداة فيه من روس الاصابع لان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان يفعل هكذا
ومنها تخليل الاصابع بعد ايصال الما الي ما بينها لقوله صلي الله عليه وسلم خللوا اصابعكم قبل ان تتخللها
نار جهنم وفي رواية خللوا اصابعكم لا تتخللها نار جهنم ولان التخليل من باب اكمال الفرض فكان
مسنونا فان كان في اصبعه خاتم فان كان واسعا فلا حاجة الي التحريك وان كان ضيقا فلا بد من
التحريك ليصل الما الي ما تحته ● ومنها الاستيعاب في مسح الراس وهو ان يمسحه كله لما روي عن عبد الله
ابن زايد ان النبي صلي الله عليه وسلم مسح راسه بيديه كلتيهما اقبل بهما وادبر وعند مالك
فرض وقد مر الكلام فيه ● ومنها البداية بالمسح من مقدم الراس وقال الحسن البصري السنة البداة
من الهامة فيضع يديه عليها ويمرهما الي مقدم الراس ثم يعيدهما الي القفا وهكذا روي هشام
عن محمد والصحيح قول العامة لما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم كان يبتدي بالمسح من مقدم
راسه ولان السنة في المغسولات البداة بالغسل من اول العضو فكذا في الممسوحات ومنها ان
يمسح راسه مرة واحدة والتثليث ثلث مرات بما واحد مكروه وهذا عندنا وعند الشافعي
السنة هي التثليث وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يمسح راسه ثلث مرات بما واحد فاحتج
الشافعي بما روي ان عثمان وعليا رضي الله عنهما حكيا وضو رسول الله صلي الله عليه وسلم
فغسلا ثلثا ومسحا بالراس ثلثا ولان هذا ركن اصلي في الوضو فيسن فيه التثليث قياسا علي
الركن الاخر وهو الغسل بخلاف المسح علي الخفين لانه ليس بركن اصلي بل ثبت رخصة ومبني الرخصة
علي الخفة ولنا ما روي عن معاذ رضي الله عنه انه قال رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم
توضا مرة مرة ورايته توضا مرتين ورايته ثلثا وما رايته مسح الا مرة واحدة وكذا روي انس بن
مالك انه علم الناس وضو رسول الله صلي الله عليه وسلم ومسح مرة واحدة واما حكاية عثمن وعلي
فالمشهور انهما مسحا مرة واحدة كذا ذكر ابو داود في سننه ان الصحيح حديث عثمان انه مسح راسه
واذنيه مرة واحدة وكذا روي عن علي انه توضا مرة واحدة في الكوفة بعد صلاة الفجر ومسح
راسه مرة واحدة ثم قال من سره ان ينظر الي وضو رسول الله صلي الله عليه وسلم فلينظر الي
وضوي هذا فلو ثبت ما رواه الشافعي فهو محمول علي انه فعله بما واحد وذلك سنة عندنا
في رواية الحسن عن ابي حنيفة ولان التثليث بالمياه الجديدة تقريب الي الغسل فكان مخلا باسم
المسح واعتبارا بالغسل فاسد من وجهين احدهما ان المسح بني علي التخفيف والتكرار من باب
التغليظ فلا يليق بالمسح بخلاف الغسل والثاني ان التكرار في الغسل مفيد لحصول زيادة نظافة
ووضاة لا تحصل بالمرة الواحدة ولا يحصل ذلك بتكرار المسح ومنها ان يمسح الاذنين ظاهرهما
وباطنهما بما الراس وقال الشافعي السنة ان ياخذ لكل واحد منهما ما جديدا وجه

انما

انهما عضوان منفردان وليسا من الراس حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان الراس منبت الشعر
ولا شعر عليهما واما الحكم فلان المسح عليهما لا ينوب عن مسح الراس ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه
ان رسول الله صلي الله عليه وسلم مسح اذنه بما مسح به راسه وروي عن انس بن مالك ان النبي
صلي الله عليه وسلم قال الاذنان من الراس ومعلوم ان ما اراد به بيان الخلقة بل بيان الحكم
الا انه لا ينوب المسح عليهما عن مسح الراس لان وجوب الراس ثبت بدليل مقطوع به وكون الاذنين
من الراس ثبت بخبر الواحد وانه يوجب العمل دون العلم فلو ناب مسحهما عن مسح لجعلنا هما عن مسح من
الراس قطعا وهذا لا يجوز وصار هذا كقول النبي صلي الله عليه وسلم الحطيم فالحديث يفيد كون
الحطيم من البيت حتي يطاف به كما يطاف بالبيت ثم لا يجوز ادا الصلاة اليه لان ادا الصلاة الي
الكعبة ثبت بدليل مقطوع به وكون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد والعمل بخبر الواحد انما يجب
اذا لم يتضمن ابطال العمل بدليل مقطوع به اما اذا تضمن فلا كذا هذا واما تخليل اللحية فعند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف سنة كذا ذكر محمد في كتاب الاثار لابي يوسف ما روي ان رسول الله صلي الله
عليه وسلم توضا وشبك اصابعه كانها اسنان المشط ولهما ان الذين حكوا وضو رسول الله صلي
الله عليه وسلم ما خللوا والحاكم حكاية حال فعله رسول الله صلي الله عليه وسلم اتفاقا لا بطريق المواظبة
فلا يدل علي السنة واما مسح الرقبة فقد اختلف المشايخ فيه قال ابو بكر الاعمش انه سنة وقال
ابو بكر الاسكاف انه اداب **فصل** واما اداب الوضو فمنها ان لا يستعين المتوضي بغيره علي
وضوئه لما روي عن ابي الميزر انه قال رايت عليا يستقي ما الوضو فبادرت استقي له فقال
مه يا با الجنوب فاني رايت عمر يستقي ما الوضو فبادرت استقي له فقال مه يا با الحسن فاني
رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يستقي ما الوضو فبادرت استقي له فقال مه يا عمر فاني لا اريد
ان يعينني علي صلاتي احد ومنها ان لا يسرف في الوضو ولا يقتر والادب فيما بين الاسراف
والتقتير اذ الحق بين الغلو والتقصير قال النبي صلي الله عليه وسلم خير الامور اوساطها ومنها
دلك اعضا الوضو خصوصا في الشتا لان الما يتجافي عن الاعضا ومنها ان يدعو عند كل فعل من افعال
الوضو بالدعوات الماثورة المعروفة وان يشرب فضل وضوئه قايما اذا لم يكن صايما ثم يستقبل
القبلة ويقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وبهلا الا انا عدة لوضوا خر
ويصلي ركعتين لان ذلك كما ورد في الاثار لانه فعله صلي الله عليه وسلم ولكن لم يواظب عليه وهذا
هو الفرق بين السنة والادب ان السنة ما واظب عليه النبي صلي الله عليه وسلم ولم يتركه الا مرة او مرتين
لمعني من المعاني والادب ما فعله مرة او مرتين ولم يواظب عليه **فصل** واما بيان ما ينقض الوضو
فالذي ينقضه الحدث والكلام في الحدث في الاصل في موضعين احدهما في بيان ماهيته والثاني
في بيان حكمه اما الاول فالحدث نوعان حقيقي وحكمي اما الحقيقي فقد اختلف فيه قال اصحابنا
الثلثة هو خروج النجس من الادمي الحي سوا كان من السبيلين الدبر والذكر وفرج المراة او من غير
السبيلين الجرح والقرح والانف والفم من الدم والقيح والرعاف والقي وسوا كان من السبيلين
معتادا كالبول والغايط والمني والمذي والودي ودم الحيض والنفاس او غير معتاد كدم الاستحاضة
وقال زفر ظهور النجس من الادمي الحي وقال مالك هو الخارج المعتاد من السبيل المعتاد فلم يجعل دم
الاستحاضة حدثا لكونه غير معتاد وقال الشافعي هو خروج شي من السبيلين فاما الخروج من غير
السبيلين فليس بحدث وهو احد قولي مالك اما قول مالك فهو مخالف للسنة وهي قوله عليه
السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلاة وقوله عليه السلام للمستحاضة توضي وصلي وان
قطر الدم علي الحصير وقوله توضي فانه عرق دم انفجر ولان المعني الذي يقتضي كون الخروج من
السبيلين حدثا لا يوجب الفصل بين المعتاد وغير المعتاد فالفصل يكون تحكما علي الدليل

واما الكلام مع الشافعي فهو احتج بما روي عن رسول الله عليه وسلم انه قا فغسل فمه فقيل الا تتوضا
وضوك للصلاة فقال هكذا الوضو من القي وعن عمر انه لما طعن كان يصلي والدم يسيل منه ولان
خروج النجس من البدن زوال النجس من البدن فكيف يوجب تنجيس البدن مع انه لا نجس على اعضا
الوضو حقيقة وهذا هو القياس في السبيلين الا ان الحكم هناك بالنص غير معقول المعنى فيقتصر
على مورد النص ولنا ما روي ابو امامة الباهلي انه قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فغرفت له غرفة فاكلها فجا المؤذن فقال الوضو يا رسول الله فقال انما علينا الوضو مما يخرج
ليس مما يدخل علق الحكم على ما يخرج او بمطلق الخارج من غير اعتبار المخرج الا ان خروج الطاهر ليس
بمراد وروي عن عايشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قا او رعف في صلوته
فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم والحديث حجة على الشافعي في فصلين في وجوب
الوضو بخروج النجس من غير السبيلين وفي جواز البنا عند سبق الحدث في الصلاة وروي انه
قال لفاطمة بنت حبيش توضاي فانه دم عرق انفجر امر بالوضو وعلل بانفجار العرق فثبت انه
معلق على الخارج لا على المخرج وعن تميم الداري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الوضو من
دم سايل والاخبار في هذا الباب وردت مورد الاستفاضة حتى روي عن عشرة
من الصحابة انهم قالوا مثل مذهبنا وهو عمر وعثمان وعلي وبن مسعود وبن عباس وبن عمر وثوبان
وابو الدردا وقيل في التاسع والعاشر انهما زيد بن ثابت وابو موسى الاشعري رضي الله عنهم
وهولا فقها الصحابة متبع لهم في فتواهم فيجب تقليدهم وقيل انه مذهب العشرة المبشرين بالجنة
ولان الخروج من السبيلين انما كان حدثا لانه يوجب تنجيس ظاهر البدن ضرورة تنجيس موضع الاصابة
فتزول الطهارة ضرورة اذ الطهارة والنجاسة ضدان فلا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد
ومتى زالت الطهارة عن ظاهر البدن خرج من ان يكون اهلا للصلاة التي هي مناجاة الله تعالى فيجب
تطهيره بالما ليصير اهلا لها وما رواه الشافعي يحتمل انه قا اقل من ملا الفم وكذا الوضو يحتمل غسل
الفم فلا يكون حجة مع الاحتمال او نحمله على ما قلنا توفيقا بين الدلايل واما حديث عمر فليس فيه
انه كان يصلي بعد الطعن من غير تجديد الوضو بل يحتمل انه توضا بعد الطعن مع سيلان الدم وصلى
به وبه نقول كما في المستحاضة وقوله ان خروج النجس زوال النجس فكيف يوجب تنجيسه مسلم
انه يزول به شي من نجاسة الباطن لكن يتنجس به الظاهر لان القدر الذي زال اليه اوجب زوال
الطهارة عنه والبدن في حكم الطهارة والنجاسة لا تتجزى والعزيمة هي غسل كل البدن الا انه
اقيم غسل اعضا الوضو مقام غسل كل البدن رخصة وتيسيرا ودفعا للحرج وبه يتبين
ان الحكم في الاصل معقول فيتعدى الى الفرع وقوله لا نجاسة على اعضا الوضو حقيقة ممنوع
بل عليها نجاسة حقيقية معنوية وان كان الحس لا يدركها وهي نجاسة الحدث على ما عرف في
الخلافيات واذا عرفنا ماهية خرج عليه مسايل فنقول اذا ظهر شي من البول والغايط على راس
المخرج انتقضت الطهارة لوجود الحدث وهو خروج النجس وهو انتقاله من الباطن الى الظاهر
لان راس المخرج عضو ظاهر وانما انتقلت النجاسة اليه من عضو اخر فان موضع البول المثانة وموضع
الغايط موضع في البطن يقال له قولون وسوا كان الخارج قليلا او كثيرا سال عن راس المخرج
او لم يسل لما قلنا وكذا المني والودي والمذي ودم الحيض والنفاس والاستحاضة لما نذكر ان
شا الله تعالى وكذا خروج الولد والدودة والحصاة واللحم وعود الحقنة بعد غيبوبتها لان
هذه الاشيا وان كانت طاهرة في نفسها ولكنها لا تخلوا عن قليل نجس يخرج عليها او معها والقليل
من السبيل خارج لما بينا وكذا الريح الخارجة من الدبر لان الريح وان كانت جسما طاهرا في
ولكنه لا يخلو عن قليل نجس معها يقوم لانبعاثه من محل الانجاس وروي عن رسول الله صل

عليه وسلم

عليه وسلم انه قال يأتي الشيطان احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت احدثت فلا ينصرف
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا واما الريح الخارجة من قبل المراة وذكر الرجل فلم يذكر حكمها في ظاهر
الرواية وروي عن محمد ان فيها الوضو وذكر الكرخي ان لا وضو فيها الا ان تكون المراة مفضاة فيخرج
منها ريح منتنة فيستحب لها الوضو وجه رواية محمد ان كل واحد منهما مسلك النجاسة كالدبر
فكانت الريح الخارجة منهما كالخارجة من الدبر فيكون حدثا وجه ما ذكر الكرخي ان الريح ليست
بحدث في نفسها لانها طاهرة وخروج الطاهر لا يوجب انتقاض الطهارة وانما انتقاض الطهارة انما
تخرج بخروجها من اجزا النجاسة وموضع الوطي من فرج المراة ليس بمسلك البول فالخارج لا يكون
نجسا بمجاورة النجس واذا كانت مفضاة فقد صار مسلكاها مسلك البول والوطي مسلكا واحدا
يحتمل ان الريح خرجت من مسلك البول فيستحب لها الوضو ولا يجب لان الطهارة الثابتة بيقين
لا يحكم بزوالها بالشك وقيل ان خروج الريح من الذكر لا يتصور وانما هو اختلاج فيظنه الناس
ريحا هذا اذا كان الخروج من السبيلين فاما اذا كان من غير السبيلين فظهر الدم على راس الجرح
لم يسل لم يكن حدثا عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر يكون حدثا سال او لم يسل بنا على ما ذكرنا
ان الحدث الحكمي الحقيقي عنده هو ظهور النجس من الادمي الحي وقد وجد وجه قوله ان ظهور
النجس اعتبر حدثا في السبيلين سال عن راس المخرج او لم يسل فكذا في غير السبيلين ولنا
ان الظهور ما اعتبر حدثا في موضع ما وانما انتقضت الطهارة في السبيلين اذا ظهرت النجاسة
على راس المخرج لا بالظهور بل بالخروج وهو الانتقال من الباطن الى الظاهر على ما بينا كذا هذا
وهذا لان الدم اذا لم يسل كان في محله لان البدن محل الدم والرطوبات الا انه كان مستترا
بالجلدة وانشقاقها يوجب زوال السترة لا زوال الدم عن محله ولا حكم للنجس ما دام في
محله الا ترى انه تجوز الصلاة معها في الباطن من الانجاس فاذا سال عن راس الجرح فقد انتقل
عن محله فيعطى له حكم النجاسة في السبيلين وجد الانتقال لما ذكرنا وعلى هذا خروج القي
ملا الفم انه يكون حدثا وان كان من ملء الفم لا يكون حدثا وعند زفر يكون حدثا قل او
كثر ووجه البنا على هذا الاصل ان الفم له حكم الظاهر عنده بدليل ان الصايم اذا تمضمض
لا يفسد صومه واذا وصل القي اليه فقد ظهر النجس من الادمي فيكون حدثا وانا نقول له مع الظاهر
حكم الظاهر كما ذكر زفر وله مع الباطن حكم الباطن بدليل ان الصايم اذا ابتلع ريقه لا يفسد
صومه فلا يكون الخروج الى الفم حدثا الا انه انتقال من بعض الباطن الى البعض وانما الحدث
هو الخروج من الفم لانه انتقال من الباطن الى الظاهر والخروج لا يتحقق في القليل لانه يمكن رده
وامساكه فلا يخرج بقوة نفسه لا بالاخراج فلا يوجد السيلان ويتحقق في الكثير لانه لا يمكن رده
وامساكه فكان خارجا بقوة نفسه لا بالاخراج فيوجد السيلان ثم نتكلم في المسلة ابتدا فحجة
زفر ما روي انه عليه السلام قال القلس حدث من غير فصل بين القليل والكثير ولان الحدث
اسم لخروج النجس وقد وجد لان القليل خارج نجس كالكثير فيستوي فيه القليل والكثير كالخارج
من السبيلين ولنا ما روي عن علي موقوفا ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم انه عد الاحداث
جملة وقال او دسعة تملا الفم ولو كان القليل حدثا لذكره عند ذكر الاحداث كلها واما
الحديث فالمراد منه القي ملا الفم لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو القي ملا الفم او نحمل على
هذا توفيقا بين الحديثين صيانة لهما عن التناقض وقوله وجد خروج النجس في القليل
ان سلمنا ذلك ففي قليل القي ضرورة لان الانسان لا يخلوا عنه ضرورة خصوصا في حال الامتلا
ومن صاحب السعال فلو جعل الحدث حدثا لوقع الناس في الحرج والله تعالى ما جعل علينا في
الدين من حرج ولا ضرورة في القليل من السبيلين ولم يذكر في ظاهر الرواية تفسير ملا الفم

وقال ابو علي الدقاق وهو ان يمنعه من الكلام وعن الحسن بن زياد وهو ان يعجز عن امساكه
ورده وعليه اعتمد الشيخ ابو منصور وهو الصحيح لان ما قدر علي امساكه ورده فخروجه لا يكون
بقوة نفسه بل بالاخراج فلا يكون سايلا وما عجز عن امساكه ورده فخروجه يكون بقوة نفسه فيكون
سايلا والحكم يتعلق بالسيلان ولو قا اقل من ملا الفم مرارا واهل جمع ويعتبر حدثا لم يذكر في ظاهر
الرواية وروي عن ابي يوسف انه ان كان في مجلس واحد يجمع وروي عن محمد انه ان كان من غثيان
واحد يجمع والا فلا وقال ابو علي الدقاق كيف ما كان وجه قول ابي يوسف ان المجلس جعل في الشرع
اعتبار المكان واعتبار الغثيان احتيا والسبب جامعا الاشيا متفرقة كما في باب البيع وسجدة
التلاوة ونحو ذلك وقول محمد اظهر لان اعتبار المجلس اعتبار المكان واعتبار الغثيان اعتبار
السبب والموجود يضاف الي السبب لا الي المكان • ولو سال الدم الي ما لان من الانف او الي صماخ
الاذن يكون حدثا لوجود خروج النجس وهو انتقال الدم من الباطن الي الظاهر وروي عن محمد في
رجل اقلف خرج المذي او البول الي قلفته فعليه الوضو وصار بمنزلة المراة اذا خرج البول
والمذي من فرجها ولم يظهر ولو حشا الرجل احليله بقطنة فابتل الجانب الاخر منها لم ينتقض وضوه
منها لعدم الخروج وان نفذت البلة الي الجانب الاخر ينظر ان كانت القطنة عالية او محاذية
لراس الاحليل ينتقض وضوه لتحقق الخروج وان كانت متسفلة لم ينتقض لان الخروج لم يتحقق
ولو حشت المراة فرجها بقطنة فان وضعتها في الفرج الخارج فابتل الجانب الداخل من القطنة
لم يكن حدثا لعدم الخروج وان نفذت البلة الي الجانب الخارج فان كانت القطنة عالية او محاذية
لجانب الفرج كان حدثا لوجود الخروج وان كانت متسفلة لم يكن حدثا لعدم الخروج وهذا كله ما
لم تسقط القطنة فان سقطت فهو حدث وحيض في المراة سوا ابتل الجانب الخارج او الداخل
لوجود الخروج ولو كان في انفه قرح فسال الدم عن راس القرح يكون حدثا وان لم يخرج
من المنخر لوجود السيلان عن محله • ولو بزق فخرج معه الدم ان كانت الغلبة للبزاق لا يكون
حدثا لانه ما خرج بقوة نفسه وان كانت الغلبة للدم يكون حدثا لان الغالب اذا كان هو البزاق
لم يكن الدم سايلا واذا كان الغالب هو الدم كان الظاهر خروجه بقوة نفسه فكان سايلا فان
كان سوا فالقياس ان لا يكون حدثا وفي الاستحسان يكون حدثا وجه القياس انهما اذا استويا
احتمل ان الدم خرج بقوة نفسه واحتمل انه بقوة البزاق فلا يجعل حدثا بالشك وللاستحسان وجهان
احدهما انهما اذا استويا تعارضا فلا يمكن ان يجعل احدهما تبعا للاخر فيعطي كل واحد منهما حكم
نفسه فلا يكون سايلا والثاني ان الاحتياط عند الاشتباه واجب وذلك فيما قلنا ولو ظهر الدم علي راس
الجرح فمسحه مرارا فان كان بحال لو تركه لسال يكون حدثا والا فلا لان الحكم متعلق بالسيلان
ولو القي عليه الرماد او التراب فتشرب فيه او ربط رباطا فابتل الرباط ونفذ قالوا يكون حدثا
لانه سايل وكذا لو كان الرباط ذا طاقين فنفذ الي احدهما لما قلنا • ولو سقطت الدودة او اللحم
من القرح لم يكن حدثا ولو سقطت من السبيل يكون حدثا والفرق ان الدودة الخارجة من السبيل
نجسة في نفسها لتولدها من الانجاس وقد خرجت بنفسها وخروج النجس بنفسه حدث بخلاف الخارجة
من القرح لانها طاهرة في نفسها لانها متولدة من اللحم واللحم طاهر وانما النجس ما عليها من الرطوبات
وتلك الرطوبات خرجت بالدابة لا بنفسها فلم يوجد خروج النجس فلا يكون حدثا لانه ما خرج بنفسه
وكذا لو عض علي شي فخرج الدم علي اسنانه لما قلنا ولو سعط في انفه ووصل السعوط الي راسه
ثم رجع الي انفه او الي اذنه لا يكون حدثا لان الراس ليس موضع الانجاس ولو عاد الي الفم ذكر الكرخي
انه لا يكون حدثا لما قلنا وروي علي بن الجعد عن ابي يوسف ان حكمه حكم القي لان ما وصل
لا يخرج من الفم الا بعد نزوله من الجوف ولو قا بلغما لم يكن حدثا في قول ابي حنيفة ومحمد

ابي يوسف

ابي يوسف يكون حدثا من مشايخنا من قال لا خلاف في المسالة لان جواب ابي يوسف في الصاعد من الجوف
وهو حدث عند الكل وجوابهما في المنحدر من الراس وهو ليس بحدث وفي الصاعد من المعدة اختلاف
وجه قول ابي يوسف انه نجس باختلاطه بالنجاسات لان المعدة معدن النجاسات فيكون حدثا كما لو
قا ماء ولهما انه شي صقيل لا يلتصق به شي من النجاسات فكان طاهرا علي ان الناس من لدن رسول
الله صلي الله عليه وسلم اعتادوا اخذ البلغم باطراف ارديتهم واكمامهم من غير نكير فكان اجماعا
منهم علي طهارته وذكر الشيخ ابو منصور انه لا خلاف في المسالة في الحقيقة لان جواب ابي يوسف في الصاعد
من المعدة وانه حدث بالاجماع لانه نجس وجوابهما في الصاعد من حواشي الحلق واطراف الرية لانه
وانه ليس بحدث بالاجماع لانه طاهر فانه ينظر ان كان صافيا غير مخلوط بشي من الطعام وغيره تبين انه
لم يصعد من المعدة فلا يكون نجسا فلا يكون حدثا وان كان مخلوطا بشي من ذلك تبين انه صعد منها
فكان حدثا فيكون نجسا حدثا هذا هو الصحيح واما اذا قا دما لم يذكر في ظاهر الرواية وذكر المعلي
عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يكون حدثا قليلا كان او كثيرا جامدا او مايعا وروي الحسن
ابن زياد ان كان مايعا ينقض قل او كثر وان كان جامدا لا ينقض ما لم يملا الفم وروي ابن رستم
عن محمد انه لا يكون حدثا ما لم يملا الفم كيف ما كان بعض مشايخنا صحح رواية محمد وحمل رواية
الحسن والمعلي في القليل المايع علي الرجوع وعليه اعتماد شيخنا رحمه الله لانه الموافق لرواية اصحابنا
في الجامع الصغير من غير خلاف فانه قال واذا قلس اقل من ملء فيه لم ينقض الوضو من غير فصل بين
الدم وغيره وعامة مشايخنا صححوا الخلاف وصححوا قولهما لان القياس في القليل من ساير انواع القي
ان يكون حدثا لوجود الحقيقة الخروج حقيقة وهو الانتقال من الباطن الي الظاهر لان الفم له حكم
الظاهر علي الاطلاق وانما سقط اعتبار القليل لاجل الحرج لانه يكثر وجوده ولا حرج في اعتبار القليل
من الدم لانه لا يغلب وجوده بل يندر فبقي علي اصل القياس والله اعلم هذا الذي ذكرنا حكم الاصحا
واما صاحب الاعذار كصاحب كالمستحاضة وصاحب الجرح السايل والمبطون ومن به رعاف
دايم او ريح ونحو ذلك ممن لا يمضي عليه وقت صلاة الا ويوجد ابتلي به من الحدث فيه فخروج
النجس من هو لا يكون حدثا في الحال ما دام وقت الصلاة قايما حتي ان المستحاضة لو توضات
في اول الوقت فلها ان تصلي ما شات من النوافل والفرايض ما لم يخرج الوقت وان دام السيلان
وهذا عندنا وعند الشافعي ان كان العذر من احد السبيلين كالاستحاضة وسلس البول
وخروج الريح يتوضا لكل فرض ويصلي ما شا من النوافل وقال مالك في احد قوليه يتوضا
لكل صلاة واحتجا بما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال المستحاضة تتوضا لكل صلاة
فمالك عمل بمطلق اسم الصلاة والشافعي قيده بالفرض لانه الصلاة المعهودة ولان طهارة
المستحاضة طهارة ضرورية لانه قارنها ما ينافيها او طري عليها والشي لا يوجد ولا يبقي مع المنافي
الا انه لم يظهر حكم المنافي لضرورة الحاجة الي الاداء والضرورة الي الاداء فرض الوقت فاذا
فرغ من الاداء ارتفعت الضرورة فظهر حكم المنافي والنوافل اتباع الفرايض لانها شرعت لتكميل
الفرايض جبرا للنقصان المتمكن فيها فكانت ملحقة باجزايها والطهارة الواقعة لصلاة واقعة
لها بجميع اجزايها بخلاف فرض اخر لانه ليس بتبع بل هو اصل بنفسه ولنا ما روي ابو حنيفة
رحمه الله باسناده عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال المستحاضة تتوضا لوقت كل صلاة
وهذا نص في الباب ولان العزيمة شغل كل الوقت بالادا شكرا للنعمة بقدر الممكن واحرازا
للثواب علي الكمال الا انه جوز ترك شغل بعض الوقت بالادا رخصة وتيسيرا فضلا من الله
ورحمة تمكينا من استدراك الفايت بالقضا والقيام بمصالح القوام وجعل ذلك شغلا
لجميع الوقت حكما فصار وقت الادا حكما بمنزلة الادا فعلا شرعا فما دام الادا مبق للطهارة

فكذلك الوقت القايم مقامه وما رواه الشافعي فهو حجة عليه لان مطلق الصلاة ينصرف الي المعهود
اذ المطلق ينصرف الي المعهود المتعارف كما في قوله صلى الله عليه وسلم الصلاة عماد الدين وما
روي انه عليه السلام صلى صلوات بوضو واحد ونحو ذلك والصلوات المعهودة هي الصلوات
الخمس في اليوم والليلة فكانه قال المستحاضة تتوضا في اليوم والليلة خمس مرات فلو اوجبنا عليها
الوضو لكل صلاة او لكل فرض نقضي لزاد على الخمس بكثير وهذا خلاف النص لان الصلاة تذكر على ارادة
وقتها قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث التيمم اينما ادركتني الصلاة تيممت وصليت والمدرك
هو الوقت دون الصلاة التي هي فعله وقال عليه السلام ان للصلاة اولا واخرا اي لوقت الصلاة
ويقال ايتك لصلاة الظهر اي لوقتها فجاز ان يذكر الصلاة ويراد بها وقتها ولا يجوز ان يذكر الوقت
ويراد به الصلاة فيحمل المحتمل على المحكم توفيقا بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض وانما تبقى طهارة
صاحب العذر في الوقت اذا لم يحدث حدثا اخر فاما اذا احدث حدثا اخر فلا تبقى لان الضرورة من
الدم السايل لا في غيره فكان هو في غيره كالصحيح فيلزمه الوضو وكذلك اذا توضا للحدث اولا ثم سال
الدم فعليه الوضو لان ذلك الوضو لم يقع لعدم العذر فكان عدما في حقه وكذا اذا سال الدم
من احد منخريه فتوضا ثم سال من المنخر الاخر فعليه الوضو لان هذا حدث جديد لم يكن موجودا
وقت الطهارة فلم تقع الطهارة له فكان هو والبول والغايط سوا فاما اذا سال منهما جميعا فتوضا
ثم انقطع احدهما فهو على وضوءه ما بقي الوقت لان طهارته حصلت لهما جميعا والطهارة متى
وقعت لعذر لا يضرها السيلان ما بقي الوقت فبقي هو صاحب عذر بالمنخر الاخر وعلى هذا حكم
صاحب القروح اذا كان البعض سايلا فانقطع ثم سال من اخر او كان سايلا فانقطع السيلان
عن البعض ثم اختلف اصحابنا في طهارة المستحاضة انها انتقض عند خروج الوقت ام عند خروجه
دخوله ام عند ايهما كان قال ابو حنيفة ومحمد تنتقض عند خروج الوقت لا غير وقال زفر
عند دخوله لا غير وقال ابو يوسف عند ايهما كان وثمرة الخلاف لا تظهر الا في موضعين احدهما
ان يوجد الخروج بلا دخول كما اذا توضات في وقت الفجر ثم طلعت الشمس فان طهارته تنتقض
عند اصحابنا الثلثة لوجود الخروج وعند زفر لا تنتقض لعدم الدخول والثاني ان يوجد
الدخول بلا خروج كما اذا توضات قبل الزوال ثم زالت الشمس فان طهارتها لا تنتقض عند ابي
حنيفة ومحمد لعدم الخروج وعند ابي يوسف وزفر تنتقض لوجود الدخول وجه قول زفر
ان سقوط اعتبار المنافي لقيام الضرورة ولا ضرورة قبل دخول الوقت فلا يسقط ويحتج ابو يوسف
في جانب الدخول ويقول في جانب الخروج كما لا ضرورة الي اسقاط اعتبار المنافي قبل الدخول لا
ضرورة اليه بعد الخروج فيظهر حكم المنافي ولابي حنيفة ومحمد ما ذكرنا ان وقت الادا شرعا
اقيم مقام وقت الادا شرعا حتى يمكنه شغل جميع الوقت بالادا وهذه الحاجة تنعدم بخروج
الوقت فيسقط فيظهر حكم الحدث ومشايخنا اداروا الخلاف على الخروج والدخول
فقالوا تنتقض طهارتها بخروج الوقت او بدخوله لتيسير الحفظ على المتعلمين لا ان للخروج او للدخول
تاثيرا في انتقاض الطهارة وانما المدار على ما ذكرنا ولو توضا صاحب العذر بعد طلوع الشمس
لصلاة العيد او لصلاة الضحى وصلى هل يجوز له ان يصلي صلاة الظهر بتلك الطهارة اما على قول
ابي يوسف وزفر فلا يشكل انه لا يجوز لوجود الدخول واما على قول ابي حنيفة ومحمد فقد
اختلف المشايخ قال بعضهم لا يجوز لان هذه طهارة وقعت لصلاة مقصودة فتنتقض بخروج
وقتها وقال بعضهم يجوز لان هذه الطهارة انما صحت للظهر لحاجته الى تقديم الطهارة على وقت
الظهر على ما مر فيصح بها اداء صلاة العيد والضحى والنفل كما اذا توضا للظهر قبل الوقت ثم دخل
الوقت انه يجوز له ان يودي بها صلاة اخرى في الوقت كذا هذا ولو توضا لصلاة الظهر وصلى

ثم توضا

ثم توضا وضوا اخر في وقت الظهر للعصر ودخل وقت العصر هل يجوز له ان يصلي العصر بتلك الطهارة
على قولهما اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز لان طهارته قد صحت لجميع وقت الظهر فتبقى ما
بقي الوقت فلا تصح الطهارة الثانية مع قيام الاولى بل هي تكرار للاولى فالتحقت الثانية بالعدم فتنتقض
الاولى بخروج الوقت وقال بعضهم يجوز لانه لا يحتاج الي تقديم الطهارة على وقت العصر حتى
يشغل جميع الوقت بالادا والطهارة بالواقعة لصلاة الظهر عدم في حق صلاة العصر وانما تنتقض
وقت الظهر طهارة الظهر لا طهارة العصر ولو توضات مستحاضة ودمها سايل او سال بعد الوضو
قبل خروج الوقت وهي في الصلاة فعليها تستقبل لان طهارتها تنتقض لخروج الوقت لما بينا
فاذا خرج الوقت قبل فراغها من الصلاة انتقضت طهارتها فتنتقض صلاتها فلا تبني لانها
صارت محدثة عند خروج الوقت من حين درور الدم كالمتيمم اذا وجد الما قبل فراغه من صلاته
ولو توضات والدم منقطع وخرج الوقت وهي في خلال الصلاة قبل سيلان الدم ثم سال
توضات وبنت لان هذا حدث لاحق وليس بسابق لان طهارتها كانت صحت لعدم ما ينافيها وقت
حصولها وقد حصل الحدث للحال مقتصرا غير موجب ارتفاع الطهارة من الاصل ولو توضات
والدم سايل ثم انقطع ثم صلت وهو منقطع حتى خرج الوقت ودخل وقت صلاة اخرى ثم سال
عادت الصلاة الاولى لان الدم لما انقطع ولم يسل حتى خرج الوقت لم تكن تلك الطهارة طهارة
عذر في حقها لعدم العذر فتبين انها صلت بلا طهارة واصل هذه المسايل في الجامع الكبير هذا الذي
ذكرنا حكم حدث صاحب العذر واما حكم نجاسة ثوبه فنقول اذا اصاب ثوبه من ذلك اكثر
من قدر الدرهم يجب غسله اذا كان الغسل مفيدا بان كان لا يصيبه مرة بعد اخرى حتى لو
لم يغسل وصلى لا يجوز وان لم يكن مفيدا لا يجب ما دام العذر قايما وهو اختيار مشايخنا وكان
محمد بن مقاتل الرازي يقول يجب غسله في وقت كل صلاة قياسا على الوضو والصحيح قول مشايخنا
لان حكم الحدث عرفناه بالنص ونجاسة الثوب ليس في معناه الا ترى ان القليل منها عفو فلا يلحق
به وأما الحدث الحكمي فنوعان ايضا احدهما ان يوجد امر ان يكون سببا لخروج النجس
الحقيقي فاما غالبا فيقام السبب مقام المسبب احتياطا والثاني ان لا يوجد من ذلك لكنه جعل
حدثا شرعا تعبدا محضا اما الاول فانواع منها المباشرة الفاحشة وهو ان يباشر الرجل
امراته وانتشر لها وليس بينهما حايل ولم ير بللا فعند ابي حنيفة وابي يوسف يكون حدثا
استحسانا والقياس ان لا يكون حدثا وهو قول محمد وهل يشترط ملاقاة الفرجين ايضا وجه
القياس ان السبب انما يقام السبب مقام المسبب في موضع لا يمكن الوقوف على المسبب من غير
حرج والوقوف على المسبب هاهنا ممكن بلا حرج لان الحال حال يقظة فيمكن الوقوف على الحقيقة
فلا حاجة الي اقامة السبب مقامها وجه الاستحسان ان ابا اليسر بايع للغسل سال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال اني اصبت من امراتي كل شي الا الجماع فقال عليه السلام
توضا وصل ركعتين ولان المباشرة على هذه الصفة التي ذكرنا لا تخلو عن خروج المذي عادة
الا انه يحتمل ان نشف لحرارة البدن فلم يقف عليه او غفل عن نفسه لغلبة الشبق فكانت
سببا مفضيا الي الخروج واقامة السبب مقام المسبب طريقة معهودة في الشريعة
خصوصا في امر يحتاط فيه كما يقام المس مقام الوطي في حق ثبوت حرمة المصاهرة بل يقام نفس
النكاح مقامه ويقام نوم المضطجع مقام الحدث ونحو ذلك كذا هنا ولو لمس امراته بشهوة
او غير شهوة وجهها او ساير اعضايها من غير حايل ولم ينتشر لها لا ينتقض وضوءه عند عامة
العلما وقال مالك ان كان المس عن شهوة يكون حدثا وان كان لا عن شهوة بان كانت صغيرة
لا تشتهي او كان ذات رحم محرم لا يكون حدثا وهو قول الشافعي وفي قول يكون حدثا كيف ما كان

بشهوة او غير شهوة وهل تنتقض طهارة المراة الملموسة لا شك انها لا تنتقض عندنا وللشافعي فيه
احتجا بقوله تعالى او لامستم النسا والملامسة مفاعلة من اللمس واللمس والمس واحد لغة قال الله
تعالى وانا لمسنا السما وحقيقة اللمس للمس باليد والجماع مجازا وهو حقيقة لهما جميعا وانما اختلف
الة المس فكان الاسم حقيقة لهما لوجود معنى الاسم فيهما فقد جعل الله تعالى المس حدثا حيث
اوجب به احدى الطهارتين وهي التيمم ولنا ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها سيلت عن هذه
الحادثة فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل بعض نسايه ثم يخرج الى الصلاة ولا
يتوضا ولان المس ليس بحدث بنفسه ولا سبب لوجود الحدث غالبا فاشبه مس الرجل الرجل
والمراة المراة ولان احد الزوجين صاحبه مما يكثر وجوده فلو جعل حدثا لوقع الناس في الحرج واما
الاية فقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد به الجماع وهو ترجمان القران وذكر ابن السكيت
في اصلاح المنطق ان اللمس اذا قرن بالجماع يراد به الوطي فتقول العرب لمست المراة اي جامعتها
على ان اللمس يحتمل الجماع اما حقيقة واما مجازا فيحمل عليه توفيقا بين الدلايل • ولو مس ذكره
بباطن كفه لا ينتقض وضوءه عندنا وعند الشافعي ينتقض احتج بما روت بسرة بنت صفوان
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من مس ذكره فليتوضا ولنا ما روي عن عمر وعلي وابن مسعود
وابن عباس وزيد بن ثابت وعمران بن الحصين وحذيفة بن اليمان وابي الدردا وابي هريرة
انهم لم يجعلوا مس الذكر حدثا حتى قال علي لا ابالي مسسته او ارنبة انفي وقال بعضهم للراوي ان كان
نجسا فاقطعه ولانه ليس بحدث بنفسه ولا سبب لوجود الحدث غالبا فاشبه مس الانف ولان
مس الانسان ذكره مما يغلب وجوده فلو جعل حدثا يودي الى الحرج وما رواه فقد قيل انه ليس
بثابت لوجوه احدها انه مخالف لاجماع الصحابة وهو ما قلنا والثاني ان هذه الحادثة وقعت في
زمن مروان بن الحكم فشاور من بقي من الصحابة فقالوا لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
امراة لا ندري اصدقت ام كذبت والثالث انه خبر واحد فيما تعم به البلوى فلو ثبت لاشتهر
فلو ثبت فهو محمول على غسل اليدين لان الصحابة كانوا يستنجون بالاحجار دون الما فاذا مسوه
بايديهم كانت تتلوث خصوصا ايام الصيف فامر بالغسل لهذا والله اعلم • ومنها الاغما والجنون
والسكر الذي لا يستر العقل اما الاغما فلانه في استرخا المفاصل واسترخا الوكا فوق النوم مضطجعا
وذلك حدث فهذا اولى واما الجنون فلان المبتلى به يحدث حدثا ولا يشعر به فاقيم السبب
مقام العلة والسكر الذي يستر العقل في معنى الجنون في عدم التمييز وقد انضاف اليه استرخا
المفاصل ولا فرق في حق هولا بين الاضطجاع والقيام لان ما ذكرنا من المعنى لا يوجب الفصل
بين حال وحال • ومنها النوم مضطجعا في الصلاة وفي غيرها بلا خلاف بين الفقها وحكي عن
النظام انه ليس بحدث ولا عبرة بخلافه لمخالفة الاجماع وخروجه عن اهل الاجتهاد والدليل
عليه ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم نام في صلاته حتى غط ونفخ ثم قال
لا وضوء على من نام قايما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا استرخت
مفاصله نص على الحكم وعلل باسترخا المفاصل وكذا النوم متوركا بان نام على احد وركيه لان
مقعده يكون متجافيا عن الارض فكان في معنى النوم مضطجعا في كونه سببا لوجود الحدث
بواسطة استرخا المفاصل وزوال مسكة اليقظة • فاما النوم في غيرها بين الحالتين
فان كان في الصلاة لا يكون حدثا سوا غلبه النوم او تعمد في ظاهر الرواية وروي عن ابي
يوسف انه قال سالت ابا حنيفة عن النوم في الصلاة فقال لا ينقض الوضوء ولا ادري
سالته عن العمد او عن الغلبة وعندي انه ان نام متعمدا ينتقض وضوءه وعند الشافعي
حدث على كل حال الا اذا كان قاعدا مستقرا على الارض فله فيه قولان احتج بما روي عنه

ابن عسال

الم ابن عسال المرادي انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يامرنا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام
ولياليها اذا كنا سفرا الا من جنابة لكن من بول او غايط او نوم فقد جعل النوم حدثا على الاطلاق
وروي عنه عليه السلام انه قال العينان وكا السه فاذا نامت العينان استطلق
الوكا اشار الى كون النوم حدثا حيث جعله علة استطلاق الوكا ولنا ما روينا عن ابن عباس عن النبي
صلى الله عليه وسلم حين نفى الوضو في النوم في غير حال الاضطجاع واثبته فيها بعلة استرخا المفاصل
وزوال مسكة اليقظة ولم يوجد في هذه الاحوال لان الاستمساك فيها باق الا ترى انه لم يسقط وفي
المشهور من الاخبار انه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله به ملايكته
فيقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في طاعتي ولو كان النوم حدثا لما كان جسده
في طاعة الله تعالى ولا حجة له فيما روي لان مطلق النوم ينصرف الى المعتاد المتعارف وهو
نوم المضطجع وكذا استطلاق البطن به يتحقق لا بكل نوم وجه رواية ابي يوسف ان القياس
في النوم حالة القيام والركوع والسجود ان يكون حدثا لكونه سببا لوجود الحدث الا انا
تركنا القياس في حالة الغلبة لضرورة التهجد نظرا للمتهجدين وذلك عند الغلبة دون
التعمد ولنا ما روينا من الحديثين من غير فصل ولان الاستمساك في هذه الاحوال باق لما بينا
وان كان خارج الصلاة فان كان قاعدا مستقرا على الارض غير مستند الى شي لا يكون حدثا لانه ليس
بسبب لوجود الحدث غالبا وان كان نايما او على هيية الركوع والسجود غير مستند الى شي اختلف
المشايخ فيه والعامة على انه لا يكون حدثا لما روينا من الحديث من غير فصل بين حال الصلاة
وغيرها ولان الاستمساك فيها باق على ما مر والاقرب الى الصلاة في النوم على هيية السجود خارج
الصلاة ما ذكره انه لا نص فيه ولكنه ينظر فيه ان سجد على الوجه المسنون بان كان رافعا بطنه
عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه لا يكون حدثا وان سجد لا على وجه السنة بان الصق بطنه
بفخذيه واعتمد على ذراعيه على الارض يكون حدثا لان في الوجه الاول الاستمساك باق
فالاستطلاق معدوم وفي الوجه الثاني بخلافه الا انا تركنا هذا القياس في حالة الصلاة بالنص
ولو نام مستندا الى جدار او سارية او رجل او متكيا على يديه ذكر الطحاوي انه ان كان بحال
لو زال السند لسقط يكون حدثا والا فلا وبه اخذ كثير من مشايخنا وروي خلف بن ايوب
عن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة عمن استند الى سارية او رجل فنام ولولا السارية
والرجل لم يستمسك قال اذا كانت اليته مستوثقة من الارض فلا وضو عليه وبه اخذ عامة
المشايخ وهو الاصح لما روينا من الحديث وذكرنا من المعنى • ولو نام قاعدا مستقرا على الارض
فسقط وانتبه فان انتبه بعد ما سقط على الارض وهو نايم انتقض وضوءه بالاجماع لوجود
النوم مضطجعا وان قل وان انتبه قبل ان يصل جنبه الى الارض روي عن ابي حنيفة انه
لا ينتقض وضوءه لعدم النوم مضطجعا وروي عن ابي يوسف انه ينتقض لزوال الاستمساك
بالنوم حيث سقط وعن محمد انه ان انتبه قبل ان يزايل مقعده الارض لم ينتقض وضوءه
وان زايل مقعده قبل ان ينتبه انتقض وضوءه • واما الثاني فهو القهقهة في صلاة مطلقة
وهي الصلاة التي لها ركوع وسجود فلا تكون حدثا خارج الصلاة ولا في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة
وهذا استحسان والقياس انها لا تكون حدثا اصلا وهو قول الشافعي ولا خلاف في التبسم
انه لا يكون حدثا احتج الشافعي بما روي جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الضحك
ينقض الصلاة ولا ينقض الوضو ولانه لم يوجد الحدث حقيقة ولا ما هو سبب لوجوده
لوضو لا ينتقض الا باحدهذين ولهذا لم ينتقض بالقهقهة خارج الصلاة وفي صلاة
الجنازة ولا ينتقض بالتبسم ولنا ما روي في المشاهير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان

يصلي فجآ اعرابي في عينيه سوء فوقع في بير عليها خصفة فضحك بعض من خلفه فلما قضى النبي صلى الله
عليه وسلم صلاته قال من قهقه منكم فليعد الوضوء والصلاة ومن تبسم فلا شي عليه طعن اصحاب
الشافعي في الحديث من وجهين احدهما انه ليس في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بيرا
والثاني انه لا يظن بالصحابة الضحك في الصلاة خصوصا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهذا الطعن فاسد لان ما روينا ان الصلاة كانت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم على انه كان
في المسجد حفيرة يجتمع فيها ما المطر ومثلها تسمى بيرا وكذا ما روينا ان الخلفا الراشدين او البدريين (الحرة صح)
او المهاجرين او فقها الصحابة وكبارهم الانصار الذين ضحكوا بل كان الضاحك بعض الاحداث
او المنافقين او بعض الاعراب لغلبة الجهل عليهم حتى روي ان اعرابيا بال في مسجد رسول الله صلى
الله عليه وسلم وحديث جابر محمول على ما دون القهقهة توفيقا بين الدلايل معا انه قيل
ان الضحك ما يسمع الرجل نفسه ولا يسمع جيرانه والقهقهة ما يسمع نفسه وجيرانه والتبسم ما
لا يسمع نفسه ولا جيرانه وقوله لم يوجد الحدث ولا سبب وجوده مسلم لكن هذا حكم عرف بخلاف
القياس بالنص والنص ورد بانتقاض الوضوء بالقهقهة في صلاة مستتمة الاركان فيبقى ما ورا
ذلك على اصل القياس وروي عن جرير بن عبد الله البجلي انه قال ما راني رسول الله صلى الله عليه
وسلم الا تبسم ولو راني في الصلاة وروي انه عليه السلام تبسم في صلاته فلما فرغ سيل عن ذلك
فقال اتاني جبريل واخبرني ان الله يقول من صلى عليك مرة صلى الله عليك عشرا • ولو قهقه الامام
والقوم جميعا فان قهقه الامام اولا انتقض وضوءه دون القوم لان قهقهتهم لم تصادف
تحريمة الصلاة لفساد صلاتهم بفساد صلاة الامام فحصلت قهقهتهم خارج الصلاة وان
قهقهوا اولا انتقضت طهارة الكل لان قهقهتهم حصلت في الصلاة اما القوم فلا شك فيهم واما
الامام فلانه لا يصير خارجا من الصلاة بخروج القوم وكذلك ان قهقهوا معا لان قهقهة الكل حصلت
في حرمة الصلاة • واما تغميض الميت وغسله وحمل الجنازة واكل ما مسته النار والكلام الفاحش
فليس شي من ذلك حدثا عند عامة العلما وقال بعضهم كل ذلك حدث ورووا في ذلك حديثا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من غمض ميتا فليتوضا ومن غسل ميتا فليغتسل ومن
حمل جنازة فليتوضا وعن عايشة رضي الله عنها انها قالت للمتسابين ان بعض ما انتما فيه لشر
من الحدث فجددا الوضو وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال توضوا مما مسته
النار ومنهم من اوجب من لحم الابل خاصة وروي توضوا من لحوم الابل ولا تتوضوا من لحوم الغنم
ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما علينا الوضو مما يخرج وليس علينا الوضو مما
يدخل وقال ابن عباس الوضو مما خرج يعني الخارج النجس ولم يوجد وهو المعنى في المسالة ان الحدث
هو خروج النجس حقيقة او ما هو سبب للخروج ولم يوجد واليه اشار ابن عباس حين بلغه حديث
حمل الجنازة فقال انتوضا من مس عيدان يابسة ولان هذه الاشيا مما يغلب وجودها فلو جعل
شي من ذلك حدثا لوقع الناس في الحرج وما رووا اخبار احاد وردت فيما يعم به البلوى ويغلب
وجوده ولا يقبل خبر الواحد في مثله لانه دليل عدم الثبوت اذ لو ثبت لاشتهر بخلاف حديث
القهقهة فانه من المشاهير مع انه ورد فيما لا تعم به البلوى لان القهقهة في الصلاة مما لا يغلب
وجودها ولو ثبت ما رووا فالمراد من الوضو في تغميض الميت غسل اليد لان ذلك الموضع لا يخلو
عن قذارة عادة وكذا باكل ما مسته النار ولهذا خص لحم الابل في رواية لان له من الزهومة
ما ليس لغيره وكذا روي انه اكل طعاما فغسل يديه وقال هكذا الوضو مما مسته النار
والمراد من حديث الغسل فليغتسل اذا اصابته الغسالات النجسة وقوله فليتوضا من حمل
الجنازة للمحدث ليتمكن من الصلاة عليه وعايشة انما ندبت المتسابين الى تجديد الوضوء

على

على الوضو تكفير الذنب سببهما والله اعلم • ومن توضا ثم جز شعره او قلم ظفره او قص شاربه او
نتف ابطه لم يجب عليه ايصال الما الى ذلك الموضع عند عامة العلما وعند ابراهيم النخعي يجب
عليه في قلم الظفر وجز الشعر وقص الشارب وجه قوله انما حصل فيه التطهير قد زال وما ظهر
لم يحصل فيه التطهير فاشبه نزع الخفين ولنا ان الوضو قد تم فلا ينتقض الا بالحدث ولم يوجد
وهذا لان الحدث قد حل ظاهر البدن وقد زال عن الظاهر اما بالغسل او بالمسح وما بدا لم يحله الحدث
السابق وبعد بدوه لم يوجد حدث اخر فلا يعقل ازالته بخلاف المسح على الخفين لان الوضو لم
يتم لان تمامه بغسل القدمين ولم يوجد الا ان الشرع اقام المسح على الخفين مقام غسل القدمين
لضرورة تعذر النزع في كل زمان فاذا نزع زالت الضرورة فوجب غسل القدمين تتميما للوضو
وانما اورد نتف الابط وان لم يكن ما يظهر بالنتف محلا لحلول الحدث فيه بخلاف قلم الاظفار
لانه روي عن عمر انه قال من مس ابطيه فليتوضا وتاويله فليغسل يديه لتلوثهما بعرقه ولو
مس كلبا او خنزيرا او وطي نجاسة لا وضو عليه لعدم الحدث حقيقة وحكما الا انه اذا التزق
بيده شي من النجاسة يجب غسل ذلك الموضع والا فلا ومن ايقن بالطهارة وشك في الحدث فهو على
الطهارة ومن ايقن بالحدث وشك في الطهارة فهو على الحدث لان اليقين لا يبطل بالشك وروي عن
محمد انه قال المتوضي اذا تذكر انه دخل الخلا لقضا الحاجة فشك انه خرج قبل ان يقضيها او بعد ما
قضاها فعليه ان يتوضا لان الظاهر انه خرج بعد قضايها وكذلك المحدث اذا علم انه جلس للوضو
ومعه الما وشك انه توضا او قام قبل ان يتوضا فلا وضو عليه لان الظاهر انه لا يقوم الا بعد ان يتوضا
ولو شك في وضويه وهو اول ما عرض له الشك غسل الموضع الذي شك لانه على يقين من الحدث
في ذلك وفي شك من غسله والمراد من قوله اول ما شك ان الشك في مثله لم يصر عادة له لانه لم
يبتل به قط وان كان يعرض كثيرا لم يلتفت اليه لان ذلك وسوسة والسبيل في الوسوسة قطعها
لانه لو اشتغل بذلك لادى الى ان لا يتفرغ لادا الصلاة وهذا لا يجوز • ولو توضا ثم راى البلل
سايلا من ذكره اعاد الوضو لوجود الحدث وهو سيلان البول وانما قال راه سايلا لان مجرد
البلل يحتمل ان يكون من ما الطهارة فان علم انه بول ظهر فعليه الوضو ولم يكن سايلا وان كان الشيطان
يريه ذلك كثيرا ولا يعلم انه بول او ما مضى على صلاته ولم يلتفت الى ذلك لانه من باب الوسوسة
فيجب قطعها وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ياتي احدكم فينفخ بين اليتيه ويقول احدثت
فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وينبغي ان ينضح فرجه او ازاره بالما اذا توضا بالما قطعا
لهذه الوسوسة حتى اذا احس شيا من ذلك احاله الى ذلك الما وقد روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه كان ينضح ازاره بالما اذا توضا وفي بعض الروايات قال نزل علي جبريل وامرني بذلك
والله الموفق • واما الثاني وهو بيان حكم الحدث فللحدث احكام وهو انه لا يجوز للمحدث ادا
الصلاة لفقد شرطها وهو الوضو وقال صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بوضو ولا مس المصحف
من غير غلاف وقال الشافعي يباح له مس المصحف من غير غلاف وقاس على القراة وقال يجوز له
القراة فيجوز له المس ولنا قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا
يمس القران الا طاهر ولان تعظيم القران واجب وليس من التعظيم مس المصحف بيد حلها الحدث
واعتبار المس بالقراة غير سديد لان حكم الحدث لم يظهر في الفم وظهر في اليد بدليل انه يفترض
غسل اليد ولم يفترض غسل الفم في الحدث فبطل الاعتبار ولا مس الدراهم التي عليها القران لان
حرمة المصحف لحرمة ما كتب منه فيستوي فيه الكتابة في المصحف وعلى الدراهم ولا مس
كتاب التفسير لانه يصير بمسه ماسا للقران واما مس كتاب الفقه فلا باس به والمستحب ان
يطوف بالبيت وان طاف جاز مع النقصان لان الطواف بالبيت يشبه الصلاة قال النبي صلى الله

ولا يطوف

عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة ومعلوم انه ليس بصلاة حقيقة فلكونه طوافا حقيقة يحكم
بالجواز ولكونه ليس بصلاة حقيقة بالكراهة ثم ذكر الغلاف ولم يذكر تفسيره واختلف المشايخ
في تفسيره فقال بعضهم هو الجلد المتصل بالمصحف وقال بعضهم هو الكم والصحيح انه الغلاف
المنفصل عن المصحف وهو الذي يجعل فيه المصحف وقد يكون من الجلد وقد يكون من الثوب وهو
الخريطة لان المتصل به تبع له فكان مسه مسا للقران ولهذا لو بيع المصحف دخل المتصل به في البيع
والكم تبع الحامل فاما المنفصل فليس بتبع حتى لا يدخل في بيع المصحف من غير شرط وقال بعض
مشايخنا انما يكره له مس الموضع المكتوب دون الحواشي لانه لم يمس القران حقيقة والصحيح انه
مس كله لان الحواشي تابعة للمكتوب فكان مسها مسا للمكتوب ويباح له قراة القران لما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان لا يحجزه عن قراة القران الا الجنابة ويباح له دخول
المسجد لان وفود المشركين كانوا ياتون رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فيدخلون عليه
ولم يمنعهم من ذلك ويجب عليه الصوم والصلاة حتى يجب قضاوهما بالترك لان الحدث لا ينافي
اهلية ادا الصوم فلا ينافي اهلية وجوبه ولا ينافي اهلية وجوب الصلاة ايضا وان كان ينافي
اهلية ادايها لانه لا يمكنه رفعه بالطهارة

فصل واما الغسل فالكلام فيه يقع في مواضع
في تفسير الغسل • وفي بيان ركنه • وفي بيان شرايط الركن • وفي بيان سنن الغسل • وفي
بيان ادابه • وفي بيان مقدار الما الذي يغتسل به • وفي بيان صفة الغسل المشروع • اما
تفسيره فالغسل في اللغة اسم للما الذي يغتسل به لكن في عرف الفقها يراد به غسل البدن وقد مر
تفسير الغسل فيما تقدم انه الاسالة حتى لا يجوز بدونها واما ركنه فهو اسالة الما على جميع ما يمكن
اسالته عليه من البدن مرة من غير حرج مرة واحدة حتى لو بقيت لمعة لم يصبها الما لم يجز الغسل
وان كانت يسيرة لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اي طهروا ابدانكم واسم البدن يقع على الظاهر
فيجب تطهير ما يمكن تطهيره بلا حرج ولهذا وجبت المضمضة والاستنشاق في الغسل لان ايصال
الما الى داخل الفم والانف ممكن بلا حرج وانما لا يجبان في الوضو لا لانه لا يمكن ايصال الما اليه بل
لان الواجب هناك غسل الوجه ولا يقع المواجهة الى ذلك راسا ويجب ايصال الما الى اثنا اللحية
كما يجب الى اصولها وكذا يجب على المراة ايصال الما الى اثنا شعرها اذا كان منقوضا كذا ذكر الفقيه
ابو جعفر الهندواني لانه لا يمكن ايصال الما الى ذلك من غير حرج واما اذا كان ضفر شعرها
ضفيرا فهل يجب عليها ايصال الما الى اثنايه اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم يجب لقول النبي
صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة الا فبلوا الشعر وانقوا البشر وقال بعضهم لا يجب وهو
اختيار الامام ابي بكر محمد بن الفضل البخاري وهو الاصح لما روي ان ام سلمة سالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت اني اشد ضفير راسي فانقضه اذا اغتسلت فقال افيضي الما على
راسك وسایر جسدك يكفيك اذا بلغ الما اصول شعرك ولان ضفيرها اذا كانت مشدودة
فتكليفها نقضها يودي الى الحرج ولا حرج حال كونها منقوضة والحديث محمول على هذه الحالة
ويجب ايصال الما الى داخل السرة لامكان ايصاله اليه بلا حرج وينبغي ان يدخل اصبعه
فيها للمبالغة ويجب على المراة غسل الفرج الخارج لامكان غسله بلا حرج وكذا الاقلف يجب
عليه ايصال الما الى القلفة وقال بعضهم لا يجب وليس بصحيح لامكان ايصال الما اليه بلا
حرج واما شروطه فهي ما ذكرنا في الوضو واما سننه فهي ان يبدا فياخذ الانا بشماله
ويكفيه على يمينه فيغسل يديه الى الرسغين ثلاثا ثم يفرغ الما بيمينه على شماله فيغسل فرجه حتى
ينقيه ثم يتوضا وضوه للصلاة ثلاثا ثلاثا الا انه لا يغسل رجليه ثم يفيض الما على
راسه وسایر جسده ثلاثا ثم يتنحى فيغسل رجليه والاصل فيه ما روي عن ميمونة زوج

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت وضعت غسلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليغتسل من الجنابة
فاخذ الانا بشماله واكفاه على يمينه فغسل يديه ثلاثا ثم انقى فرجه بالما ثم مال بيديه الى الحايط فدلكهما
بالتراب ثم توضا وضوه للصلاة غير غسل القدمين ثم افاض الما على راسه وسایر جسده ثلاثا
ثم تنحى فغسل قدميه فالحديث مشتمل على بيان السنة والفريضة جميعا • وهل يمسح راسه عند
تقديم الوضوء على الغسل ذكر في ظاهر الرواية انه يمسح وروي الحسن عن ابي حنيفة انه لا يمسح
لانه يسيل عليه بعد ذلك يبطل معنى المسح فلم يكن فيه فايدة بخلاف ساير الاعضا لان
التسييل من بعد لا يبطل المسح من قبل والصحيح جواب ظاهر الرواية لان السنة وردت بتقديم
الوضو على الافاضة على جميع البدن على ما روينا والوضو اسم للغسل والمسح جميعا الا انه يوخر
غسل القدمين لعدم الفايدة في تقديم غسلهما لانهما يتلوثان بالغسالات من بعد
حتى لو اغتسل على موضع لا يجتمع الغسالة تحت قدميه كالحجر ونحوه لا يوخر لعدم التلوث
ولهذا قالوا في غسل انه يغسل رجليه عند ما يوضوه ولا يوخر غسلهما لان الغسالة
لا تجتمع على التخت ثم من مشايخنا من استدل بتاخير النبي صلى الله عليه وسلم غسل الرجلين عند
عند تقديم الوضو على الافاضة على ان الما المستعمل نجس اذ لو لم يكن نجسا لم يكن للتحرج على الطاهر
معنى فجعلوه حجة ابي حنيفة وابي يوسف على محمد وليس فيه كبير حجة لانه كما يتحرج عن النجس
يتحرج عن القذر خصوصا الانبيا صلوات الله عليهم والما المستعمل قذر ازيل اليه قذر الحدث
حتى تعافه الطباع السليمة والله الموفق • واما ادابه فما ذكرناه في الوضو • واما بيان
مقدار الما الذي يغتسل به فقد ذكر في ظاهر الرواية وقال ادنى ما يكفي في الغسل من الما صاع
وفي الوضو مد لما روي جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضا بالمد ويغتسل بالصاع فقيل
له ان لم يكفنا فغضب وقال لقد كفى من هو خير منكم واكثر شعرا ثم ان محمدا ذكر الصاع
في الغسل والمد في الوضو مطلقا عن الاحوال ولم يفسر وقال مشايخنا هذا التقدير في
الغسل اذا لم يجمع بين الوضو والغسل فاما اذا جمع بينهما يحتاج الى عشرة ارطال رطلان للوضو
وثمانية للغسل وقال عامة مشايخنا ان الصاع كاف لهما جميعا وروي الحسن عن ابي حنيفة انه
قال في الوضو ان كان المتوضي متخففا يكفيه رطلان رطل للاستنجا ورطل للباقي وان لم يكن متخففا ولا
مستنجيا يكفيه ثلثة ارطال رطل للاستنجا ورطل للقدمين ورطل للباقي ثم هذا التقدير
الذي ذكر من الصاع والمد في الغسل والوضو ليس بتقدير لازم لا يجوز النقصان عنه او الزيادة
عليه بل هو بيان مقدار ادنى الكفاية حتى ان من اسبغ الوضو والغسل بدون ذلك اجزاه وان
لم يكفه زاد عليه لان طباع الناس واحوالهم تختلف والدليل عليه ما روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه كان يتوضا بثلثي مد لكن يزيد عليه بقدر ما لا اسراف فيه لما روي انه ينبغي ان صح ٢
صلى الله عليه وسلم مر على سعد بن ابي وقاص وهو يتوضا ويصب صبا فاحشا فقال اياك
والسرف فقال او في الوضو سرف فقال نعم ولو كنت على ضفة نهر جار وفي رواية ولو كنت على شط
بحر والله اعلم • واما صفة الغسل فالغسل قد يكون فرضا وقد يكون واجبا وقد يكون سنة
وقد يكون مستحبا اما الواجب فهو غسل الموتى واما السنة فهو غسل الجمعة ويوم عرفة
والعيدين وعند الاحرام وسنذكر غسل في موضعه ان شا الله تعالى وها هنا نذكر المستحب
والفرض اما المستحب فهو غسل الكافر اذا اسلم لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يامر بالغسل من جا يريد الاسلام وادنى درجات الامر الندب والاستحباب هذا اذا لم يعرف
انه جنب فاسلم فاما اذا عرف كونه فاسلم قبل الاغتسال اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يلزمه
الاغتسال ايضا لان الكفار غير مخاطبين بشرايع هي من القربات والغسل يصير قربة بالنية فلا

يلزمه وقال بعضهم يلزمه لان الاسلام لاينافي بقا الجنابة بدليل انه لاينافي بقا الحدث حتي يلزمه
الوضو بعد الاسلام وكذا الجنابة وعلي هذا غسل الصبي والمجنون عند البلوغ والافاقة واما
الغسل المفروض فثلثة الغسل من الجنابة والحيض والنفاس اما الجنابة فلقوله تعالي وان كنتم جنبا
فاطهروا اي اغتسلوا وقوله تعالي يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكاري الي قوله تعالي
ولا جنبا الا عابري سبيل حتي تغتسلوا • والكلام في الجنابة في موضعين احدهما في بيان ما تثبت
به الجنابة وفي صيرورة الشخص جنبا • والثاني في بيان الاحكام المتعلقة بالجنابة • اما الاول
فالجنابة تثبت بامور بعضها مجمع عليه وبعضها مختلف فيه اما المجمع عليه فنوعان احدهما خروج
المني عن شهوة دفقا باي سبب حصل الخروج كالمس والنظر والاحتلام حتي يجب الغسل بالاجماع لقوله
صلي الله عليه وسلم الما من الما اي الاغتسال من المني ثم انما يجب غسل جميع البدن بخروج المني ولم
يجب بخروج البول والغايط وانما وجب غسل الاعضا المخصوصة لا غير لوجوه احدها ان قضا
الشهوة بانزال المني استمتاع بنعمة يظهر اثرها في جميع البدن وهو اللذة فامر بغسل جميع البدن
شكرا لهذه النعمة وهذا لا يتقرر في البول والغايط • والثاني ان الجنابة تاخذ جميع البدن
ظاهره وباطنه لان الوطي الذي هو سببه لا يكون الا باستعمال لجميع ما في البدن من القوة حتي
يضعف الانسان بالاكثار منه ويقوي بالامتناع فاذا اخذت الجنابة جميع البدن الظاهر
والباطن وجب غسل جميع البدن الظاهر والباطن بقدر الامكان ولا كذلك الحدث فانه لا
ياخذ الا الظاهر من الاطراف لان سببه يكون بظواهر الاطراف من الاكل والشرب ولان
يكون باستعمال لجميع البدن فاوجب غسل ظواهر الاطراف لا جميع البدن • والثالث
ان غسل الكل او البعض وجب وسيلة الي الصلاة التي هي خدمة الرب سبحانه وتعالي والقيام بين
يديه وتعظيمه فيجب ان يكون المصلي علي اطهر الاحوال وانظفها ليكون اقرب الي التعظيم واكمل
في الخدمة وكمال النظافة يحصل بغسل جميع البدن وهذا هو العزيمة في الحدث ايضا الا ان
ذلك مما يكثر وجوده فاكتفي منه بادني النظافة وهي تنقية الاطراف التي تنكشف كثيرا ويقع
عليها الابصار ابدا فاقيم ذلك مقام غسل البدن دفعا للحرج وتيسيرا فضلا من الله ورحمة
ولا حرج في الجنابة فانه لا يكثر وجودها فبقي الامر فيها علي العزيمة • والمراة كالرجل في الاحتلام
لما روي عن ام سليم انها سالت رسول الله صلي الله عليه وسلم عن المراة تري في المنام مثل ما يري
الرجل فقال عليه السلام ان كان منها مثل ما يكون من الرجل فلتغتسل وروي ان ام سليم كانت
مجاورة لام سلمة وكانت تدخل عليها فدخل رسول الله صلي الله عليه وسلم وام سليم فقالت يا رسول
الله المراة اذا رات ان زوجها يجامعها في المنام اتغتسل فقالت ام سلمة لام سليم تربت يداك يا ام سليم
فضحت النسا عند رسول الله صلي الله عليه وسلم عما يتكلم علينا خير من ان يكون منه علي عمي فقال
عليه السلام بل انت يا ام سلمة تربت يداك يا ام سليم عليها الغسل اذا وجدت الما وذكر ابن رستم
في نوادره اذا احتلم الرجل ولم يخرج منه الما من احليله لا غسل عليه والمراة اذا احتلمت ولم
يخرج الي ظاهر فرجها عليها الغسل لان لها فرجين والخارج منهما له حكم الظاهر حتي يفرض ايصال
الما اليه في الجنابة والحيض فمن الجايز ان الما بلغ ذلك الموضع ولم يخرج حتي لو كان الرجل اقلف
فبلغ الما قلفته وجب عليه الاغتسال • والثاني ايلاج الفرج في الفرج في السبيل المعتاد سوا
انزل او لم ينزل لما روي ان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل بالتقا الختانين بعد
رسول الله صلي الله عليه وسلم وكان المهاجرون يوجبون الغسل والانصار لا فبعثوا ابا موسي
الاشعري الي عايشة فقالت سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول اذا التقا الختانان وغابت
الحشفة انزل او لم ينزل فعلت انا ورسول الله صلي الله عليه وسلم واغتسلنا فقد روت قولا وفعلا

وروي

وروي عن علي انه قال في الاكسال يوجب الحد افلا يوجب فيه صاعا من ما ولان ادخال الفرج
في الفرج المعتاد من الانسان سبب لنزول المني عادة فيقام مقامه احتياطا وكذلك الايلاج
في السبيل المعتاد في وجوب الغسل بدون الانزال اما علي اصل ابي يوسف ومحمد فظاهر لانه يوجب
الحد افلا يوجب الصاع واما علي اصل ابي حنيفة فانما لم يجب الحد احتياطا والاحتياط في وجوب
الاغتسال ولان الانزال فيه في نزول سببية نزول المني عادة مثل الايلاج في السبيل المعتاد
والسبب يقام مقام المسبب خصوصا في موضع الاحتياط ولا غسل فيما دون بدون الانزال وكذا
الايلاج في البهايم لا يوجب الغسل ما لم ينزل وكذا الاحتلام فيعتبر في ذلك كله الانزال والله الموفق
واما المختلف فيه فمنها ان ينفصل المني لا عن شهوة ويخرج لا عن شهوة بان ضرب علي ظهره ضربا قويا
او حمل حملا ثقيلا فلا غسل فيه عندنا وعند الشافعي فيه الغسل واحتج بما روينا عن الرسول صلي
الله عليه وسلم انه قال الما من الما اي الاغتسال من المني من غير فصل ولنا ما روي عن رسول الله
صلي الله عليه وسلم انه قال سيل عن المراة تري في المنام يجامعها فقال اتجد لذة فقيل نعم فقال عليها
الاغتسال اذا وجدت الما ولو لم يختلف الحكم بالشهوة وعدمها لم يكن للسوال عن اللذة معني ولان
وجوب الاغتسال متعلق بنزول المني وانه في اللغة اسم للمنزل عن شهوة لما يذكر من تفسير
المني واما الحديث فالمراد منه الما من الما المتعارف وهو المنزول عن شهوة لانصراف مطلق
الكلام الي المتعارف ومنها ان ينفصل المني عن شهوة ويخرج لا عن شهوة وانه يوجب الغسل
في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يوجب فالمعتبر عندهما الانفصال عن شهوة وعنده
المعتبر الانفصال مع الخروج عن شهوة وفايدته تظهر في موضعين احدهما انه اذا احتلم الرجل
فانتبه وقبض علي عورته حتي سكنت شهوته ثم خرج المني بلا شهوة والثاني اذا جامع واغتسل
قبل ان يبول ثم خرج منه المني وجه قول ابي يوسف ان جانب الانفصال يوجب الغسل وجانب
الخروج ينفيه فلا يجب بالشك ولهما انه اذا احتمل الوجوب والعدم فالقول بالوجوب اولي احتياطا
ومنها انه لو استيقظ فوجد علي فراشه او فخذه بللا علي صورة المذي ولم يتذكر الاحتلام فعليه الغسل
عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يجب واجمعوا علي انه لو كان منيا ان عليه الغسل
لان الظاهر انه عن احتلام واجمعوا علي انه لو كان وديا لا غسل عليه لانه بول غليظ وعن
الفقيه ابي جعفر الهندواني انه اذا وجد علي فراشه منيا فهو علي الخلاف وكان يقيسه علي المسالتين
وجه قول ابي يوسف ان المذي يوجب الوضو دون الاغتسال ولهما ما روي امام الهدي
الشيخ ابو منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله باسناده عن عايشة عن رسول
الله صلي الله عليه وسلم انه قال اذا راي الرجل بعد ما ينتبه من نومه بلة ولم ير احتلاما
اغتسل وان راي احتلاما ولم ير بلة فلا غسل عليه وهذا نص في الباب ولان المني قد يرق
بمرور الزمان فيصير في صورة المذي وقد يخرج ذايبا لفرط الحرارة او الضعف فكان الاحتياط
في الايجاب ثم المني خاثر ابيض ينكسر منه الذكر وقال الشافعي ان له رايحة الطلع والمذي
رقيق يضرب الي البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله والودي رقيق يخرج بعد البول
كذا روي عن عايشة انها فسرت هذه المياه بما ذكرنا فلا غسل في المذي والودي اما الودي
فلانه بقية البول واما المذي فلانه روي عن علي انه قال كنت فحلا مذا فاستحييت ان اسال
رسول الله صلي الله عليه وسلم لمكان ابنته مني فامرت المقداد بن الاسود حتي ساله فقال
عليه السلام كل فحل يمذي وفيه الوضو نص علي الوضو واشار الي نفي وجوب الاغتسال
بعلة كثرة الوقوع بقوله كل فحل يمذي • واما الاحكام المتعلقة بالجنابة فما لا يباح فعله للمحدث
من مس المصحف بدون غلافه ومس الدراهم التي عليها القران ونحو ذلك لا يباح للجنب بطريق

الاولي لان الجنابة اغلظ الحدثين ولو كانت الصحيفة علي الارض فاراد الجنب ان يكتب القران عليها
روي عن ابي يوسف انه لاباس به لانه ليس بحامل للصحيفة والكتبة يوجد حرفا فحرفا وذا ليس
بقران وقال محمد احب الي ان لا يكتب لان كتبة الحروف تجري مجري القراة وروي عن ابي يوسف انه
لا يترك الكافر ان يمس المصحف لان الكافر نجس فيجب تنزيه المصحف عن مسه وقال محمد لا باس به
اذا اغتسل لان المانع هو الحدث وقد زال وانما بقي نجاسة اعتقاده وذلك في قلبه لا في يده
ولا يباح للجنب قراة القران عند عامة العلما وقال مالك يباح وجه قوله ان الجنابة احدي
الحدثين فيعتبر بالحدث الاخر وانه لا يمنع عن القراة كذا الجنابة ولنا ما روينا ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان لا يحجزه عن قراة القران الا الجنابة وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه قال
لا يقرا الحايض ولا الجنب شيا من القران وما ذكر من الاعتبار فاسد لان احد الحدثين حل الفم ولم
يحل الاخر فلا يصح اعتبار احدهما بالاخر • ويستوي في الكراهة الاية التامة وما دونها عند
عامة مشايخنا وقال الطحاوي لا باس بقراة ما دون الاية والصحيح قول العامة لما روينا من الحديثين
من غير فصل بين القليل والكثير ولان المنع من القراة لتعظيم القران ومحافظة حرمته وهذا لا يوجب
الفصل بين القليل والكثير فيكره ذلك كله لكن هذا اذا قصد التلاوة فاما اذا لم يقصد بان
قال بسم الله لافتتاح الاعمال تبركا او قال الحمد لله للشكر فلا باس به لانه من باب ذكر اسم الله
تعالي والجنب غير ممنوع من ذلك ويكره قراة القران في المخرج والمغتسل لان ذلك موضع الانجاس
فيجب تنزيه القران عنه واما في الحمام فيكره عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يكره
بنا علي ان الما المستعمل نجس عندهما فاشبه المخرج وعند محمد طاهر فلا يكره ولا يباح للجنب دخول
المسجد وان احتاج الي ذلك يتيمم ويدخل سوا كان الدخول لقصد المكث او للاجتياز عندنا وعند
الشافعي يباح له الدخول بدون التيمم اذا كان مجتازا واحتج بقوله تعالي ولا جنبا الا عابري
سبيل حتي تغتسلوا قيل المراد من الصلاة مكانها وهو المسجد كذا روي عن بن مسعود وعابر
سبيل هو المار يقال عبر اي مر نهي الجنب عن دخول المسجد بدون الاغتسال واستثني
عابري السبيل وحكم المستثني يخالف المستثني منه فيباح له الدخول بدون الاغتسال ولنا
ما روي انه عليه السلام قال سدوا الابواب فاني لا احله لجنب ولا لحايض والحكاية عن المساجد
نفي الحل من غير فصل بين المجتاز وغيره واما الاية فقد روي عن علي وبن عباس رضي الله عنهم ان
المراد منها حقيقة الصلاة وان عابر السبيل هو المسافر الجنب الذي لا يجد الما فيتيمم فكان هذا
اباحة الصلاة بالتيمم للجنب المسافر اذا لم يجد الما وبه نقول وهذا التاويل اولي لان فيه ابقا
اسم الصلاة علي حالها فكان اولي او يقع التعارض بين التاويلين فلا يبقي الاية حجة ولا يطوف
بالبيت وان طاف جاز مع النقصان لما ذكرنا في المحدث الا ان النقصان مع الجنابة افحش لانها
اغلظ ويصح من الجنب اذا الصوم دون الصلاة لان الطهارة شرط جواز الصلاة دون الصوم
ويجب عليه كلاهما حتي يجب عليه القضا بالترك لان الجنابة لا تمنع من وجوب الصوم بلا شك
ويصح اداوه مع الجنابة ولا تمنع وجوب الصلاة ايضا وان كان لا يصح اداوها مع قيام الجنابة
لانه يقدر علي ازالتها بالغسل ولا باس للجنب ان ينام ويعاود اهله قبل ان يتوضا لما روي عن
عمر رضي الله عنه انه قال يا رسول الله اينام احدنا وهو جنب قال نعم ويتوضا للصلاة وله ان
ينام قبل ان يتوضا للصلاة لما روي عن عايشة انها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام
وهو جنب من غير ان يمس ماء ولان الوضو ليس بقربة في نفسه انما هو لادا الصلاة وليس في النوم
ذلك وان اراد ان ياكل او يشرب يتمضمض ثم يغسل يديه ثم ياكل ويشرب لان الجنابة حلت
الفم فلو شرب قبل ان يتمضمض صار الما مستعملا ويده لا تخلو عن نجاسة فينبغي ان يغسلهما ثم ياكل

وهل

وهل يجب علي الزوج ثمن ما الاغتسال اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجب سوا كانت المراة
غنية او فقيرة غير انها ان كانت فقيرة يقال للزوج اما ان تدعها حتي تنتقل الي الما او تنقل الما
اليها وقال بعضهم يجب وهو قول الفقيه ابي الليث لانه لا بد لها منه فتنزل منزلة الما الذي
للشرب وذلك يجب عليه كذا هنا والله الموفق • واما الحيض فلقوله تعالي فلا تقربوهن حتي يطهرن
اي يغتسلن ولقول النبي صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام حيضك ثم اغتسلي وصلي ولا نص
في وجوب الغسل من النفاس وانما عرف باجماع الامة ثم اجماعهم يجوز ان يكون بنا علي خبر في
الباب لكنهم تركوا نقله اكتفا بالاجماع عن نقله لكون الاجماع اقوي ويجوز انهم الحقوا سوا علي
دم الحيض لكون كل واحد دما خارجا من الرحم فبنوا الاجماع علي القياس اذ الاجماع ينعقد عن الخبر
والقياس علي ما عرف في اصول الفقه **فصل** ثم الكلام يقع في تفسير الحيض والنفاس والاستحاضة
واحكامها اما الحيض فهو في عرف الشرع اسم لدم خارج من الرحم لا يعقب ولادة مقدرا بقدر
معلوم في وقت معلوم فلا بد من معرفة تفسير الدم الكدر لون الدم وحاله ومعرفة خروجه ووقته
ومقداره اما لونه فالسواد حيض بلا خلاف وكذلك الحمرة وقال الشافعي دم الحيض هو الاسود
لا غير واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لفاطمه بنت حبيش حين كانت تستحاض
اذا كان الحيض فانه دم اسود فامسكي عن الصلاة واذا كان الاخر فتوضاي وصلي ولنا قوله تعالي
يسلونك عن المحيض قل هو اذي جعل الحيض اذي واسم الاذي لا يختص بالاسود وروي
ان النسا كن يبعثن بالكرسف الي عايشة فكانت تقول لا حتي ترين القصة البيضا اي
البياض الخالص كالجص فقد اخبرت ان ما سوي البياض حيض والظاهر انها انما قالت سماعا من
رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه حكم لا يدرك بالاجتهاد ولان لون الدم يختلف باختلاف
الاغذية فلا معني للقصر علي لون واحد وما رواه غريب فلا يصلح معارضا للمشهور مع انه
يخالف الكتاب علي انه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم علم من طريق الوحي ايام حيضها بلون الدم
واما الكدرة ففي اخر ايام الحيض بلا خلاف بين اصحابنا وكذا في اول الايام عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف لا يكون حيضا وجه قوله ان الحيض هو الدم الخارج من الرحم لا من العرق
ودم الرحم يجتمع فيه في زمان الطهر ثم يخرج الصافي منه ثم الكدر ودم العرق يخرج الكدر منه
اولا ثم الصافي فينظر ان خرج الصافي اولا علم انه من الرحم فيكون حيضا وان خرج الكدر
اولا علم انه من العرق فلا يكون حيضا ولنا ما ذكرنا من الكتاب والسنة من غير فصل وقوله
ان كدرة دم الرحم يتبع صافيه ممنوع وهذا امر غير معلوم بل يتبع الصافي الكدرة خصوصا
فيما اذا كان الثقب من الاسفل واما التربية فهي الكدرة واما الصفرة فقد اختلف المشايخ قال
الشيخ ابو منصور اذا رات في ايام الحيض ابتدا كان حيضا واما اذا رات ايام الطهر واتصل
به ايام الحيض لا يكون حيضا والعامة علي انها حيض كيف ما كانت واما الخضرة فقد قال بعضهم
هي مثل الكدرة فكانت علي الخلاف وقال بعضهم الكدرة والتربة والصفرة والخضرة انما تكون
حيضا علي الاطلاق في غير العجايز واما في العجايز ان وجدتها علي الكرسف ومدة الوضع قريبة
فهي حيض وان كانت مدة الوضع طويلة لم يكن حيضا لان رحم العجوز يكون منتنا فتغير
الما لطول المكث وما عرفت من الجواب في هذه الابواب في الحيض فهو الجواب فيها في النفاس
لانه اخت الحيض واما خروجه فهو ان ينتقل من باطن الفرج الي الظاهر لا يثبت الحيض والنفاس
الا به والاستحاضة في ظاهر الرواية وروي عن محمد في غير رواية الاصول في الاستحاضة كذلك
فاما الحيض والنفاس فانهما يثبتان اذا احست ببروز الدم وان لم يبرز ووجه الفرق بين
الحيض والنفاس والاستحاضة علي هذه الرواية ان لها اعني الحيض والنفاس وقتا معلوما فيحصل

بما المعرفة بالاحتباس ولا كذلك الاستحاضة لانه لا وقت لها يعلم فلابد من الخروج والبروز ليعلم وجه
ظاهر الرواية ما روي ان امراة قالت لعايشة ان فلانة تدعو بالمصباح ليلا فتنظر اليها فقالت عايشة
كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نتكلف لذلك الا بالمس والمس لا يكون الا بعد الخروج والبروز
واما مقداره فالكلام فيه في موضعين احدهما في اصل التقدير انه مقدر ام لا والثاني في بيان ما هو
مقدر به اما الاول فقد قال عامة العلما انه مقدر وقال مالك انه غير مقدر ليس لاقله حد
ولا لاكثره غاية واحتج بظاهر قوله تعالى ويسلونك عن المحيض قل هو اذى جعل الحيض اذى من غير تقدير
ولان الحيض اسم للدم الخارج من الرحم والقليل خارج من الرحم كالكثير ولهذا لم يقدر دم النفاس
ولنا ما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل ما يكون من الحيض للجارية
والثيب جميعا ثلاثة ايام واكثر ما يكون من الحيض عشرة ايام وما زاد على العشرة فهو استحاضة وهذا
حديث مشهور وروي عن جماعة من الصحابة منهم عبد الله بن مسعود وانس بن مالك وعمران ابن
حصين وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهم قالوا الحيض ثلث اربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر ولم
يرو عن غيرهم خلافه فيكون اجماعا والتقدير الشرعي يمنع من ان يكون لغير المقدر حكم المقدر وبه
تبين ان الخبر المشهور والاجماع خرجا بيانا للمذكور في الكتاب والاعتبار بالنفاس غير سديد لان القليل
هناك عرف خارجا من الرحم بقرينة الولد ولم يوجد هاهنا واما الثاني فذكر في ظاهر الرواية ان اقل الحيض
ثلثة ايام ولياليها وحكي عن ابي يوسف في النوادر يومان واكثر اليوم الثالث روى الحسن عن ابي
حنيفة ثلثة ايام بلياليهما المتخللتين وقال الشافعي يوم وليلة في قول وفي قول يوم بلا ليلة واحتج
بنحو ما احتج به مالك الا انه قال لا يمكن اعتبار القليل حيضا لان ارحام النسا لا تخلو عن قليل لوث
عادة فيتقدر باليوم او باليوم والليلة لانه اقل مقدار يمكن اعتباره وحجتنا ما ذكرنا مع مالك
وجه قول ابي يوسف ان اكثر الشي يقام مقامه كله وهذا على الاطلاق غير سديد فانه لو جاز اقامة
يومين واكثر اليوم الثالث مقام الثلثة لجاز اقامة يومين مقام الثلثة لوجود الاكثر وجه رواية
الحسن ان دخول الليالي ضرورة دخول الايام المذكورة في الحديث لا مقصودا والضرورة ترتفع بالليلتين
المتخللتين والجواب ان دخول الليالي تحت اسم الايام ليس من طريق الضرورة بل يدخل مقصودا لان الايام
اذا ذكرت بلفظ الجمع تتناول ما بازايها من الليالي لغة فكان دخولها مقصودا لا ضرورة • واما
اكثر الحيض فعشرة بلا خلاف بين اصحابنا وقال الشافعي خمسة عشر واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ايام صح
انه قال تقعد احدهن شطر عمرها لا تصلي ولا تصوم فاحد الشطرين الذي تصلي فيه وهو الطهر خمسة عشر يوما
كذا الشطر الاخر ولان الشرع اقام الشهر مقام حيض وطهر في حق الايسة والصغيرة فهذا يقتضي
انقسام الشهر على الحيض والطهر وهو ان يكون نصفه طهرا ونصفه حيضا ولنا ما روينا من الحديث
المشهور واجماع الصحابة وليس المراد من الشطر المذكور الا النصف لانا نعلم قطعا لا انها لا تقعد
نصف عمرها الا ترى انها لا تحيض حال صغرها واياسها وكذا زمان الطهر يزيد على زمان الحيض عادة
فكان المراد ما يقرب من النصف وهو عشرة وكذا ليس من ضرورات انقسام الشهر على الطهر والحيض
ان يكون مناصفة اذ قد يكون مثالثة فيكون ثلث الشهر للحيض وثلثاه للطهر والله اعلم • واذا
عرف مقدار الحيض لا بد من معرفة مقدار الطهر الصحيح الذي يقابل الحيض واقله خمسة عشر يوما عندنا
الا ما روي عن القاضي ابي حازم وابي عبد الله الثلجي انه تسعة عشر يوما وقال الشافعي مثل قولنا
وقال مالك عشرة ايام وجه قول ابي حازم وابي عبد الله ان الشهر يشتمل على الطهر والحيض عادة
وقد قام الدليل على ان اكثر الحيض عشرة فيبقى من الشهر عشرون الا انا نقصنا يوما لان الشهر قد
ينتقص بيوم ولنا اجماع الصحابة على ما قلنا ونوع من الاعتبار بأقل مدة الاقامة لان لمدة الطهارة
شبها بمدة الاقامة الا ترى ان المراة بالطهر تعود الى ما سقط عنها بالحيض كما ان المسافر بالاقامة يعود

الى ما سقط عنه بالسفر واقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما كذا اقل الطهر وما قاله غير سديد لان المراة
لا تحيض في الشهر عشرة لا محالة ولو حاضت فلا تطهر عشرين لا محالة بل قد تحيض ثلثة وتطهر عشرين
وقد تحيض عشرة وتطهر خمسة عشر • واما اكثر الطهر فلا غاية له حتى ان المراة اذا طهرت في سنين
كثيرة فانها تعمل ما يعمل الطاهرات بلا خلاف بين الامة لان الطهارة اصل في بنات ادم والحيض عارض
فاذا لم يظهر العارض تحكم بموجب الاصل وان طال واختلف اصحابنا فيما وراء ذلك وهو ان اكثر الطهر الذي
يصلح لنصب العادة عند الاستمرار كم هو فقال ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي وابو حازم القاضي ان الطهر وان
طال يصلح لنصب العادة حتى ان المراة اذا حاضت خمسة وطهرت ستة ثم استمر بها الدم تبنى الاستمرار
عليه فتقعد خمسة وتصلي ستة اشهر وكذا لو رات اكثر من ستة اشهر وقال محمد بن ابراهيم الميداني وجماعة
من بخارا ان اكثر الطهر الذي يصلح لنصب العادة اقل من ستة اشهر واذا كان ستة اشهر فصاعدا لا يصلح
لنصب العادة فاذا لم يصلح له ترد ايامها الى الشهر هكذا ابدا وقال محمد بن مقاتل الرازي وابو علي الدقاق
اكثر الطهر الذي يصلح لنصب العادة سبعة وخمسون يوما واذا زاد ترد ايامها الى الشهر وقال بعضهم
سبعة وعشرون يوما ودلايل هذه الاقاويل نذكر في كتاب الحيض ان شا الله تعالى واما وقته فحين تبلغ
المراة تسع سنين فصاعدا عليه اكثر المشايخ فلا يكون المرئي فيما دونه حيضا واذا بلغت تسعا كان حيضا
الى ان تبلغ حد الاياس على اختلاف المشايخ في حده ولو بلغت ذلك وقد انقطع عنها الدم ثم رات بعد ذلك
لا يكون حيضا وعند بعضهم يكون حيضا وموضع هذا كله كتاب الحيض والله الموفق • واما النفاس
فهو في عرف الشرع اسم للدم الخارج من الرحم عقيب الولادة سمي نفاسا اما لتنفس الرحم بالولد او لخروج
النفس وهو الولد او الدم والكلام في لونه وخروجه كالكلام في دم الحيض وقد ذكرناه • واما الكلام
في مقداره فاقله لا حد له بلا خلاف حتى انها اذا ولدت ونفست وقت صلاة لا تجب عليها تلك الصلاة لان
النفاس دم رحم وقد قام الدليل على كون القليل منه خارجا من الرحم وهو شهادة الولادة ومثل هذه
الدلالة لم توجد في باب الحيض فلم يعرف القليل انه من الرحم فلا يكون حيضا على ان قضيته ان لا يتقدر
اقل الحيض ايضا كما قال مالك الا انا عرفنا التقدير ثم بالتوقيف ولا توقيف هاهنا فلا يتقدر فاذا طهرت
قبل الاربعين اغتسلت وصلت بنا على الظاهر ولان معاودة الدم موهوم فلا يترك به المعلوم وما
ذكر من الاختلاف بين اصحابنا في اقل النفاس فذاك في موضع اخر وهو ان المراة اذا طلقت بعد ما ولدت
ثم جاءت وقالت نفست ثم طهرت ثلثة اطهار وثلث حيض في كم يصدق في النفاس فعند ابي حنيفة لا
يصدق اذا ادعت في اقل من خمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف لا يصدق في اقل من احد عشر
يوما وعند محمد يصدق فيما ادعت وان كان قليلا على ما نذكر في كتاب الطلاق • واما اكثر النفاس
فاربعون يوما عند اصحابنا وعند مالك والشافعي ستون يوما ولا دليل لهما سوى ما حكي عن الشعبي
انه كان يقول ستون يوما ولا حجة في قول الشعبي ولنا ما روي عن عايشة وام سلمة وابن عباس
وابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اكثر النفاس اربعون يوما • واما الاستحاضة
فهي ما انتقص عن اقل الحيض وما زاد على اكثر الحيض والنفاس • ثم المستحاضة نوعان مبتداة وصاحبة
عادة والمبتداة نوعان مبتداة بالحيض ومبتداة بالحبل وصاحبة العادة نوعان صاحبة العادة
في الحيض وصاحبة العادة في النفاس • اما المبتداة بالحيض وهي التي ابتدت بالدم واستمر بها
فالعشرة من اول الشهر حيض لان هذا دم في ايام الحيض وامكن جعله حيضا فيجعل حيضا وما زاد
على العشرة يكون استحاضة لانه لا مزيد للحيض على العشرة هكذا في كل شهر • واما صاحبة العادة في
الحيض اذا كان عادتها عشرة فزاد الدم عليها فالزيادة استحاضة وان كانت عادتها خمسة فالزيادة
عليها حيض معها الى تمام العشرة لما ذكرنا في المبتداة في الحيض وان جاوزت العشرة فعادتها حيض وما
زاد عليها استحاضة لقول النبي صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرايها اي ايام حيضها

ولان مارات في ايامها حيض بيقين و مازاد عليها استحاضة بيقين و مازاد على ذلك متردد بين ان
يلحق بما قبله فيكون حيضا فلا تصلي وبين ان تلحق بما بعده فيكون استحاضة فتصلي فلا يترك الصلاة
بالشك وان لم يكن لها عادة معروفة بان ترا شهرا ستا وشهرا سبعا واستمر بها الدم فانها تاخذ في حق
الصوم والرجعة بالاقل وفي حق انقضا العدة والغشيان بالاكثر فعليها اذارات ستة ايام في الاستمرار
ان تغتسل في اليوم السابع لتمام السادس وتصلي فيه وتصوم ان كان دخل عليها شهر رمضان لانه
يحتمل ان يكون السابع حيضا ويحتمل ان لا يكون فدار الصوم والصلاة بين الجواز منها وبين الوجوب
عليها في الوقت فيجب وتصوم رمضان احتيا طا لانها ان فعلت وليس عليها اولي ان تترك وعليها ذلك
وكذا تنقطع الرجعة لان ترك الرجعة مع ثبوت حق الرجعة اولي من اثباتها من غير حق الرجعة واما في
انقطاع العدة والغشيان فتاخذ بالاكثر لانها ان تركت التزوج من جواز التزوج اولي من ان تتزوج
بدون جواز التزوج وكذا ترك الغشيان مع الحل اولي من الغشيان مع الحرمة فاذا جا اليوم الثامن
فعليها ان تغتسل ثانيا وتقضي الصوم الذي صامت في اليوم السابع لان الاداكان واجبا ودفع الشك
في السقوط لانها ان لم تكن حايضا فيه صح صومها و لا قضا عليها وان كانت حايضا فعليها القضا فلا يسقط
بالشك وليس عليها قضا الصلوات لانها ان كانت طاهرة في هذا اليوم فقد صلت فيه وان كانت حايضا
فيه فلا قضا عليها في الثاني ولا في الحال • ولو كانت عادتها خمسة فحاضت ستة ثم حاضت حيضة اخري
سبعة ثم حاضت حيضة اخري ستة فعادتها ستة بالاجماع حتي تبني الاستمرار عليها اما عند ابي
يوسف فلان العادة تنتقل بالمرة الواحدة فانما تبني الاستمرار على المرة الاخيرة لان العادة انتقلت
اليها واما عند ابي حنيفة ومحمد فلان العادة وان كانت لا تنتقل الا بالمرتين فقد رات الستة مرتين
فانتقلت عادتها اليها هذا معني قول محمد رحمه الله وذكر في الاصل اذا حاضت المراة في الشهر مرتين
فهي مستحاضة والمراد بذلك انه لا يجتمع في شهر واحد حيضتان وطهران لان اقل الحيض ثلثة واقل
الطهر خمسة عشر وذكر في الاصل سوالا وقال ارايت لو رات في اول الشهر خمسة ثم طهرت خمسة عشر
ثم رات الدم خمسة اليس قد حاضت في الشهر مرتين ثم اجاب وقال اذا ضممت اليها طهرا اخر كان اربعين
يوما والشهر لا يشتمل على ذلك وحكي ان امراة جاءت الي علي رضي الله عنه فقالت اني حضت في شهر ثلث مرات
فقال على لشريح ماذا تقول في ذلك فقال ان اقامت على ذلك بينة من بطانتها ممن ترضي بدينه
وامانته قبل منها فقال علي رضي الله عنه قالون وهي بالرومية حسن وانما اراد ذلك شريح بذلك
تحقيق النفي افلا تجد ذلك وهذا لا يكون كما قال الله تعالي لا يدخلون الجنة حتي يلج الجمل في سم الخياط
اي لا يدخلونها اساسا • ودم الحامل ليس بحيض وان كان ممتدا عندنا وقال الشافعي في حق ترك
الصوم والصلاة وحرمة القربان لا في حق اقرا العدة واحتج الشافعي بما روي عن النبي صلي الله عليه
وسلم انه قال لفاطمة بنت حبيش اذا اقبل قرؤك فدعي الصلاة من غير فصل بين حال وحال ولان
الحامل من ذوات الاقرا لان المراة اما ان تكون ايسة او صغيرة او من ذوات الاقرا الا ان حيضها
لا يعتبر من ذوات في حق اقرا العدة لان المقصود من اقرا العدة فراغ الرحم وحيضها لا يدل على
ذلك هو ولنا قول عايشة رضي الله عنها الحامل لا تحيض ومثل هذا لا يعرف بالراي فالظاهر انها
سمعته من النبي صلي الله عليه وسلم ولان الحيض اسم للدم الخارج من الرحم ودم الحامل لا يخرج
من الرحم لان الله تعالي اجري العادة لان المراة اذا حبلت ينسد فم الرحم فلا يخرج منه شي فلا
يكون حيضا واما الحديث فنقول بموجبه ولكن لم قلتم ان دم الحامل قروء الكلام فيه والدليل على انه
ليس بقرء ما ذكرنا وبه تبين ان الحديث لا يتناول حالة الحبل • واما المبتداة بالحبل وهي التي حبلت
من زوجها قبل ان تحيض اذا ولدت فرات الدم زيادة على اربعين فهو استحاضة • واما صاحبة
العادة في النفاس اذا رات زيادة على عادتها فان كانت عادتها اربعين فالزيادة استحاضة لما مر وان

كانت دون الاربعين فما زاد عليها يكون استحاضة ثم يستوي الجواب فيما اذا كان ختم عادتها
بالدم او بالطهر عند ابي يوسف وعند محمد ان كان ختم عادتها بالدم فكذلك ولمن كان فاما
اذا كان بالطهر فلا لان ابا يوسف يري ختم الحيض والنفاس بالطهر اذا كان بعده دم ومحمد لا يري
ذلك وبيانه ما ذكر في الاصل اذا كان عادتها في النفاس ثلثين يوما فانقطع دمها على راس عشرين
يوما وطهرت عشرة ايام تمام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم واستمر بها حتي
جاوز الاربعين ذكر انها مستحاضة فيما زاد على الثلثين فلا يجزها في العشرة التي صامت
فيلزمها قال الحاكم الشهيد رحمه الله هذا على مذهب ابي يوسف يستقيم فاما على مذهب محمد
فلا نظر لان ابا يوسف يري ختم النفاس بالطهر اذا كان بعده دم كما يري ختم الطهر بالحيض
اذا كان بعده دم فيمكن جعل الثلثين نفاسا عنده وان كان ختمها بالطهر ومحمد لا يري ختم
النفاس والحيض بالطهر فنفاسها في هذا الفصل عنده عشرون يوما فلا يلزمها قضا ما صامت
في العشرة ايام بعد العشرين والله اعلم • وما تراه النفسا من الدم بين الولادتين فهو دم
صحيح في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر فاسد بنا على ان المراة اذا ولدت وفي
بطنها ولد اخر فالنفاس من الولد الاول عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر من
الولد الثاني وانقضا العدة بالولد الثاني بالاجماع وجه قول محمد وزفر ان النفاس يتعلق
بوضع ما في بطنها كانقضا العدة فيتعلق بالولد الثاني كانقضا العدة وهذا لانها تعد حبلي
وكما لا يتصور انقضا مدة الحمل بدون وضع الحمل لا يتصور وجود النفاس من الحبلي لان النفاس
بمنزلة الحيض ولان النفاس ماخوذ من تنفس الرحم ولا يتحقق ذلك على الكمال الا بوضع الولد
الثاني نفاسا من وجه دون وجه فلا تسقط الصلاة عنها بالشك كما اذا ولدت ولدا واحدا
وخرج بعضه دون بعض ولابي حنيفة وابي يوسف ان كان دما يخرج عقيب النفس فقد
وجد بولادة الاول وان كان دما يخرج بعد تنفس الرحم فقد وجد ايضا بخلاف انقضا العدة
لان ذلك يتعلق بفراغ الرحم ولم يوجد والنفاس يتعلق بتنفس الرحم او بخروج النفس وقد
او نقول بقا الولد في البطن لا ينافي النفاس لانفتاح الرحم فاما الحيض من الحبلي ممتنع لانسداد
فم الرحم فكان الخارج دم عرق لا دم رحم واما قولهما وجد تنفس الرحم من وجه دون
وجه ممنوع بل وجد على سبيل الكمال لوجود خروج الولد بكماله بخلاف ما اذا خرج بعض
الولد لان الخارج منه ان كان اقله لم تكن نفسا حتي قالوا يجب عليها ان تصلي وتحفر لها حفيرة
لان النفاس معلق بالولادة ولم يوجد لان الاقل يلحق بالعدم بمقابلة الاكثر واما اذا كان
الخارج اكثره فالمسلة ممنوعة او هي على هذا الاختلاف فاما فيما نحن فيه فقد وجدت الولادة
على طريق الكمال فالدم الذي يعقبه نفاسا ضرورة والسقط اذا استبان بعض خلقه
مثل ولد تام يتعلق به احكام الولادة من انقضا العدة وصيرورة المراة به نفسا لحصول
العلم بكونه ولدا مخلوقا عن الذكر والانثي بخلاف ما اذا لم يكن استبان شي من خلقه لانه
لا يدري ذلك هو المخلوق من مايهما او دم جمد او شي من الاخلاط الردية استحال الي صورة
لحم فلا يتعلق به شي من احكام الولادة • واما احوال الدم فنقول الدم قد يدر درورا
متصلا وقد يدر مرة وينقطع اخري ويسمي الاول استمرارا متصلا والثاني منفصلا اما الاستمرار
المتصل فحكمه ظاهر ان كانت المراة مبتداة فالعشرة من اول مارات حيض وعشرون
بعد ذلك طهر هكذا الي ان يفرج الله عنها وان كانت صاحبة عادة فعادتها في الحيض حيضها
وعادتها في الطهر طهرها وتكون مستحاضة ايام طهرها واما الاستمرار المنفصل فهو ان تري
المراة مرة دما ومرة طهرا ومرة دما ومرة طهرا هكذا فنقول لا خلاف في ان الطهر المتخلل

بين الدمين اذا كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا بين الدمين ثم بعد ذلك ان امكن
ان يجعل احد الدمين حيضا يجعل ذلك حيضا وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا يجعل كل
واحد منهما حيضا وان كان لا يمكن ان يجعل احدهما حيضا لا يجعل شي من ذلك حيضا وكذا لا خلاف
بين اصحابنا في ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من ثلثة ايام لا يكون فاصلا بين الدمين
وان كان اكثر من الدمين واختلفوا فيما بين ذلك وعن ابي حنيفة فيه اربع روايات روي عن
ابي يوسف عنه انه قال الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر يوما يكون طهرا
فاسدا ولا يكون فاصلا بين الدمين بل يكون كله كدم متوالي ثم بعد ذلك ما ينبغي ان يكون حيضا
يجعل حيضا والثاني يجعل استحاضة وروي محمد عن ابي حنيفة ان الدم اذا كان في طرفي العشرة
كان الطهر فاصلا بين الدمين ثم بعد ذلك ان امكن ان يجعل احد الدمين حيضا يجعل حيضا
وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا وهوا ولهما وان لم يمكن جعل احدهما حيضا لا يجعل
شي من ذلك حيضا وروي عبد الله ابن المبارك عن ابي حنيفة ان الدم اذا كان في طرفي العشرة
وكان بحال لو جمعت الدما المتفرقة يبلغ حيضا لا يصير الطهر فاصلا بين الدمين ويكون كله حيضا
وان كان بحال لو جمع لا يبلغ حيضا يكون فاصلا بين الدمين ثم ينظر ان امكن ان يجعل احد
الدمين حيضا جعل ذلك حيضا وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا جعل اسرعهما حيضا
وان لم يمكن ان يجعل احدهما حيضا لا يجعل شي من ذلك حيضا وروي الحسن عن ابي حنيفة ان
الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من ثلثة ايام لا يكون فاصلا بين الدمين وكله بمنزلة الدم
المتوالي وان كان ثلثة ايام كان فاصلا بينهما ثم ينظر ان امكن ان يجعل احد الدمين حيضا جعل
وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا جعل اسرعهما وان لم يمكن ان يجعل شي من ذلك حيضا
لا يجعل حيضا واختار محمد رحمه الله لنفسه مذهبا في كتاب الحيض الطهر المتخلل بين الدمين
اذا كان اقل من ثلثة ايام لا يعد فاصلا وان كان اكثر من الدمين ويكون بمنزلة الدم المتوالي
واذا كان ثلثة ايام فصاعدا فهو طهر كبير فيعتبر لكن ينظر بعد ذلك ان كان الطهر مثل الدمين
او اقل من الدمين في العشرة لا يكون فاصلا وان كان اكثر من الدمين يكون فاصلا ثم ينظر ان امكن
ان يجعل احدهما حيضا جعل وان امكن ان يجعل كل واحد منهما حيضا يجعل اسرعهما حيضا
وان لم يمكن ان يجعل احدهما حيضا لا يجعل شي من ذلك حيضا وتقرير هذه الاصول
وتفسيرها نذكر في كتاب الحيض ان شا الله تعالى • واما حكم الحيض والنفاس فمنع جواز الصلاة
والصوم وقراة القران ومس المصحف الا بغلاف ودخول المسجد والطواف بالبيت لما ذكرنا
في الجنبا الا ان الجنب يجوز له اداء الصوم مع الجنابة ولا يجوز للحايض لان الحيض والنفاس
اغلظ من الحدث او بالنص الغير معقول المعنى وهو قوله عليه السلام تقعد احداهن شطر
عمرها لا تصوم ولا تصلي ويثبت معلولا بدفع الحرج لان درور الدم يضعفهن مع انهن خلقن
ضعيفات في الجبلة فلو كلفن بالصوم لا يقدرون على القيام به الا بحرج وهذا لا يوجد في الجنابة
ولهذا يقضي الجنب الصوم والصلاة وهن لا يقضين الصلاة لان الحيض يتكرر في كل شهر
ثلثة ايام الى العشرة فيجتمع عليها صلوات كثيرة فتحرج في قضايها ولا حرج في قضا الصوم ثلثة
ايام او عشرة ايام في السنة وكذا يحرم القربان في حالتي الحيض والنفاس ولا يحرم جماع المراة
التي اجنبت لقوله تعالى فاعتزلوا النسا في المحيض وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ومثل هذا لم يرد في الجنابة بل وردت الاباحة بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم اي الولد فقد اباح المباشرة وطلب الولد وذلك بالجماع مطلقا عن الاحوال واما حكم المستحاضة صح
فحكمها حكم الطاهرات غير انها تتوضا لوقت كل صلاة على ما بينا **فصل** واما التيمم فالكلام

في التيمم يقع في مواضع • في بيان جوازه • وفي بيان معناه لغة وشرعا • وفي بيان ركنه
وفي بيان كيفيته • وفي بيان ما ينقضه • اما الاول فلا خلاف ان التيمم من الحدث جايز
عرف جوازه بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جا
احد منكم من الغايط ولم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا وقيل الاية نزلت في غزوة ذات الرقاع
نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتعريس فسقط لعايشة من عايشة قلادة لاسما فلما ارتحلوا
ذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فبعث رجلين في طلبها فاقام ينتظرهما فعدم الناس الما وحضرت
صلاة الفجر فاغلظ ابو بكر على عايشة وقال حبست الناس فنزلت الاية فقال اسيد بن حضير يرحمك
الله يا عايشة ما نزل بك امر تكرهينه الا انزل الله للمسلمين فيه فرجا واما السنة فما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التيمم وضو المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الما او يحدث
وقال عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلاة تيممت وصليت
وروي عنه انه قال التراب طهور المسلم ما لم يجد الما وعليه اجماع الامة • واختلف الصحابة
رضي الله عنهم في جوازه من الجنابة فقال علي وابن عباس جايز وقال عمر وعبد الله بن مسعود لا يجوز
وقال الضحاك رجع ابن مسعود عن هذا وحاصل اختلافهم راجع الى قوله تعالى او لامستم النسا
او لمستم فعلي وابن عباس اولا ذلك بالجماع وقالا كنى الله عن الوطي بالمسيس والغشيان والمباشرة
والافضا والرفث وعمر وابن مسعود اولا باللمس باليد فلم يكن الجنب داخلا في هذه الاية فبقي
الغسل واجبا عليه بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واصحابنا اخذوا بقول علي وابن عباس
لموافقة الاحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للجنب من الجماع تيمم اذا لم تجد
الما وعن ابي هريرة ان رجلا جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله انا قوم نسكن
هذه الرمال ولا نجد الما الا شهرا او شهرين وفينا الجنب والنفسا والحايض فقال عليه السلام
عليكم بالارض وفي رواية عليكم بالصعيد وكذا حديث عمار وغيره على ما نذكر ويجوز التيمم من
الحيض والنفاس لما روينا من حديث ابي هريرة ولانهما بمنزلة الجنابة فكان ورود النص
في الجنابة ورودا فيهما دلالة • وللمسافر ان يجامع امراته وان كان لا يجد الما وقال مالك يكره
وجه قوله ان جواز التيمم للجنب اختلف فيه كبار الصحابة فكان الجماع اكتسابا لسبب وقوع
الشك في جواز الصلاة فيكره ولنا ما روي عن ابي مالك الغفاري انه قال قلت للنبي صلى
الله عليه وسلم اجامع امراتي وانا لا اجد الما قال جامع امراتك وان كنت لا تجد الما الى
عشر حجج فان التراب كافيك • واما بيان معناه فالتيمم في اللغة القصد يقال تيمم وتأمم
اي قصد ومنه قول الشاعر •

وما ادري اذا يممت ارضا • الخير ايهما يليني ••
الخير الذي انا ابتغيه • ام الشر الذي هو يبتغيني ••

وقوله تيممت اي قصدت وفي عرف الشرع عبارة عن استعمال الصعيد في عضو مخصوص
على قصد التطهير بشرايط مخصوصة نذكرها في موضعها ان شا الله تعالى **فصل**
واما ركنه فقد اختلف فيه فقال اصحابنا هو ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى
المرفقين وهو قول الشافعي في قوله الاخر وهو قول مالك ضربة للوجه وضربة لليد
الى الرسغين وقال الزهري ضربة للوجه وضربة لليدين الى الاباط وقال ابن ابي ليلى ضربتان
يمسح بكل واحدة منهما الوجه واليدين جميعا وقال بعض الناس هو ضربة واحدة يستعملها في وجهه
ويديه وحجتهم ظاهر قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه امر
بالتيمم وفسره بمسح الوجه واليدين بالصعيد مطلقا عن شرط الضربة والضربتين فيجري

وقال ابن سيرين ثلاث
ضربات ضربة للوجه وضربة
للذراعين وضربة لهما جميعا
صح

علي اطلاقه وبه يحتج الزهري فيقول ان الله تعالي امر بمسح اليد واليد اسم لهذه الجارحة من روس
الاصابع الي الاباط ولو ذكر المرافق غاية للامر بالغسل في باب الوضو لوجب غسل هذا المحدود والغاية
ذكرت في الصوم دون التيمم واحتج الشافعي بما روي ان عمار بن ياسر اجنب فتمعك في التراب
فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اما علمت انه يكفيك الوجه والكفان ولنا الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالي فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والاية حجة
علي مالك والشافعي لان الله تعالي امر بمسح اليد فلا يجوز التقييد الا بدليل وقد قام لنا دليل التقييد
بالمرفق وهو ان المرفق جعل غاية للامر بالغسل وهو الوضو والتيمم بدل عن الوضو والبدل لا
يخالف المبدل فذكر الغاية هناك يكون ذكرا ها هنا دلالة وهو الجواب عن قول من يقول
ان التيمم لا ضربة واحدة لان النص لا يتعرض للتكرار لان النص ان كان لم يتعرض للتكرار نصا
فهو متعرض دلالة لان التيمم خلف عن الوضو ولا يجوز استعمال ما واحد في عضوين في الوضو
فلا يجوز استعمال تراب واحد في عضوين في التيمم لان الخلف لا يخالف الاصل وكذا هو حجة علي
ابن ليلي وابن سيرين لان الله تعالي امر بمسح الوجه واليدين فيقتضي وجود فعل المسح علي كل واحد
منهما مرة واحدة لان الامر المطلق لا يقتضي التكرار وفيما قاله تكرار فلا يجوز الزيادة علي الكتاب
الا بدليل صالح للزيادة واما السنة فما روي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين الي المرفقين والحديث حجة علي الكل واما حديث
عمار ففيه تعارض لانه روي في رواية اخري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يكفيك ضربتان
ضربة للوجه وضربة لليدين الي المرفقين والمتعارض لا يصلح حجة **فصل** واما كيفية التيمم
فذكر ابو يوسف في الامالي قال سالت ابا حنيفة عن التيمم فقال التيمم ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين الي المرفقين فقلت فكيف هو فضرب بيديه علي الصعيد فاقبل بهما وادبر
ثم نفضهما ثم مسح بهما وجهه ثم اعاد كفيه علي الصعيد ثانيا فاقبل بهما وادبر ثم نفضهما ثم
مسح بذلك ظاهر الذراعين وباطنهما الي المرفقين وقال بعض مشايخنا ينبغي ان يمسح بباطن اربع
اصابع يده اليسري ظاهر يده اليمني من المرفق الي الرسغ ثم يمر باطن ابهامه اليسري علي ظاهر
ابهامه اليمني ثم يفعل باليد اليسري كذلك وقال يمسح بالضربة الثانية بباطن كفيه اليسري
مع الاصابع ظاهر اليمني الي المرفق ثم يمسح به ايضا باطن يده اليمني الي اصل الابهام ثم يفعل
بيده اليسري كذلك ولا يتكلف والاول اقرب الي الاحتياط لما فيه من الاحتراز عن استعمال
التراب المستعمل بالقدر الممكن لان التراب الذي علي اليد يصير مستعملا بالمسح حتي لا يتادي
فرض الوجه واليد بمسحة واحدة بضربة واحدة ثم ذكر في ظاهر الرواية انه ينفضهما نفضة
وعن ابي يوسف انه ينفضهما نفضتين وقيل ان هذا لا يوجب اختلافا لان المقصود من النفض
تناثر التراب صيانة عن التلويث الذي يشبه المثلة اذ التعبد بمسح كفه علي التراب ثم علي
العضوين لا تلويثهما به فكذلك ينفضهما والغرض قد يحصل بالنفض مرة وقد لا يحصل الا
بالنفض مرتين علي قدر ما يلتصق باليدين من التراب فان حصل المقصود بنفضة واحدة
فبها ونعمت وان لم يحصل نفض نفضتين ● واما استيعاب العضوين بالتيمم فهل هو من تمام
الركن فلم يذكره في الاصل نصا لكنه ذكر ما يدل عليه فانه قال اذا ترك ظاهر كفيه لم يجز
وذكر الكرخي انه اذا ترك من مواضع التيمم قليلا كان او كثيرا لا يجوز وذكر الحسن في المجرد
عن ابي حنيفة انه اذا تيمم الاكثر جاز وجه رواية الحسن ان هذا مسح فلا يجب فيه
الاستيعاب كمسح الراس وجه ما ذكر في الاصل ان الامر بالمسح في باب التيمم تعلق باسم
الوجه واليد وانه يعم الكل ولان التيمم بدل عن العضو والاستيعاب في الاصل من تمام

الركن فكذا في البدل وعلي ظاهر الرواية يلزم تخليل الاصابع ونزع الخاتم ولو ترك لم يجز وعلي رواية
الحسن لا يلزم ويجوز مسح المرفقين والذراعين عند اصحابنا الثلثة خلافا لزفر علي انه لو كان
مقطوع اليد من المرفق يمسح القطع عندنا خلافا له والكلام فيه كالكلام في الوضو وقد مر
فصل واما شرايط الركن فانواع منها ان لا يكون واجدا للما قدر ما يكفي للوضو او الغسل في
الصلوات التي تفوت الي خلف وما هو من اجزا الصلاة لقوله تعالي فلم تجدوا ما فتيمموا
صعيدا طيبا شرط عدم وجدان الما لجواز التيمم وقوله عليه السلام التيمم وضو المسلم ولو
الي عشر حجج ما لم يجد الما او يحدث جعله وضو المسلم الي غاية وضو الما او الحدث والممدود
الي غاية ينتهي الي وجود الغاية ولا وجود للشي مع ما ينتهي عند وجوده وقال عليه السلام
التراب طهور ما لم يجد الما ولانه بدل ووجود الاصل يمنع المصير الي البدل ● ثم عدم الما
نوعان عدم من حيث الصورة والمعني وعدم من حيث المعني لا من حيث الصورة ● اما العدم
من حيث المعني والصورة فهو ان يكون الما بعيدا عنه ولم يذكر حد البعد في ظاهر الروايات
وروي عن محمد انه قدره بالميل وهو ان يكون ميلا فصاعدا فان كان اقل منه لم يجز التيمم
والميل ثلث فرسخ وقال الحسن بن زياد من تلقا نفسه ان كان الما امامه يعتبر ميلين وان
كان يمنة او يسرة يعتبر ميل واحد وبعضهم فصل بين المقيم والمسافر فقال ان كان مقيما
يعتبر قدر ميل كيف ما كان وان كان مسافرا والما علي يمينه او يساره فكذلك وان كان امامه
يعتبر ميلين وروي عن ابي يوسف ان كان الما بحيث لو ذهب اليه لا ينقطع عنه جلبة العير
ويحس اصواتهم او اصوات الدواب فهو قريب وان كان يغيب ذلك عنه فهو بعيد وقال
بعضهم ان كان بحيث يسمع اصوات اهل الما فهو قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد وكذا ذكر
الكرخي وقال بعضهم مقدار ما لا يسمع الاذان وقال بعضهم اذا خرج من المصر مقدار ما لا
يسمع لو نودي من اقصي المصر فهو بعيد واقرب الاقاويل اعتبار الميل لان الجواز لدفع الحرج في الدين صح
اليه وقعت الاشارة في اية التيمم وهو قوله تعالي علي اثر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
ولكن يريد ليطهركم ولا حرج فيما دون الميل فاما الميل فصاعدا فلا يخلوا عن الحرج وسوا خرج من
المصر للسفر او لامر اخر وقال بعض الناس لا يتيمم الا ان يكون قصد سفرا وانه ليس بسديد
لان ما له ثبت الجواز وهو دفع الحرج لا يفصل بين المسافر وغيره هذا اذا علم بعد الما بيقين
او بغالب الراي واكثر الظن او اخبره بذلك رجل عدل فاما اذا علم ان الما قريب منه اما قطعا
او ظاهرا او اخبره عدل بذلك لا يجوز له التيمم لان شرط جواز التيمم لم يوجد وهو عدم الما
لكن يجب عليه الطلب هكذا عن محمد انه قال اذا كان الما علي ميل فصاعدا لم يلزمه طلبه وان
كان اقل من ميل اتي الما وان طلعت الشمس هكذا روي الحسن عن ابي حنيفة ولا يبلغ بالطلب
ميلا فان طلب اقل من ذلك لم يجز التيمم فان خاف فوت الوقت وهو رواية عن ابي حنيفة والاصح
انه يطلب مقدار ما لا يضر بنفسه ورفيقه بالانتظار وكذلك اذا كان يقرب من العمران يجب
عليه الطلب حتي لو تيمم وصلي ثم ظهر الما لم يجز صلوته لان العمران لا يخلوا عن الما ظاهرا وغالبا
والظاهر ملحق بالمتيقن في الاحكام ● ولو كان بحضرته رجل يساله عن قرب الما فلم يساله حتي تيمم
وصلي ثم ساله فان لم يخبره بقرب الما فصلوته ماضية وان اخبره بقرب الما توضا واعاد الصلوة
لانه تبين ان الما يقرب منه ولو ساله لاخبره فلم يوجد الشرط وهو عدم الما وان ساله في
الابتدا فلم يخبره حتي تيمم وصلي ثم اخبره بقرب لا يجب عليه اعادة الصلاة لان المتعنت
لا قول له فان لم يكن بحضرته احد يخبره بقرب الما ولا غلب علي ظنه ايضا قرب الما لا يجب
عليه الطلب عندنا وقال الشافعي يجب عليه ان يطلب عن يمين الطريق وعن يساره قدر غلوه

حتى لو تيمم قبل الطلب وصلى ثم ظهر ان الما قريب منه فصلوته ماضية عندنا واحتج بقوله
تعالى فلم تجدوا ماء وهذا يقتضي سابقة الطلب فكان الطلب شرطا كما لو كان في العمران
ولنا ان الشرط عدم الما وقد تحقق من حيث الظاهر اذ المفازة مكان عدم الما غالبا بخلاف العمران
وقوله الوجود يقتضي سابقة الطلب من الواحد ممنوع الا ترى الى قول النبي صلى الله عليه وسلم
من وجد لقطة فليعرفها ولا طلب من الملتقط لان الطلب لا يفيد اذا لم يكن على طمع من وجود الما
والكلام فيه وربما ينقطع عن اصحابه فيلحقه الضرر فلا يجب عليه الطلب ولكن يستحب له ذلك
اذا كان على وجود الما فان ابا يوسف قال في الامالي سالت ابا حنيفة عن المسافر لا يجد الما
ايطلب عن يمين الطريق ويساره فان اطمع في ذلك فليفعل ولا يبعد فيضر باصحابه وبنفسه
ان انتظروه او انقطع عنهم ثم ما ذكرنا من اعتبار القرب والبعد مذهب اصحابنا الثلثة فاما
مذهب زفر فلا عبرة للبعد والقرب في هذا الباب بل العبرة للوقت بقاء وخروجا فان كان
يصل الى الما قبل خروج الوقت لا يجزيه التيمم وان كان بعيدا وان كان لا يصل اليه قبل خروج
الوقت يجزيه التيمم وان كان الما قريبا وسنذكر المسلة من بعد ان شا الله تعالى واما
العدم من حيث المعنى لا من حيث الصورة فهو ان يعجز عن استعمال الما لمانع مع قرب الما منه نحو
ما اذا كان على راس البير ولم يجد الة الاستقا فيباح له التيمم لانه اذا عجز عن استعمال الما
لم يكن واجدا له من حيث المعنى فيدخل تحت النص وكذا اذا كان بينه وبين الما عدو او سبع او
لصوص او حية يخاف على نفسه الهلاك اذا اتاه لان القا النفس في التهلكة حرام فيتحقق العجز
عن استعمال الما وكذا اذا كان معه ما وهو يخاف على نفسه العطش لانه مستحق الصرف الى
العطش والمستحق كالمصروف فكان عادما للمعنى وسيل نصر بن يحيى عن ما موضوع في الفلاة في الجب
او نحو ذلك ايكون للمسافر ان يتيمم او يتوضا به قال يتيمم ولا يتوضا به لانه لم يوضع للوضو وانما
وضع للشرب الا اذا كان كثيرا فيستدل بالكثرة على انه وضع للشرب والوضو جميعا فيتوضا
به ولا يتيمم • وكذا اذا كان جراحة او جدري او مرض يضره استعمال الما فيخاف زيادة المرض
باستعمال الما يتيمم عندنا وقال الشافعي لا يجوز التيمم حتى يخاف التلف وجه قوله ان العجز
عن استعمال الما شرط جواز التيمم ولا يتحقق العجز الا عند خوف الهلاك ولنا قوله تعالى وان
كنتم مرضى او على سفر الى قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اباح التيمم للمريض مطلقا من غير فصل
بين مرض ومرض الا ان المرض الذي لا يضر معه استعمال الما ليس بمراد فبقي المرض الذي
يضر معه استعمال الما مرادا بالنص وروي ان واحدا من الصحابة رضي الله عنهم اجنب وبه
جدري فاستفتى اصحابه فافتوه بالاغتسال فاغتسل فمات فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال قتلوه قتلهم الله هلا سالوا اذ لم يعرفوا لم يكن شفا العي السوال كان يكفيه
التيمم وهذا نص ولان زيادة المرض سبب الموت وخوف الموت مبيح فكذا خوف سببه لانه
خوف الموت بواسطة والدليل عليه انه اثر في اباحة الافطار وترك القيام بلا خلاف فهاهنا
اولى لان القيام ركن في الصلوة والوضو شرط لخوف زيادة المرض لما اثر في سقوط الركن
فلان يوثر في اسقاط الشرط كان ذلك اولى • ولو كان مريضا مرضا لا يضره استعمال الما
لكنه عاجز عن الاستعمال بنفسه وليس له خادم ولا مال يستاجر به اجيرا فيعينه على الوضو
اجزاه التيمم سوا كان في المفازة او في المصر وهو ظاهر المذهب لان العجز قد تحقق والقدرة
موهومة فوجد شرط الجواز وروي عن محمد انه ان كان في المصر لا يجزيه الا ان يكون مقطوع
اليدين لان الظاهر انه يجد احدا من قريب او بعيد يعينه وكذا العجز بعارض على شرف
الزوال بخلاف مقطوع اليدين والله اعلم • ولو اجنب في ليلة باردة فخاف على نفسه الهلا

لو اغتسل ولم يقدر على تسخين الما ولا على اجرة الحمام في المصر اجزاه التيمم في قول ابي حنيفة وقال
ابو يوسف ومحمد ان كان في المصر لا يجزيه التيمم وجه قولهما ان الظاهر في المصر وجود الما السخن
والدفو فكان العجز نادرا فالحق بالعدم ولابي حنيفة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه بعث سرية وامر عليهم عمرو بن العاص وكان ذلك في ذوات السلاسل فلما رجعوا
شكوا منه اشيا من جملتها انه صلى بنا وهو جنب فذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك
له فقال يا رسول الله اجنبت في ليلة فخفت على نفسي الهلاك لو اغتسلت فذكرت ما قال
الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما فتيممت وصليت بهم فقال لهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم الا ترون صاحبكم كيف نظر الى نفسه ولكم ولم يامره بالاعادة
ولم يستفسر انه كان في مفازة او في مصر ولانه علل بعلة عامة وهي خوف الهلاك ورسول
الله صلى الله عليه وسلم استصوب ذلك منه والحكم يتعمم بعموم العلة وقولهما ان
العجز في المصر نادر فالجواب عنه انه في حق الفقرا الغربا ليس بنادر على ان الكلام فيما اذا
تحقق العجز من كل وجه حتى لو قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح له التيمم
ولو كان مع رفيقه ما فان لم يعلم به لا يجب عليه الطلب عندنا وعند الشافعي يجب على
ما ذكرنا وان علم لكن لا ثمن له فكذلك عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجب عليه
السوال وجه قوله ان الما مبذول في العادة لقلة خطره فلم يعجزه عن استعماله ولابي
حنيفة ان الما من اعز الاشيا في السفر فالظاهر عدم البذل فان ساله فلم يعطه اصلا
اجزاه التيمم لان العجز قد تقرر وكذا ان كان يعطيه بالثمن ولا ثمن له لما قلنا وان كان له
ثمن ولكن لا يبيعه الا بغبن فاحش يتيمم ولا يلزمه الشرا عند عامة العلما وقال
الحسن البصري يلزمه الشرا ولو بجميع ماله لان هذه تجارة رابحة ولنا انه عجز عن استعمال
الما الا باتلاف شي من ماله لان ما زاد على ثمن المثل لا يقابله عوض وحرمة مال المسلم كحرمة
دمه قال النبي صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولهذا ابيح له القتال دون
ماله كما يباح له دون نفسه ثم خوف فوات بعض النفس مبيح للتيمم فكذا خوف فوات بعض
المال بخلاف الغبن اليسير لان تلك الزيادة غير معتبرة لما نذكره • ثم قدر الغبن الفاحش في
هذا الباب بتضعيف الثمن في النوادر فقال ان كان الما يشترى في ذلك الموضع بدرهم
وهو لا يبيعه الا بدرهم ونصف يلزمه الشرا وان كان لا يبيعه الا بدرهمين لا يلزمه الشرا
وان كان يبيعه بمثل الثمن في ذلك الموضع يلزمه الشرا لانه قدر على استعماله بالقدرة على
بدله من غير اتلاف فلا يجوز له التيمم كمن قدر على ثمن الرقبة لا يجوز له التكفير بالصوم
وان كان يبيعه بغبن يسير فكذلك عند اصحابنا وقال الشافعي لا يلزمه الشرا اعتبارا بالغبن
الفاحش وهذا الاعتبار غير سديد لان ما لا يتغابن الناس فيه فهو زيادة متيقن بها لانها
لا تدخل تحت اختلاف المقومين فكانت معتبرة وما يتغابن الناس فيه يدخل تحت اختلافهم
فعند بعضهم هو زيادة وعند بعضهم ليس بزيادة فلم يكن زيادة متحققة فلا يعتبر
وذكر الكرخي في جامعه ان المصلي اذا راى مع رفيقه ما كثيرا ولا يدري انه يعطيه ام لا انه
يمضي على صلوته لان الشروع قد صح فلا يقطع بالشك فاذا فرغ من صلوته ساله فان اعطاه
توضا واستقبل الصلاة لان البذل بعد الفراغ دليل البذل قبله وان ابى فصلوته ماضية
لان العجز قد تقرر فان اعطاه بعد ذلك لم ينتقض ما مضى لان عدم الحكم استحكم بالابا
ويلزمه الوضو لصلاة اخرى لان حكم الابا ارتفض بالبذل وقال محمد في رجلين
مع احدهما انا يغترف به من البير ووعد صاحبه ان يعطيه الانا قال ينتظر وان خرج

الوقت لان الظاهر هو الوفا بالوعد فكان قادرا على استعمال الما ظاهرا فيصير فيمتنع المصير الى
التيمم وكذا اذا وعد الكاسي العاري ان يعطيه الثوب اذا فرغ من صلاته لم تجز
الصلاة عريانا لما قلنا وعلى هذا يخرج الاصل مسافر تيمم وفي رحله ما لم يعلم به حتى صلى
به ثم علم انه يجزيه في قول ابي حنيفة ومحمد ولا تلزمه الاعادة وقال ابو يوسف لا تجزيه
وتلزمه الاعادة وهو قول الشافعي واجمعوا على انه لو صلى في ثوب نجس ناسيا ثم تذكر لا
تجزيه ويعيد الصلاة لابي يوسف وجهان احدهما انه نسي ما لم ينسى عادة لان الما من اعز
الاشيا في السفر لكونه سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان القلب متعلقا به فالتحق
بالعدم والثاني ان الرحل موضع الما عادة لحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا فاذا تيمم
قبل الطلب لا يلزمه كما في العمران ولهما ان العجز عن استعمال الما قد تحقق بسبب الجهل والنسيان
فيجوز التيمم كما لو حصل العجز بسبب البعد او المرض او عدم الدلو او الرشا وقوله نسي ما لا
ينسى عادة ليس كذلك لان الانسان جبلة في البشر خصوصا اذا حزبه امر يشغله عما وراه
والسفر محل المشقات ومكان المخاوف ونسيان الاشيا فيه غير نادر واما قوله الرحل معدن
ومكانه فليس كذلك فان الغالب في الما الموضوع في الرحل هو النفاد لقلته فلا يكون بقاؤه
غالبا فيتحقق العجز ظاهرا بخلاف العمران لا يخلوا عن الما غالبا ولو صلى عريانا او مع ثوب نجس
وفي رحله ثوب طاهر لم يعلم به ثم علم قال بعض مشايخنا تلزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخي
انه على الخلاف وهو الاصح • ولو كان عليه كفارة وله رقبة قد نسيها فصام قيل انه على الاختلاف
والصحيح انه لا يجوز بالاجماع لان المعتبر ثمة ملك الرقبة الا ترى انه لو عرض عليه رقبة كان له
ان لا يقبل ويكفر بالصوم وبالنسيان لا يتقدم الملك وهاهنا المعتبر هو القدرة على الاستعمال
وبالنسيان زالت القدرة الا ترى انه لو عرض عليه الما لم يجز التيمم ولان النسيان في هذا
الباب في غاية القدرة فكان ملحقا بالعدم • ولو وضع غيره في رحله ما وهو لا يعلم به فتيمم وصلى
ثم علم لا رواية لهذا نصا وقال بعض مشايخنا ان لفظ رواية الجامع الصغير يدل على انه يجوز
بالاجماع فانه قال في الرجل يكون في رحله ما فنسي والنسيان يستدعي العلم قبله ثم مع ذلك
جعل عذرا عنده فهاهنا في موضع لا علم اصلا فينبغي ان يجعل عذرا عند الكل ولفظ رواية كتاب
الصلاة يدل على انه على الاختلاف فانه قال مسافر تيمم ومعه ما في رحله وهو لا يعلم به وهذا
يتناول حالة النسيان وغيرها ولو ظن ان ماه قد فني فتيمم وصلى ثم تبين انه قد بقي لا يجزيه
بالاجماع لان العلم لا يبطل بالظن فكان الطلب واجبا بخلاف النسيان لانه من اضداد العلم
ولو كان على راسه او ورا ظهره ما او كان معلقا في عنقه فنسيه فتيمم ثم تذكر لا يجزيه بالاجماع لان
النسيان في مثل هذه الحالة ولو كان معلقا على الاكاف فلا يخلوا اما ان كان راكبا او سايقا فان كان راكبا
فان كان الما في موخر الرحل فهو على الاختلاف وان كان مقدم الرحل لا يجوز بالاجماع لان نسيانه نادر
وان كان سايقا فالجواب على العكس وهو انه ان كان موخر الرحل لم يجز بالاجماع لانه يراه ويبصره
فكان النسيان نادرا وان كان مقدم الرحل فهو على الاختلاف والله اعلم • المحبوس في المصر طاهرا
في مكان يتيمم ويصلي ثم يعيد اذا خرج وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصلي وهو قول زفر
وروي عن ابي يوسف انه لا يعيد الصلاة وجه رواية ابي يوسف انه عجز عن استعمال الما
حقيقة بسبب الحبس فاشبه العجز بسبب المرض ونحوه فصار الما معدوما معنى في حقه
وهو مخاطب بالصلاة بالتيمم فالقدرة بعد ذلك لا يبطل الصلاة المؤداة كما في ساير المواضع
وكما في المحبوس في السفر وجه رواية انه ليس بعادم للما حقيقة وحكما اما الحقيقة فظاهر
واما الحكم فلان الحبس ان كان بحق فهو قادر على ازالته بايصال الحق الى المستحق وان كان

بغير حق فالظلم لا يدوم في دار الاسلام بل يدفع فلا يتحقق العجز فلا يكون التراب طهورا في حقه
وجه ظاهر الرواية ان العجز للحال محقق الا انه يحتمل الارتفاع فانه قادر على دفعه اذا كان بحق
وان كان بغير حق فكذلك لان الظلم يدفع وله ولاية الدفع بالرفع الى من له الولاية فامر بالصلاة
احتياطا لاحتمال ان هذا القدر من العجز يكفي لتوجه الامر بالصلاة بالتيمم وامر بالقضا في
الباقي لان احتمال عدم الجواز ثابت لاحتمال ان المعتبر حقيقة القدرة دون العجز الحالي فيومر
بالقضا عملا بالشبهين واخذا بالثقة والاحتياط وصار كالمقيد انه يصلي قاعدا ثم يعيد
اذا اطلق كذا هنا بخلاف المحبوس في السفر لان ثمة تحقق العجز من كل وجه لانه انضاف الى المنع
الحقيقي السفر والغالب فيه عدم الما • واما المحبوس في مكان نجس لا يجد ما ولا ترابا مطلقا
فانه لا يصلي عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يصلي بالايما ثم يعيد اذا خرج وهو قول الشافعي
وقول محمد مضطرب ذكر عامة الروايات انه مع ابي حنيفة وفي نوادر ابي سليمان مع ابي
يوسف وجه قول ابي يوسف انه ان عجز عن حقيقة الادا فلم يعجز عن التشبيه فيومر
به كما في باب الصوم وقال بعض مشايخنا انما يصلي بالايما على مذهبه اذا كان المكان رطبا
اما اذا كان يابسا فانه يصلي بركوع وسجود والصحيح عنده انه يومي كيف ما كان لانه لو سجد لصار
مستعملا للنجاسة ولابي حنيفة ان الطهارة شرط اهلية ادا الصلوة فان الله تعالى جعل اهل
مناجاته من هو طاهر لا محدث والتشبيه انما يصح من الاهل الا ترى ان الحايض لا يلزمها التشبيه
في باب الصوم والصلاة لعدم الاهلية بخلاف المسلة المتقدمة لان هناك حصلت الطهارة
من وجه فكان اهلا من وجه فيودي الصلاة ثم يقضيها احتياطا • مسافر مر بمسجد فيه عين
ما وهو جنب ولا يجد غيره جاز له التيمم لدخول المسجد لان الجنابة مانعة لدخول المسجد عندنا
على كل حال سوا كان الدخول على قدر المكث او للاجتياز على ما سبق فكان عاجزا عن استعمال
فكان ملحقا بالعدم في حق جواز التيمم فلا يمنع جوازه • ثم وجود الما يمنع جواز التيمم اذا كان القدر
الموجود يكفي للوضوء ان كان محدثا وللاغتسال ان كان جنبا فان كان لا يكفي لذلك فوجوده
لا يمنع جواز التيمم عندنا وقال الشافعي يمنع قليله وكثيره حتى ان المحدث اذا وجد الما
قدر ما يغسل بعض اعضا وضوءه جاز له ان يتيمم عندنا مع قيام ذلك الما وعنده لا يجوز
مع قيامه وكذلك الجنب اذا وجد الما قدر ما يتوضا به لا غير اجزاه التيمم عندنا وعنده
لا يجزيه الا بعد تقديم الوضو حتى يصير عادما للما واحتج بقوله تعالى في اية التيمم
فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا ذكر الما نكرة في محل النفي فيقتضي الجواز عند عدم الما كل جزء
الما ولان صو
من اجزا النجاسة الحكمية وهي الحدث تعتبر بالنجاسة الحقيقية لو كان معه من الما ما
يزيل بعض النجاسة الحقيقية يومر بالازالة ولنا ان المامور به الغسل المبيح الصلاة فاما
الذي لا يبيح الصلاة فوجوده وعدمه سيان كما لو كان الما نجسا ولان الغسل اذا لم يفد
الجواز كان الاشتغال به سفها مع ان فيه تضييع الما وانه حرام فصار كمن وجد ما يطعم به
خمسة مساكين يكفر بالصوم انه يجوز ولا يومر باطعام الخمسة لعدم الفايدة كذا هذا بل
اولى لان هناك لا يودي الى تضييع الما لحصول الثواب بالتصدق ومع ذلك لم يومر به
لما قلنا هنا اولى وبه تبين ان المراد من الما المطلق هو المقيد وهو المفيد لاباحة
الصلاة عند الغسل به كما يتقيد بالما الطاهر ولان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف والمتعارف
من الما في باب الوضو والغسل هو الكافي للوضو فينصرف المطلق اليه واعتباره بالنجاسة
الحقيقية غير سديد لانهما مختلفان في الاحكام فان قليل الحدث ككثيره في المنع من
الجواز بخلاف النجاسة الحقيقية فبطل الاعتبار • ولو تيمم الجنب ثم احدث بعد ذلك ومعه

من الما قدر ما يتوضا به ولا يتيمم لان التيمم الاول اخرجه من الجنابة الي ان يجد من الما ما يكفيه
للاغتسال فهذا محدث وليس بجنب ومعه ما يكفيه لوضوءه فيتوضا به فان توضا ولبس خفيه
ثم مر علي الما ولم يغتسل ثم حضرته الصلوة ومعه من الما قدر ما يتوضا به فانه لا يتوضا به
ولكنه يتيمم لانه بمروره علي الما عاد جنبا كما كان فعادت المسلة الاولي ولا ينزع الخفين لان
القدم ليس بمحل التيمم فان تيمم ثم احدث وقد حضرته الصلاة الاخري وعنده من الما
قدر ما يتوضا به يتوضا به ولا يتيمم لما مر وينزع خفيه ويغسل رجليه لانه بمروره علي الما
عاد جنبا فسري الحدث السابق الي القدمين فلا يجوز له ان يمسح بعد ذلك • ولو كان ببعض
اعضا الجنب جراحة او جدري فان كان الغالب هو الصحيح غسل الصحيح وربط علي السقيم الجباير
ومسح وان كان الغالب هو السقيم يتيمم لان العبرة للغالب ولا يغسل الصحيح عندنا خلافا للشافعي
لما مر ولان الجمع بين الغسل والتيمم ممتنع الا في حال وقوع الشك في طهورية الما ولم يوجد
وعلي هذا لو كان محدثا ببعض اعضا وضوءه جرح او جدري لما قلنا ولو استوي الصحيح والسقيم
لم يذكر في ظاهر الرواية وذكر في النوادر انه يغسل الصحيح ويربط الجباير علي السقيم ويمسح
عليها وليس هذا جمعا بين الغسل والمسح لان الغسل في الجباير كالغسل لما تحتها • ومنها الشرط الذي
ذكرنا لجواز التيمم وهو عدم الما فيما ورا صلوة الجنازة وصلوة العيدين فاما في هاتين الصلوتين
فليس بشرط بل الشرط فيهما خوف الفوت لو اشتغل بالوضو تيمم وصلي لو حضرته الصلو الجنازة وخاف
فوت الصلاة وهذا عند اصحابنا وقال الشافعي لا يتيمم لشيء الا لصلاة الجمعة وساير الصلوات
او سجدة التلاوة ولنا ما روي عن ابن عمر انه قال اذا فجاتك جنازة تخشي فواتها وانت علي غير وضوء
فتيمم لها وعن ابن عباس مثله ولان شرع التيمم في الاصل لخوف فوات الادا وقد وجد
هاهنا بل اولي لان هناك تفوت فضيلة الادا فقط فاما الاستدراك بالقضا فممكن وهاهنا
تفوت صلوة الجنازة اصلا فكان اولي بالجواز حتي لو كان ولي الميت لا يباح التيمم كذا روي
الحسن عن ابي حنيفة لان له ولاية الاعادة فلا يخاف الفوت وحاصل الكلام فيه راجع الي الصلوة
لا تقضي عندنا وعنده تقضي علي ما نذكره ان شا الله تعالي بخلاف الجمعة لان فرض الوقت قايم
وهو الظهر وبخلاف ساير الصلوات لانها تفوت الي خلف وهو القضا والفايت الي خلف قايم
معني وسجدة التلاوة لا تفوت اصلا لانه ليس لادايها وقت معين لانها وجبت مطلقة عن
الوقت وكذا اذا خاف فوت صلاة العيد يتيمم عندنا لانه لا يمكن استدراكها بالقضا لاختصاصها
بشرايط يتعذر تحصيلها لكل فرد وهذا اذا خاف فوت الكل فان كان يرجو ان يدرك البعض
لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه اذا ادرك البعض يمكنه ادا الباقي وحده ولو شرع في صلوة
العيد متيمما ثم سبقه الحدث جاز له ان يبني عليها بالتيمم باجماع بين اصحابنا لانه لو ذهب
وتوضا لبطلت صلوته من الاصل لبطلان التيمم فلا يمكنه البنا • واما اذا شرع فيها متوضيا
ثم سبقه الحدث فان كان يخاف انه لو اشتغل بالوضو زالت الشمس يتيمم ويبني وان كان لا يخاف
زوال الشمس فان كان يرجو انه لو توضا يدرك شيا من الصلاة مع الامام يتوضا ولا يتيمم لانها
لا تفوت لانه ادرك البعض يتم الباقي وحده وان كان لا يرجو ادراك الامام يباح له التيمم
عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يباح وجه قولهما انه لو ذهب وتوضا لا تفوته
الصلاة لتمكنه من اتمام البقية وحده لانه لاحق ولا عبرة بالتيمم عند عدم خوف الفوت
اصلا ولابي حنيفة انه ان كان لا يخاف الفوت من هذا الوجه يخاف الفوت بسبب الفساد
لازدحام الناس فقل ما يسلم عن عارض يفسد عليه صلوته فكان الانصراف للوضو تعريض
صلوته للفساد وهذا لا يجوز فيتيمم والله الموفق • ومنها النية والكلام في النية في موضعين

احدهما

احدهما انها شرط جواز التيمم والثاني في بيان كيفيتها والخلف لا يخالف الاصل اما الاول فالنية شرط
شرط جواز التيمم عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر ليست بشرط وجه قوله ان التيمم خلف والخلف
لا يخالف في الشروط ثم الشروط يصح بدون النية كذا التيمم ولنا ان التيمم ليس بطهارة حقيقية
وانما جعل طهارة بالحاجة والحاجة تعرف بالنية بخلاف الوضو لانها طهارة حقيقية فلا تشترط له
الحاجة ليصير طهارة فلا تشترط له النية ولان ماخذ الاسم دليل كونها شرطا لما ذكرنا انه ينبي عن
القصد والنية هي القصد فلا يتحقق بدونها فاما الوضو فانه ماخوذ من الوضاة وانها تحصل بدون
النية • واما كيفية النية في التيمم فقد ذكر القدوري ان الصحيح من المذهب انه اذا نوي الطهارة
او استباحة الصلوة اجزاه وذكر الجصاص انه لا يجب نية التطهير وانما يجب نية التمييز
وهو ان ينوي الحدث او الجنابة لان التيمم لهما يقع علي صفة واحدة فلا بد من التمييز بالنية
كما في صلوة الفرض انه لا بد فيها من نية الفرض لان الفرض والنفل يتاديان بصفة واحدة والصحيح
ان ذلك ليس بشرط قال ابن سماعة روي عن محمد ان الجنب اذا تيمم يريد به الوضو اجزاه عن الجنابة
وهذا لما بينا ان افتقار التيمم الي النية لتصير طهارة اذ هو ليس بتطهير حقيقة وانما جعل
تطهيرا شرعا عند الحاجة والحاجة تعرف بالنية ونية الطهارة تكفي دلالة علي الحاجة وكذا
نية الصلوة لانه لا جواز للصلوة بدون الطهارة فكانت دليلا علي الحاجة فلا حاجة الي النية
المميزة لانها الحدث او الجنابة • ولو تيمم ونوي مطلق الطهارة او نوي استباحة الصلاة فله
ان يفعل كلما لا يجوز بدون الطهارة كصلاة الجنازة وسجدة التلاوة ومس المصحف ونحوها
لانه لما ابيح له ادا الصلوة فلان يباح له ما هو دونها وما هو جزء من اجزايها اولي • وكذا لو
تيمم لصلاة الجنازة او لسجدة التلاوة او لقراة القران بان كان جنبا جاز له ان يصلي به
ساير الصلوات لان كل واحد من ذلك عبادة مقصودة بنفسها وهو من جنس اجزا الصلوة
فكان نيتها عند التيمم كنية الصلاة فاذا تيمم لدخول المسجد او لمس المصحف لا يجوز ان يصلي به
لان ما هو من جنس اجزا الصلاة فيقع له طهورا وقعه له لا غير • ومنها الاسلام فانه شرط
وقوعه صحيحا عند عامة العلما حتي لا يصح تيمم الكافر وان اراد به الاسلام وروي عن ابي يوسف
اذا تيمم ينوي الاسلام جاز حتي لو اسلم لا يجوز له ان يصلي بذلك التيمم عند العامة وعلي رواية
ابي يوسف يجوز وجه روايته ان الكافر من اهل نية الاسلام والاسلام راس العبادة فيصح
تيممه له بخلاف ما اذا تيمم للصلوة لانه ليس من اهل الصلاة فكان تيممه للصلوة سفها
فلا يعتبر ولنا ان التيمم ليس بطهور حقيقة وانما جعل طهورا للحاجة الي فعل لا صحة له بدون
الطهارة والاسلام يصح بدون الطهارة فلا حاجة الي ان يجعل طهورا في حقه بخلاف الوضو
لانه صح من الكافر عندنا لانه طهور حقيقة ولا يشترط له الحاجة ليصير طهورا ولهذا لو توضا
المسلم بنية الصوم لم يصح وان كان الصوم عبادة فكذا هذا بل اولي لان هناك باشتغاله
بالتراب لم يرتكب نهيا وهاهنا ارتكب اعظم نهي لانه بقدر ما اشتغل صار راضيا علي الكفر موخرا
للاسلام وتاخير الاسلام من اعظم العصيان ثم لما لم يصح ذلك فلان لا يصح هذا اولي • مسلم
تيمم ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله لم يبطل تيممه حتي لو رجع الي الاسلام له ان يصلي بذلك
التيمم وعند زفر بطل تيممه حتي لا يجوز له ان يصلي بذلك التيمم بعد الاسلام فالاسلام
عندنا شرط وقوع التيمم صحيحا لا شرط بقايه علي الصحة وعند زفر هو شرط لبقايه ايضا فزفر
يجمع بين حالة الابتدا والبقا بعلة جامعة بينهما وهي ما ذكرنا انه جعل طهورا مع انه ليس
بطهور حقيقة لمكان الحاجة الي ما لا صحة له بدون الطهارة من الصلاة وغيرها وذا لا يتصور من
الكافر فلا يبقي طهارة في حقه وهذا لم ينعقد طهارة مع الكفر فلا يبقي طهارة معه ولنا ان التيمم

في التيمم صح

ومع طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان اثر الردة في ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا
ولكن طهور والردة لا تبطل صفة الطهورية كما لا تبطل صفة الوضوء واحتمال الحاجة باق لانه
يجبر على الاسلام والثابت بيقين يبقى لوهم الفايدة في اصول الشرع الا انه لم ينعقد طهارة
مع الكفر لان جعله طهارة للحاجة والحاجة زايلة بيقين لا تثبت لوهم الفايدة سيما ان رجا الاسلام
منه على موجب ديانته واعتقاده منقطع والجبر على الاسلام منعدم وهو الفرق بين الابتدا
والبقا والله الموفق • ومنها ان يكون التراب طاهرا فلا يجوز التيمم بالتراب النجس لقوله تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا ولا طيب مع النجاسة ولو تيمم بارض قد اصابتها نجاسة فجفت وذهب
اثرها لم يجزه في ظاهر الرواية وروي ابن الكاس النخعي عن اصحابنا انه يجوز وجه هذه الرواية
ان النجاسة قد استحالت ارضا بذهاب اثرها ولهذا جازت الصلاة عليها فيجوز التيمم بها ايضا
ولنا ان احراق الشمس ونسف الرياح ونشف الارض اثرها في تقليل النجاسة دون استيصالها
والنجاسة وان قلت تنافي وصف الطهارة فلم ياتنا بالمامور به فلم يصح فاما النجاسة القليلة
فلا تمنع جواز الصلوة عند اصحابنا ولا يمتنع ان يعتبر القليل من النجاسة في بعض
الاشيا دون بعض الا ترى ان النجاسة القليلة لو وقعت في الانا تمنع جواز التوضوء به ولو
اصابت الثوب لا تمنع جواز الطهارة ولو تيمم جنب او محدث من مكان ثم تيمم غيره من ذلك
المكان اجزاه لان التراب المستعمل ما التزق بيد المتيمم الاول لا ما بقي على الارض فنزل ذلك منزلة
ما في الاصل في الانا بعد وضوء الاول او اغتساله وذاك طهور في حق الثاني كذا هذا

فصل واما بيان ما يتيمم به فقد اختلف فيه فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز التيمم
بكل ما كان من جنس الارض وعن ابي يوسف روايتان في رواية لا يجوز الا بالتراب والرمل
وفي رواية لا يجوز الا بالتراب خاصة وهو قوله الاخر ذكره القدوري وبه اخذ الشافعي
والكلام يرجع الى ان الصعيد المذكور في الاية ما هو فقال ابو حنيفة ومحمد هو وجه الارض
وقال ابو يوسف هو التراب المنبت واحتج بقول ابن عباس انه فسر الصعيد بالتراب الخالص
وهو مقلد في هذا الباب ولانه ذكر الصعيد الطيب وهو الذي يصلح للنبات وذلك هو
التراب دون السبخة ونحوها ولهما ان الصعيد مشتق من الصعود وهو العلو قال الاصمعي
فعيل بمعنى فاعل وهو الصاعد وكذا قال ابن الاعرابي انه اسم لما تصاعد حتى قيل للقبر صعيد
الكثر لعلوه وارتفاعه وهذا لا يوجب الاختصاص بالتراب بل يعم جميع انواع الارض فكان
التخصيص ببعض انواع الارض تقييد المطلق الكتاب وذلك لا يجوز بخبر الواحد فكيف
بقول الصحابي والدليل على ان الصعيد لا يختص ببعض الانواع ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال عليكم بالارض جعلت لي الارض مسجدا وطهورا واسم الارض يتناول جميع اجزايها
انواعها ثم قال اينما ادركتني الصلاة تيممت وصليت وربما تدركه الصلاة في الرمل وما لا
يصلح للانبات فلا بد ان يكون سبيل من التيمم به والصلاة معه بظاهر الحديث واما قوله سماه
طيبا فنعم لكن الطيب يستعمل بمعنى الطاهر وهو اللايق هاهنا لانه شرع مطهرا والتطهير لا
يقع الا بالطاهر مع ان معنى الطهارة صار مرادا بالاجماع حتى لا يجوز التيمم بالصعيد النجس فخرج غيره
من ان يكون مرادا اذ المشترك لا عموم له • ثم لا بد من معرفة جنس الارض فكلما يحترق بالنار
فيصير رمادا كالحطب والحشيش ونحوهما او ما ينطبع ويلين كالحديد والصفر والنحاس والزجاج
وعين الذهب والفضة ونحوها فليس من جنس الارض وما كان بخلاف ذلك فهو من جنسها ثم
اختلف ابو حنيفة ومحمد فيما بينهما فقال ابو حنيفة يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الارض التزق
بيده شي او لا وقال محمد لا يجوز الا اذا التزق بيده شي من اجزايه فالاصل انه لا بد من استعمال

جز

جزء من الصعيد عنده ولا يكون ذلك الا بان يلتزق بيده شي وعند ابي حنيفة هذا ليس بشرط وانما
الشرط ضرب وجه الارض باليدين وامرارهما على العضوين فاذا عرف هذا فعلى قول ابي حنيفة يجوز
التيمم بالجص والنورة والزرنيخ والطين الاحمر والاسود والابيض والكحل والحجر الاملس والحايط
المطين والمجصص والملح الجبلي دون المائي والمرداسنج المعدني والاجر والخزف المتخذ من طين
خالص والياقوت والفيروزج والياقوت والزمرد والارض الندية والطين الرطب وعند محمد
ان التزق بيده شي منها بان كان عليها غبار او كان مدقوقا يجوز والا فلا وجه قول محمد ان المامور
به استعمال الصعيد وذلك بان يلتزق بيده شي فاما ضرب اليد على ما له ملاسة وصلابة من
غير استعمال جزء منه فضرب من السفه ولابي حنيفة ان المامور به هو التيمم بالصعيد مطلقا
عن شرط الالتزاق ولا يجوز تقييد المطلق الا بدليل وقوله الاستعمال شرط ممنوع ولان ذلك
يودي الى التغيير الذي هو شبه المثلة وعلامة اهل ولهذا امر بنفض اليدين بل الشرط مس
اليد المضروبة على وجه الارض على الوجه واليدين تعبدا غير معقول المعنى بحكمة استاثر الله
بها ولا يجوز التيمم بالرماد بالاجماع لانه من اجزا الخشب وكذا باللالي سوا كانت مدقوقة
او لا لانها ليست من جنس الارض بل هي متولدة من الحيوان • ويجوز التيمم بالغبار فان ضرب
يده على ثوب او لبد او صعه سرج فارتفع غباره او كان على الذهب والفضة او على الحنطة والشعير
غبار فتيمم اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف على قول بعض المشايخ قالوا اذا لم
يقدر على الصعيد يجوز عنده والصحيح انه لا يجوز في الحالين روي عنه انه قال وليس عندي
من الصعيد وهذا وجه قوله ان المامور به التيمم بالصعيد وهو اسم للتراب الخالص
والغبار ليس تراب خالص بل هو تراب من وجه دون وجه فلا يجوز به التيمم ولهما انه جزء
من اجزا الارض الا انه لطيف فيجوز به التيمم كما يجوز بالكثيف بل اولى وقد روي عن عبد الله بن
عمر انه كان بالجابية فمطروا فلم يجدوا ما يتوضون به ولا ترابا يتيممون به فقال ابن عمر لينفض كل
واحد منكم ثوبه او صفة سرجه وليتيمم وليصل ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا ولو كان
المسافر في طين وردغة لا يجد ماء ولا صعيدا وليس في سرجه وثوبه غبار لطخ ثوبه او
بعض جسده بالطين فاذا جف تيمم به ولا ينبغي ان يتيمم ما لم يجف وان خاف ذهاب الوقت
لان فيه تلطيخ الوجه من غير ضرورة فيصير بمعنى المثلة وان كان لو تيمم به اجزاه عند
ابي حنيفة ومحمد لان الطين من اجزا الارض وما فيه من الما مستهلك وهو يلتزق باليد
فان خاف ذهاب الوقت تيمم وصلى عندهما وعلى قياس قول ابي يوسف يصلي بغير تيمم
بالايماء ثم يعيد اذا قدر على الما او التراب كالمحبوس في المخرج اذا لم يجد ماء ولا ترابا
نظيفا على ما ذكرنا والله الموفق

فصل واما بيان ما يتيمم منه فهو الحدث والجنابة والحيض
والنفاس وقد ذكرنا دلايل جواز التيمم من الحدث في صدر فصل التيمم وذكرنا اختلاف
الصحابة رضي الله عنهم في جواز التيمم من الجنابة وترجيح قول المجوزين بالاحاديث والحيض
والنفاس ملحقان بالجنابة لانهما في معناها ثم انه ثبت التيمم منهما بعموم الاحاديث
التي روينا والله اعلم

فصل واما بيان وقت التيمم فالكلام فيه في موضعين احدهما
في بيان اصل الوقت والثاني في بيان الوقت المستحب اما الاول فالاوقات كلها وقت
للتيمم حتى يجوز التيمم بعد دخول وقت الصلاة وقبل دخوله وهذا عند اصحابنا وقال
الشافعي لا يجوز الا بعد دخول الوقت والكلام فيه راجع الى اصل وهو ان التيمم بدل
مطلق ام بدل ضروري فعندنا بدل مطلق وعنده بدل ضروري وسنذكر تفسير
البدل المطلق والضروري ودليله في بيان صفة التيمم ان شا الله تعالى واما الثاني

وهو بيان الوقت المستحب للتيمم فقد قال اصحابنا رحمهم الله ان المسافر اذا كان على طمع من وجود الما
في اخر الوقت يوخر التيمم الى اخر الوقت وان لم يكن على طمع من وجود الما لا يوخر وكذا روى المعلى
عن ابي حنيفة وابي يوسف انه ان كان على طمع من وجود الما في اخر الوقت اخر الى اخر الوقت مقدار
ما لو لم يجد الما لامكنه ان يتيمم ويصلي في الوقت وان لم يكن على طمع لا يوخر ويتيمم ويصلي في الوقت
المستحب وذكر في الاصل احب الي ان يوخر التيمم الى اخر الوقت ولم يفصل بينهما اذا كان يرجوا
وجود الما في اخره او لا يرجوا وهذا لا يوجب اختلاف الرواية بل يجعل رواية المعلى تفسيرا لما اطلقه
في الاصل وهو قول جماعة من التابعين مثل الزهري والحسن وابن سيرين فانهم قالوا يوخر
التيمم الى اخر الوقت اذا كان يرجوا وجود الما وقال حماد لا يوخر ما لم يستيقن بوجود الما
في اخر الوقت والصحيح قولنا لما روي عن علي رضي الله عنه في مسافر اجنب يتلوم الى اخر الوقت ولم
يرو عن غيره من الصحابة خلافه فيكون اجماعا والمعنى فيه ان ادا الصلاة بطهارة الما افضل لانها
اصل والتيمم بدل ولانها طهارة حقيقة وحكما والتيمم طهارة حكما لا حقيقة فاذا كان يرجوا وجود
الما في اخر الوقت كان في التاخير ادا الصلوة باكمل الطهارتين فكان التاخير مستحبا فاذا لم يرج
لا يستحب له التاخير لانه لا فايدة في التاخير ● ولو تيمم في اول الوقت وصلى فان كان عالما بان الما قريب
بان كان بينه وبين الما اقل من ميل لم تجز صلوته بلا خلاف لانه واجد للما وان كان ميلا او اكثر
جازت صلوته وان كان يمكنه ان يذهب ويتوضا ويصلي في الوقت وعند زفر لا يجوز لما نذكر
وان لم يكن عالما بقرب الما وبعده جازت صلوته سوا كان يرجوا وجود الما في اخر الوقت او لا
وسوا كان بعد الطلب وقبله عندنا خلافا للشافعي لما مر ان العدم اصل ظاهر واحتمال الوجود
موهوم ولا دليل عليه فلا يعارض الظاهر ولو اخبر في اخر الوقت ان الما يقرب منه بان كان بينه
وبين الما اقل من ميل لكنه يخاف لو ذهب اليه وتوضا تفوت الصلوة عن وقتها لا يجوز التيمم بل يجب
عليه ان يذهب ويتوضا ويصلي بعد الوقت عند اصحابنا الثلثة وعند زفر يجزيه التيمم والاصل
ان المعتبر عند اصحابنا الثلثة القرب والبعد في الوقت وعند زفر المعتبر هو الوقت لا قرب الما
وبعده وجه قوله ان التيمم شرع للحاجة الى ادا الصلوة في الوقت فكان المنظور اليه هو الوقت
فيتيمم كيلا تفوته الصلوة عن الوقت كما في صلاة العيدين ولنا ان هذه الصلاة لا تفوته
اصلا بل الى خلف وهو القضا والفايت الى خلف قايم معنى بخلاف صلوة الجنازة والعيدين لانها لا تقوت
اصلا لما نذكر في موضعه فجاز التيمم فيها لخوف الفوت **فصل** واما صفة التيمم فهي انه بدل بلا
شك لان جوازه معلق بحال عدم الما لكنهم اختلفوا في كيفية البدلية من وجهين احدهما الخلاف
فيه مع غير اصحابنا والثاني مع اصحابنا اما الاول فقال اصحابنا ان التيمم بدل مطلق وليس ببدل
ضروري وعنوا به ان الحدث يرتفع بالتيمم الى وقت وجود الما في حق الصلاة المودات لا ان
يباح له الصلاة مع قيام الحدث حقيقة للضرورة كطهارة المستحاضة وجه قوله لتصحيح هذا
الاصل ان التيمم لا يزيل الحدث بدليل انه لو راى الما تعود الجنابة والحدث مع ان روية الما ليس
بحدث فعلم ان الحدث لم يرتفع لكن ابيح له ادا الصلاة مع قيام الحدث للضرورة كما في المستحاضة
ولنا قوله عليه السلام التيمم وضو المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الما او يحدث فقد سمى
التيمم وضوا والوضو مزيل للحدث وقال عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا والطهور
فدل ان الحدث يزول بالتيمم الا ان زواله موقت الى غاية وجود الما فاذا وجد الما يعود الحدث
السابق لكن في المستقبل لا في الماضي فلم يظهر في حق الصلوة المودات وعلى هذا الاصل يبنى التيمم
قبل الوقت انه جايز عندنا وعند الشافعي لا يجوز لانه بدل مطلق عند عدم الما فيجوز
قبل دخول الوقت وبعده وعنده بدل ضروري فتتقدر بدليته بقدر الضرورة

والضرورة

ولا ضرورة قبل دخول الوقت ● وعلى هذا ايضا يبنى انه اذا تيمم في الوقت يجوز له ان يودي
ما شا من الفرايض والنوافل ما لم يجد الما او يحدث عندنا وعنده لا يجوز ان يودي فرضا اخر
غير ما تيمم لاجله وله ان يصلي به النوافل لكونها تابعة للفرايض وثبوت الحكم لا يقف على ثبوت علة
على حدة او شرط على حدة بل وجود ذلك في الاصل يكفي لثبوت الحكم في التبع كما هو مذهبه في طهارة
المستحاضة وعلى هذا يبنى انه اذا تيمم للنفل يجوز له ان يودي به النفل والفرض عندنا وعنده لا يجوز
ادا الا ان التبع لا يستتبع الاصل وعلى هذا قال الزهري لا يجوز التيمم لصلوة النافلة اصلا
لانه طهارة ضرورية والضرورة في الفرايض لا في النوافل وعندنا يجوز لانها لانه طهارة مطلقة
حال عدم الما ولانه ان كان لا يحتاج الى اسقاط الفرض به عن نفسه يحتاج الى احراز الثواب لنفسه
والحاجة الى احراز الثواب حاجة معتبرة فيجوز ان تعتبر الطهارة لاجله ولهذا تعتبر طهارة المستحاضة
في حق النوافل بلا خلاف كذا ههنا واما الخلاف مع اصحابنا في كيفية البدلية فهو انهم اختلفوا في
ان التراب بدل عن الما والبدلية بين التراب وبين الما او التيمم بدل عن الوضو عند عدمه
والبدلية بين التيمم والوضو فقال ابو حنيفة وابو يوسف ان التراب بدل عن الما عند عدمه
والبدلية بين التراب وبين الما وقال محمد التيمم بدل الما عند عدمه والبدلية بين التيمم والوضو
احتج محمد لتصحيح اصله بقوله عليه السلام التيمم وضو المسلم الحديث سمى التيمم وضوا دون التراب
وهما احتجا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فان لم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا
اقام الصعيد مقام الما عند عدمه واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
التراب طهور المسلم وقال جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ويتفرع على هذا الاختلاف ان المتيمم
اذا ام المتوضيين جازت امامته اياهم وصلوتهم جايزة اذا لم يكن مع المتوضين ما في قول ابي
حنيفة وابي يوسف وان كان معهم ما لا تجوز صلوتهم وعند محمد لا يجوز اقتداوهم به سوا
كان معهم او لم يكن وعند زفر يجوز سوا كان معهم ما او لم يكن ووجه البنا على هذا الاصل
ان عند محمد لما كانت البدلية بين التيمم وبين الوضو فالمقتدي اذا كان على وضو لم يكن تيمم
الامام طهارة في حقه لوجود الاصل في حقه فكان مقتديا بمن لا طهارة له في حقه فلا يجوز اقتداوه
به كالصحيح اذا اقتدى بصاحب الجرح السايل انه لا يجوز لان طهارة الامام يشترط في حق المقتدي
فلم يعتبر طهارته في حقه فكان مقتديا بمن لا طهارة له في حقه فلم يجز اقتداوه به كذا هذا ولما
كانت البدلية بين الما وبين التراب عندهما فاذا لم يكن مع المقتدين ما كان التراب
طهارة مطلقة في حال عدم الما فيجوز اقتداوهم به وصار كاقتدا الغاسل بالماسح بخلاف الجرح
السايل لان طهارته ضرورية لان الحدث بقاوها او يطرى عليها فلا تعتبر في حق الصحيح واذا كان
معهم ما فقد فات الشرط في حق المقتدين فلا يبقى التراب طهورا في حقهم فلم يبق طهارة التيمم
طهارة في حقهم فلا يصح اقتداوهم به وعلى هذا الاصل المتيمم اذا ام المتوضيين ولم يكن معهم
ما ثم راى واحد منهم الما ولم يعلم به الامام والاخرحتى فرغوا فصلوته فاسدة وقال زفر
لا تفسد وهو رواية عن ابي يوسف لانه متوضي في نفسه فروية الما لا تكون مفسدة
في حقه وانما تفسد صلوته بفساد صلوة الامام وهي صحيحة ولنا ان طهارة الامام جعلت
عدما في حقه لقدرته على الما الذي هو اصل ولا يبقى الخلف مع وجود الاصل فصار معتقدا
فساد صلوة الامام والمقتدي اذا اعتقد فساد صلوة الامام تفسد صلوته كما لو
اشتبهت عليه القبلة فتحرى الامام الى جهة والمقتدي الى جهة اخرى وهو يعلم ان امامه
يصلي الى جهة اخرى لا يصح اقتداوه به كذا هذا ● ثم نتكلم في المسلة ابتدا فحجة محمد ما
روي عن علي رضي الله عنه انه لا يوم المتيمم المتوضيين ولا المقيد المطلقين وهذا نص

في الباب وحجتهما ما روي من حديث عمرو بن العاص حين امره رسول الله صلى الله عليه وسلم
على سرية وما روي عن علي فهو مذهبه وقد خالفه بن عباس والمسلة اذا كانت مختلفة بين الصحابة
لا يكون قول البعض على البعض حجة على ان فيه لا يوم وليس فيه لو امر لا يجوز وهذا كما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يوم الرجل الرجل في سلطانه ولو امر جاز كذا هذا والله الموفق

فصل واما بيان ما ينقض التيمم فالذي ينقضه نوعان عام وخاص اما العام فكل ما ينقض
الوضو من الحدث الحقيقي والحكمي ينقض التيمم وقد مر بيان ذلك كله في موضعه واما الخاص
فهو ما ينقض التيمم على الخصوص فوجود الما • وجملة الكلام فيه ان المتيمم اذا وجد الما لا يخلوا
اما ان وجده قبل الشروع في الصلاة واما ان وجده بعد الفراغ منها فان وجده قبل الشروع
في الصلاة انتقض تيممه عند عامة العلما وعن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه لا ينتقض تيممه
بوجود الما اصلا وجه قوله ان الطهارة بعد صحتها لا ينتقض الا بالحدث ووجود الما
ليس بحدث ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التراب وضو المسلم ولو الى عشر
حجج ما لم يجد الما او يحدث جعل التيمم وضو المسلم الى غاية وجود الما والممدود الى غاية
ينتهي عند وجود الغاية ولان التيمم خلف عن الوضو ولا يجوز المصير الى الخلف مع وجود الاصل
كما في ساير الاخلاف مع اصولها وقوله وجود الما ليس بحدث مسلم وعندنا المتيمم لا يصير محدثا
بوجود الما بل الحدث السابق يظهر حكمه عند وجود الما الا انه لا يظهر حكم ذلك الحدث
في حق الصلاة المودات • ثم وجود الما نوعان وجوده من حيث الصورة والمعنى وهو ان
يكون مقدور الاستعمال له وانه ينقض التيمم ووجوده من حيث الصورة دون المعنى وهو
ان لا يقدر على استعماله وهذا لا ينقض التيمم حتى لو مر المتيمم على الما الكثير وهو لا يعلم به
او كان غافلا او نايما لا يبطل تيممه كذا روي عن ابي يوسف وكذا لو مر على ما في موضع لا يستطيع
النزول اليه لخوف عدو او سبع لا ينتقض تيممه كذا ذكر محمد بن مقاتل الرازي وقال هذا قياس
قول اصحابنا لانه غير واجد للما فكان ملحقا بالعدم وكذا اذا اتى بيرا وليس معه دلو او رشا
او وجد ما وهو يخاف على نفسه العطش لا ينتقض تيممه لما قلنا وكذا لو وجد ما موضوعا في
الفلاة اوجب او غيره على قياس ما حكي عن ابي نصر محمد بن محمد بن سلام لانه معد للسقية
دون الوضو الا ان يكون كثيرا فيستدل بالكثرة على انه للشرب والوضو جميعا فينتقض
تيممه والاصل فيه ان كل ما منع وجوده التيمم نقض وجوده التيمم وما لا فلا • ثم
وجود الما انما ينقض التيمم اذا كان الموجود يكفي للوضو والاغتسال فان كان لا يكفي لا ينقض
عندنا وعند الشافعي قليله وكثيره ينقض الخلاف في البقا كالخلاف في الابتدا وقد مر ذكره
في كتاب الشرايط وعلى هذا يخرج ما ذكره محمد في الزيادات لو ان خمسة من المتيممين وجدوا
ما مقدار ما يكفي احدهم انتقض تيممهم جميعا لان كل واحد منهم قدر على استعماله على سبيل
البدل كل واحد منهم واجدا للما صورة ومعنى فينتقض تيممهم جميعا لما قلنا ولو قال هذا
الما لكم لا ينتقض تيممهم باجماع بين اصحابنا اما على اصل ابي حنيفة فلان هبة المشاع
فيما يحتمل القسمة لا يصح فلم يثبت الملك راسا واما على اصلهما فالهبة ان صحت وافادت
الملك لكن لا يصيب كل واحد منهم ما يكفي لوضوه فكان ملحقا بالعدم حتى لو انهم اذنوا
اذ نوا لواحد منهم بالوضو انتقض تيممه عندهما لانه قدر على ما يكفي للوضو وعنده
الهبة فاسدة فلا يصح الاذن وعلى هذا الاصل مسايل في الزيادات • مسافر محدث على
ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ومعه ما يكفي لاحدهما غسل ثوبه وتيمم للحدث عند عامة
العلما وروي الحسن عن ابي يوسف انه يتوضا به وهو قول حماد ووجهه ان الحدث اغلظ

النجاستين بدليل جواز الصلاة مع الثوب النجس في الجملة للضرورة ولا جواز لها مع الحدث بحال
ولنا ان الصرف الى النجاسة يجعل مصليا بطهارتين حقيقية وحكمية فكان اولى من الصلاة بطهارة
واحدة ويجب ان يغسل ثوبه من النجاسة ثم يتيمم ولو بدا بالتيمم لا يجوز ويلزمه الاعادة لانه قدر على ما
لو توضا به يجوز صلوته وان وجد الما في الصلاة فان وجده قبل ان يقعد قدر التشهد التشهد
الاخير انتقض تيممه وتوضا به واستقبل الصلاة عندنا وللشافعي ثلثة اقوال في قول مثل
قولنا وفي قول يقرب الما منه حتى يتوضا ويبني وفي قول يمضي على صلوته وهو اظهر اقواله
ووجهه ان الشروع في الصلاة قد صح فلا يبطل روية الما كما اذا راي بعد الفراغ من الصلاة
وهذا لان روية الما ليس بحدث والموجود ليس الا الروية فلا تبطل صلوته لحرمة الصلاة
تعجزه عن استعمال الما فلا يكون واجدا للما معنى كما اذا كان على راس بير وليس له الة الاستقا
ولنا ان طهارة التيمم انعقدت الى غاية وجود الما بالحديث الذي روينا فينتهي عند وجود
الما فلو انها لا تمها بغير طهارة وهذا لا يجوز وبه تبين انه لم يبق حرمة الصلاة وقوله ان
روية الما ليس بحدث قلنا بلى وعندنا لا تبطل طهارته بروية الما بل تنتهي لكونها موقتة
الى غاية الروية ولان المتيمم لا يصير محدثا بروية الما عندنا بل بالحدث السابق على الشروع
في الصلاة الا انه لا يظهر اثره في حق الصلاة الموداة للضرورة ولا ضرورة في الصلاة التي
لم تود فظهر اثر الحدث السابق فصار كخروج الوقت في حق المستحاضة ولانه قدر على الاصل قبل
حصول المقصود بالبدل وذلك يبطل حكمه كالمعتدة بالاشهر اذا حاضت وان وجده بعد
ما قعد قدر التشهد الاخير او بعد ما سلم وعليه سجدتا سهو وعاد الى السجود فسدت صلوته
عند ابي حنيفة ويلزمه الاستقبال وعند ابي يوسف ومحمد يبطل تيممه وصلوته تامة
وهذه من المسايل الاثني عشرية والاصل فيها ان ما كان من افعال المصلي ما يفسد الصلوة لو
وجد في اثنايها لا يفسد لو وجد في هذه الحالة باجماع بين اصحابنا مثل الكلام والحدث العمد
والقهقهة ونحو ذلك وعند الشافعي يفسد بنا على اصل وهو ان الخروج من الصلاة بالسلام
ليس بفرض عندنا وعنده فرض على ما نذكره واما ما ليس من فعل المصلي بل هو معنى سماوي لكنه
لو اعترض في اثنا الصلاة تفسد الصلاة فاذا وجد في هذه الحالة هل يفسدها قال ابو
حنيفة يفسدها وقال ابو يوسف ومحمد لا يفسدها وذلك كالمتيمم يجد الما والماسح على الخفين
اذا انقضت مدة مسحه والعاري يجد ثوبا والامي يتعلم القراة وصاحب الجرح السايل ينقطع
السيلان وصاحب الترتيب اذا تذكر فايتة ودخول وقت العصر يوم الجمعة وهو في صلاة
الجمعة والمومي اذا قدر على القيام وسقوط خف الماسح عليه اذا كان واسعا بدون فعله
وطلوع الشمس في هذه الحالة والقاري استخلف اميا والمصلي فيه بثوب فيه نجاسة بقدر
اكثر من قدر الدرهم ولم يجد ما يغسله فوجد في هذه الحالة وقاضي الفجر اذا زالت
الشمس والمصلي اذا سقطت الجباير عنه عن برء وقضية الترتيب ذكر كل واحد من
هذه المسايل في موضعها وانما جمعناها اتباعا للسلف وتيسيرا للحفظ على المتعلمين من
مشايخنا من قال ان حاصل الاختلاف يرجع الى ان خروج المصلي عن الصلاة بصنع المصلي
فرض عند ابي حنيفة وعندهما ليس بفرض ومنهم من تكلم في المسلة من وجه اخر وجه
قولهما ان الصلاة قد انتهت بالقعود قدر التشهد لانتهاء اركانها قال عليه السلام لعبد
الله بن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك والصلاة
بعد تمامها لا تحتمل الفساد ولهذا لا تفسد بالسلام والكلام والحدث العمد
والقهقهة ودل الحديث على ان الخروج بفعله ليس بفرض لانه وصف الصلاة بالتمام ولا

تمام يتحقق مع بقاء ركن من اركانها ولهذا قلنا ان الصلاة ليست بفرض وكذا اصابه لفظة السلام ليس
بفرض لان تمام الشي وانتهاوه مع بقاء شي منه محال الا انه لو قهقه في هذه الحالة ينتقض طهارته لان انتقاضها
يعتمد قيام التحريمة وانها قايمة واما فساد الصلاة فيستدعي بقاء التحريمة مع بقاء الركن ولم يبق عليه
ركن من اركان الصلاة لما بينا ولان الخروج من الصلاة ضد الصلاة لانه تركها وضد الشي كيف يكون
ركنا له ولان عند ابي حنيفة يحصل الخروج بالحدث العمد والقهقهة والكلام وهذه الاشيا حرام
ومعصية فكيف يكون فرضا والوجه لتصحيح ابي حنيفة رحمه الله في عدة هذه المسايل من غير البنا على
الاصل الذي ذكرنا ان فساد الصلوة ليس لوجود هذه العوارض بل بوجودها ظهر انها كانت فاسدة
وبيان ذلك ان المتيمم اذا وجد الما صار محدثا بالحدث السابق في حق الصلاة التي لم تود لانه وجد منه
الحدث ولم يوجد ما يزيله حقيقة لان التراب ليس بطهور حقيقة الا انه لم يظهر حكم الحدث
في حق الصلاة التي تم اداوها للحرج كيلا يخرج في قضايها باجتماعها عليه فسقط اعتبار الحدث السابق
دفعا للحرج ولا حرج في الصلاة التي لم تود وهذه الصلاة غير موداة فان تحريمة الصلاة باقية بلا خلاف
وكذا الركن الاخير باق لانه وان طال فهو في حكم الركن كالقراة اذا طالت فظهر فيها حكم الحدث
السابق فتبين ان الشروع فيها لم يصح كما لو اعترض هذا المعنى في وسط الصلاة • وعلى هذا يخرج مدة المسح
لانه اذا انقضى وقت المسح صار محدثا بالحدث السابق لان الحدث قد وجد ولم يوجد ما يزيله عن
العدم حقيقة لكن الشرع اسقط اعتبار الحدث فيما ادي من الصلوات دفعا للحرج فالتحق المانع بالعدم
في حق الصلاة المودات ولا حرج فيما لم يود فظهر حكم الحدث السابق فيه وعلى هذا اذا اسقط جبيرته
من غير صنعه • وكذا صاحب الجرح السايل ومن هو بمثل حاله وكذا المصلي اذا كان على ثوبه نجاسة اكثر من
قدر الدرهم ولم يجد الما ليغسله فوجده في هذه الحالة لان هذه النجاسة انما سقط اعتبارها لما قلنا من الحرج
ولا حرج في هذه الصلاة • وكذا العاري اذا وجد ثوبا والمومي اذا قدر على الركوع والسجود والامي اذا تعلم
سورة لان الستر والقيام والقراة فرض على القادر عليها والسقوط عن هولا للعجز وقد زال العجز فكان ينبغي
ان يجب قضا الكل كالمريض العاجز عن الصوم والمغمى عليه يجب عليهما القضا عند حدوث القدرة لكن سقط لاجل
الحرج ولا حرج في حق هذه الصلاة ولا حرج وكذا ليست نظير تلك الصلوات لانه لا قدرة ثمه اصلا وههنا
جعلت القدرة في جزء منها • وعلى هذا صاحب الترتيب اذا تذكر فايتة لانه ظهر ادى الوقتية قبل وقتها
فكان ينبغي ان يجب قضا الكل الا انه سقط للحرج لان النسيان فيما يكثر وجوده ولا حرج في حق هذه الصلاة
وعلى هذا المصلي اذا سقطت الجباير عن برء ولان الغسل واجب على القادر وانما سقط عنه للعجز فاذا زال
العجز كان ينبغي ان يقضي ما مضى بعد البرء الا انه سقط للحرج ولا حرج في هذه الصلاة واما قاضي الفجر
اذا زالت الشمس وهو في هذه الحالة يخرج على وجه اخر وهو ان الواجب في ذمته كامل والمودى في هذا
الوقت ناقص لورود النهي عن الصلوة في هذه الاوقات والكامل لا يتادى بالناقص فلا يقع قضا ولكنه
يقع تطوعا لان التطوع فيه جايز فينقلب تطوعا • وعلى هذا مصلي الفجر اذا طلعت الشمس لانه وجب عليه
الادا كاملا لان الوقت الناقص قليل لا يتسع عليه فلا يجب عليه ناقصا بل كاملا في غير الوقت الناقص فاذا
اتى به فيه صار ناقصا فلا يتادى به الكامل بخلاف صلاة العصر فان ثمه الوقت الناقص مما يتسع لادا
الصلاة فيه فيجب ناقصا وقد اداه ناقصا وهو الفرق • واما دخول وقت العصر في صلوة الجمعة في هذه
الحالة فيخرج على وجه اخر وهو ان الظهر هو الواجب الاصلي في كل يوم عرف وجوبه بالدلايل المطلقة وانما
يعبر الى الركعتين في يوم الجمعة بشرايط مخصوصة عرفناها بالنصوص الخاصة غير معقولة المعنى والوقت
من شرايطه فمتى لم يوجد في جميع الصلاة لم يكن هذا نظير المخصوص عن الاصل فلم يجز فظهر ان الواجب
هو الظهر فعليه ادا الظهر بخلاف الكلام والقهقهة والحدث العمد لان ثمه هذا الفساد لوجود هذه
العوارض لانها نواقض الصلاة وقد صادفت جزا من اجزا الصلاة فاوجبت الفساد لذلك الجزء الا ان ذلك

زيادة تستغني الصلاة عنها فكان وجودها والعدم بمنزلة فاقتصر الفساد عليها بخلاف ما اذا اعترضه
في اثنا الصلاة لانها اوجبت فساد الجزء الاصلي ولا وجود للصلاة بدونه فلا يمكنه البنا بعد ذلك
واما الحديث فنقول النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتمام الصلاة بوجود هذه العوارض تبين انها ما كانت
صلاة اذ لا وجود للصلاة مع الحدث ومع فقد شرط من شرايطها وقد مر بيان ذلك وكذا الصلاة في الاوقات
المكروهة مخصوصة عن هذا النص بالنهي عن   فانها لا تخلو عن النقصان وكذا صلاة الجمعة مخصوصة
عن هذا النص بالدلايل المطلقة المقتضية لوجود الظهر في كل يوم على ما مر والله اعلم هذا اذا في الصلاة
ما مطلقا فان وجد سور حمار مضى على صلاته لانه مشكوك فيه فبشروعه في الصلاة قد صح فلا يقطع بالشك
بل يمضي في صلاته فاذا فرغ توضا واعاد لانه ان كان مطهرا في نفسه فصلوته لم تجز وان كان غير مطهر جازت
صلاته فوقع الشك في الجواز فيومر بالاعادة احتياطا • وان وجد نبيذ التمر انتقض تيممه عند ابي حنيفة
لانه بمنزلة الما المطلق عند عدمه وعند ابي يوسف لا ينتقض لانه لا يراه طهورا اصلا وعند محمد يمضي
ثم يعيدها كما في سور الحمار هذا كله اذا وجد الما في الصلاة • فاما اذا وجده بعد الفراغ من الصلاة فان
كان بعد خروج الوقت فليس عليه اعادة ما صلى بالتيمم بلا خلاف فان كان في الوقت فكذلك عند عامة
العلما وقال مالك يعيد وجه قوله ان الوقت اقيم مقام الادا شرعا كما في المستحاضة فكان الموجود
كالموجود في اثنا الادا حقيقة ولان التيمم بدل فاذا قدر على الاصل بطل البدل كالشيخ الفاني اذا
فدى ثم قدر على الصوم والحج بنفسه ولنا ان الله تعالى علق جواز التيمم بعدم الما فاذا صلى حالة العدم
فقد ادى الصلاة بطهارة معتبرة شرعا فيحكم بصحتها فلا معنى لوجوب الاعادة وروي ان رجلين اتيا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تيمما من جنابه وصليا وادركا الما في الوقت واعاد احدهما الصلاة
ولم يعد الاخر فقال عليه السلام للذي عاد اما انت فقد اتيت اجرك مرتين وقال للاخر اما انت فقد
اجزاتك صلاتك اي كفتك وهذا ينفي وجوب الاعادة وما ذكر من اعتبار الوجود بعد الفراغ من الصلاة
بالوجود في الصلاة غير سديد لانه مخالفة للحقيقة من غير ضرورة الا ترى ان الحدث الحقيقي بعد الفراغ من الصلاة
لا يجعل كالموجود في حال الصلاة كذا هذا واما قوله انه اقيم مقام الاصل وقد قدر على الاصل فنعم ولكن بعد
حصول المقصود بالبدل والقدرة على الاصل بعد حصول المقصود بالبدل لا يبطل حكم البدل كالمعتدة
بالاشهر اذا حاضت بعد انقضا العدة بالاشهر بخلاف الشيخ الفاني اذا اجج رجلا بماله وفدى عن صومه ثم قدر
بنفسه لان جواز الاحجاج والفدية معلق باليأس عن الحج بنفسه فاذا قدر بنفسه ظهر انه لا يأس فاما
جواز التيمم تعلق بالعجز عن استعمال الما والعجز كان متحققا عند الصلاة وبوجود الما بعد ذلك لا يظهر انه
لا عجز فهو الفرق

فصل

واما الطهارة الحقيقية وهي الطهارة عن النجس فالكلام فيها في الاصل في ثلثة مواضع
احدها في بيان انواع الانجاس • والثاني في بيان المقدار الذي يصير به المحل نجسا شرعا • والثالث في بيان
ما يقع به تطهير النجس • اما انواع الانجاس فمنها ما ذكره الكرخي في مختصره ان كل ما يخرج من بدن الانسان مما
يجب بخروجه الوضو والغسل فهو نجس من البول والغايط والودي والمذي والمني ودم الحيض
والنفاس والاستحاضة والدم السايل من الجرح والصديد والقي ملا الفم لان الواجب بخروج ذلك سمي
قال الله تعالى في اجزايه الوضو ولكن يريد ليطهركم وقال في الغسل من الجنابة وان كنتم جنبا فاطهروا وقال
في الغسل من الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن والطهارة لا تكون الا عن نجاسة وقال تعالى ويحرم عليكم
الخبايث والطباع السليمة تستخبث هذه الاشيا والتحريم لا للاحترام دليل النجاسة لان معنى النجاسة
موجود في ذلك كله اذ النجس اسم للمستقذر وكل ذلك مما تستقذره الطباع السليمة لاستحالته الى
خبث ونتن رايحة ولا خلاف في هذه الجملة الا في المني فان الشافعي زعم انه طاهر واحتج بما روي عن عايشة
انها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فركا وهو يصلي فيه والواو واو حال
اي في حال صلوته ولو كان نجسا لما صح شروعه في الصلاة فينبغي ان يعيد ولم ينقل الاعادة وعن ابن عباس

انه قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة شبهه بالمخاط والمخاط ليس بنجس فكذا المني وبه تبين ان
الامر بالاماطة لا للنجاسة بل لقذارته ولانه اصل الادمي المكرم فيستحيل ان يكون نجسا ولنا ما
روي ان عمار بن ياسر كان يغسل ثوبه من النخامة فمر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما
تصنع يا عمار فاخبره بذلك فقال عليه السلام ما نخامتك والدموع عينيك والما الذي في ركوتك
الا سوا انما يغسل الثوب من خمس بول وغايط وقي ومني ودم اخبر ان الثوب يغسل من هذه الجملة
لا محالة وما يغسل الثوب منه لا محالة يكون نجسا فدل على ان المني نجس وروي عن عايشة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لها اذا رايت المني في ثوبك فان كان رطبا فاغسليه وان كان يابسا فحتيه ومطلق
الامر محمول على الوجوب ولا يجب الا اذا كان نجسا ولان الواجب بخروجه اغلظ الطهارتين وهي الاغتسال
والطهارة لا تكون الا عن نجاسة وغلظ الطهارة يدل على غلظ النجاسة كدم الحيض والنفاس ولانه يمر
بميزاب النجس فيتنجس بمجاورته وان لم يكن نجسا بنفسه وكونه اصل الادمي لا ينفي كونه نجسا كالعلقة
والمضغة وما روي من الحديث يحتمل انه كان في الصورة قليلا ولا عموم له لانه حكاية حال او نحمله
على ما قلنا توفيقا بين الدلايل وتشبيه ابن عباس اياه بالمخاط انه كان في الصورة لا في الحكم لتصوره بصورة
المخاط والامر بالاماطة بالاذخر لا ينفي الامر بالازالة بالما لاحتمال انه امر بتقديم الاماطة كيلا ينتشر
النجاسة في الثوب فيتعسر غسله ۞ واما الدم الذي يكون على راس الجرح والقي اذا كان اقل من ملء الفم
فقد روي عن ابي يوسف انه ليس بنجس وهو قياس ما ذكره الكرخي لانه لا يجب بخروجه الوضو وعند
محمد نجس وهو يقول انه جزء من الدم المسفوح والدم المسفوح نجس بجميع اجزايه وابو يوسف يقول
انه ليس بمسفوح بنفسه والنجس هو الدم المسفوح لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى قوله
تعالى او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس والرجس هو النجس فظاهر الاية يقتضي ان لا يحرم سواها
فيقتضي ان لا نجس سواها اذ لو كان لكان محرما اذ النجس يحرم وهذا خلاف ظاهر الاية ووجه اخر الاستدلال
بظاهر الاية فانه نفى حرمة غير المذكور واثبت حرمة المذكور وعلل التحريم بانه رجس اي نجس ولو كان
غير المذكور نجسا لكان محرما لوجود علة التحريم وهذا ظاهر النص لانه يقتضي ان لا يحرم سوى المذكور
فيه ۞ ودم البق والبراغيث ليس بنجس عندنا حتى لو وقع في الما القليل لا ينجسه ولو اصاب الثوب
اكثر من قدر الدرهم لا يمنع جواز الصلاة وقال الشافعي هو نجس لكنه معفو عنه في الثوب للضرورة
واحتج بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم من غير فصل بين السايل وغيره والحرمة لا للاحترام دليل
النجاسة ولنا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي محرما الاية والاستدلال بها من الوجهين الذين ذكرناهما
ولان صيانة الثياب والاواني عنها متعذرة فلو اعطي لها حكم النجاسة لوقع في الحرج وانه منفي شرعا
بالنص وبهذين الدليلين يتبين ان المراد من المطلق المقيد وهو الدم المسفوح ۞ ودم الاوزاغ
نجس لانه سايل وكذا الدما السايلة من ساير الحيوانات لما قلنا بل اولى لانه لما كان نجسا من الادمي
المكرم فمن غيره اولى واما دم السمك فقد روي عن ابي يوسف انه نجس وبه اخذ الشافعي اعتبارا
بساير الدما وعند ابي حنيفة ومحمد طاهر لاجماع الامة على اباحة تناوله مع دمه ولو كان نجسا لما
ابيح ولانه ليس بدم حقيقة بل هو ماء يكون بلون الدم لان الدموي لا يعيش في الما ۞ والدم الذي يبقى
في العروق واللحم بعد الذبح طاهر لانه ليس بمسفوح ولهذا حل تناوله مع اللحم وروي عن ابي يوسف
انه معفو في الاكل لا في الثياب لتعذر الاحتراز عنه في الاكل وامكانه في الثوب ۞ ومنها ما يخرج من
ابدان ساير الحيوان من الابوال والاوراث على الاتفاق والاختلاف اما الابوال فلا خلاف في
ان بول ما لا يوكل لحمه نجس واختلف في بول ما يوكل لحمه قال ابو حنيفة ومحمد نجس وابو يوسف
نجس وقال محمد طاهر حتى لو وقع في الما القليل لا يفسده ويتوضا به ما لم يغلب عليه واحتج بانه
صلى الله عليه وسلم اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها مع قوله عليه السلام لم يجعل شفاكم فيما

حرم عليكم وقوله ليس في الرجس شفا فثبت انه طاهر ولهما حديث عمار انما يغسل الثوب من خمس
وذكر من جملتها البول مطلقا من غير فصل وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه استنزهوا البول
فان عامة عذاب القبر منه من غير فصل وقوله ويحرم عليهم الخبايث ومعلوم ان الطباع السليمة
تستخبثه وتحريم الشي لا لاحترامه وكرامته تنجيس له شرعا ولان معنى النجاسة فيه موجود وهو
الاستقذار الطبيعي لاستحالته الى نتن رايحة وفساد فصار كروثه وكبول ما لا يوكل لحمه واما الحديث
فقد ذكر قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بشرب البانها دون ابوالها فلا يصح التعلق به مع انه
يحتمل انه عليه السلام عرف بطريق الوحي شفاهم فيه والاستشفا بالحرام جايز عند التيقن بحصول
الشفا فيه كتناول الميتة عند المخمصة والخمر عند العطش واساغة اللقمة وانما يباح ما لا يستيقن
حصول الشفا به ثم عند ابي يوسف يباح شربه للتداوي بالحديث وعند ابي حنيفة لا يباح
لان الاستشفا بالحرام الذي لا تتيقن حصول الشفا به حرام وكذا بما لا يعقل فيه الشفا ولا شفا
فيه عند الاطبا والحديث محمول على انه عليه السلام عرف شفا اوليك فيه على الخصوص والله اعلم
واما الاوراث فكلها نجسة عند عامة العلما وقال زفر روث ما يوكل لحمه طاهر وهو قول مالك
واحتج بما روي ان الشباب من الصحابة في منازلهم كانوا يترامون بالجلة وهي البعرة اليابسة ولو كانت
نجسة لما مسوها وعلل مالك بانه وقود اهل المدينة يستعملونه استعمال الحطب ولنا ما روينا
عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم طلب منه احجار الاستنجا فاتى بحجرين وروثة
فاخذ الحجرين ورمى بالروثة وقال انها ركس اي نجس ولان معنى النجاسة موجود فيها وهي الاستقذار
في الطباع السليمة لاستحالتها الى نتن وخبث رايحة مع امكان التحرز عنه فكانت نجسة ومنها خرو
بعض الطيور من الدجاج والبط وجملة الكلام فيه ان الطير نوعان نوع لا يذرق عن الهوا ونوع
يذرق عن الهوا فهو لا يذرق من الهوا كالدجاج والبط فخروهما نجس لوجود معنى النجاسة وهو كونه
مستقذرا لتغيره الى نتن وفساد ورايحة فاشبه العذرة وفي الاوز عن ابي حنيفة روايتان
روى عنه ابو يوسف انه ليس بنجس وروى الحسن عنه انه نجس وما يذرق من الهوا نوعان ايضا
ما يوكل لحمه كالعصفور والحمام ونحوه والعقعق والعقعق ونحوهما وخروها طاهر عندنا وعند الشافعي
نجس وجه قوله ان الطبع قد احاله الى فساد يوجد معنى النجاسة فاشبه الروث والعذرة ولنا
اجماع الامة فانهم اعتادوا اقتنا الحمامات في المسجد الحرام والمساجد الجامعة مع علمهم انها تذرق فيها
ولو كان نجسا لما فعلوا ذلك مع الامر بتطهير المساجد بقوله تعالى ان طهرا بيتي وروي عن ابن عمر
رضي الله عنهما ان حمامة ذرقت عليه فمسحه وصلى وعن ابن مسعود مثل ذلك في العصفور وفي
تبين ان مجرد احالة الطبع لا يكفي للنجاسة ما لم يكن للمستحيل نتن وخبث رايحة تستخبثه الطباع
السليمة وذلك منعدم ها هنا على انا ان سلمنا ذلك لكن التحرز عنه غير ممكن لانها تذرق من الهوا فلا
يمكن صيانة الثياب والاواني عنه فسقط اعتباره كدم البق والبراغيث وحكي مالك رحمه الله في
هذه المسئلة الاجماع على الطهارة ومثله لا يكذب فلئن لم يثبت الاجماع من حيث القول يثبت من حيث
الفعل وهو ما بينا ۞ وما لا يوكل لحمه كالصقر والبازي والحداة واشباه ذلك فخروها طاهر عند ابي
حنيفة وابي يوسف وعند محمد نجس نجاسة غليظة وجه قوله انه وجد معنى النجاسة فيه لاحالة
الطبع اياه الى نتن وخبث رايحة فاشبه غير الماكول من البهايم ولا ضرورة الى اسقاط اعتبار نجاسته
لعدم المخالطة لانها تسكن المروج والمفاوز بخلاف الحمام ونحوه ولهما ان الضرورة متحققة لانها
تذرق من الهوا فكانت الصيانة ممكنة ۞ وخرو الفارة نجس لاستحالته الى الخبث ونتن رايحة
واختلفوا في الثوب الذي اصابه بولها حكي عن مشايخ بلخ انه قال لو ابتليت به لغسلته فقيل
من لا يغسله فقال لا امره بالاعادة ۞ وبول الخنافيش وخروها ليس بنجس لتعذر صيانة

الثياب والاواني عنه لانها تبول من الهوي وهي فارة طيارة فهي تبول • ومنها الميتة التي لها دم سايل
وجملة الكلام في الميتات انها نوعان احدهما ما ليس له دم سايل والثاني ما له دم سايل اما الذي
ليس له دم سايل فالذباب والعقرب والزنبور والسرطان ونحوها وانه ليس بنجس وعند الشافعي نجس
الا الذباب والزنبور فله فيه قولان واحتج بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والحرمة لا للاحترام دليل
النجاسة ولنا ما روي عن سلمان الفارسي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال موت كل حيوان
ليست له نفس سايلة في الما لا يفسده وهذا نص في الباب وروي ابو سعيد الخدري عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا وقع الذباب في انا احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه
دآ وفي الاخر دوآ وهو يقدم الدا على الدوا ولا شك ان الذباب مع ضعف بنيته اذا مقل في الطعام
الحار يموت فلو اوجب التنجيس لكان الامر بالمقل امرا بافساد المال واضاعته مع نهي النبي صلى الله عليه وسلم
عن الاضاعة وانه متناقض وحاشي كلامه من التناقض ولانا لو حكمنا بنجاستها لوقع الناس في الحرج
لانه يتعذر صون الاواني عنها فاشبه موت الدودة المتولدة عن الخل فيه وبه تبين ان النص لم
يتناول موضع الضرورة والحرج معا ان السمك والجراد مخصوصان عن النص اذ هما ميتتان بنص
النبي صلى الله عليه وسلم والمخصص انعدام الدم المسفوح والدم المسفوح معدوم • واما الذي
له دم سايل فلا خلاف في الاجزا التي فيها دم من اللحم والشحم والجلد ونحوها انها نجسة لاحتباس
الدم النجس فيها وهو الدم المسفوح واما الاجزا التي لا دم فيها فان كانت صلبة كالقرن والعظم
والسن والحافر والخف والظلف والشعر والصوف والعصب والانفحة الصلبة فليست بنجسة
عند اصحابنا وقال الشافعي الميتات كلها نجسة لظاهر قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لا للاحترام
دليل النجاسة ولاصحابنا طريقان احدهما ان هذه الاشيا ليست بميتة لان الميتة من الحيوانات
في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا بصنع احد من العباد او بصنع غير مشروع ولا حياة في الاشيا فلا
يكون ميتة والثاني ان نجاسة الميتات ليست لاعيانها بل لما فيها من الدما السايلة والرطوبات
النجسة ولم يوجد في هذه الاشيا وعلى هذا ما ابين من الحي من الاجزا ان كان المبان جزا فيه دم
كاليد والاذن والانف ونحوها فهو نجس بالاجماع وان لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر
ونحوها فهو على الاختلاف واما الانفحة المايعة واللبن فطاهران عند ابي حنيفة وعند ابي
يوسف ومحمد نجسان لهما ان اللبن وان كان طاهرا في نفسه لكنه صار نجسا لمجاورة النجاسة ولابي
حنيفة قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونها من بين فرث ودم لبنا خالصا
سايغا للشاربين وصف اللبن مطلقا بالخلوص والسيوغ مع خروجه من بين فرث ودم وذا اية
الطهارة وكذا الاية خرجت مخرج الامتنان والمنة في موضع النعمة تدل على الطهارة وبه تبين انه لم
يخالطه النجس اذ لا خلوص مع النجاسة ثم ما ذكرنا من الحكم في اجزا الميتة التي لا دم فيها من غير الادمي
والخنزير فاما حكمهما فيها فاما الادمي فعن اصحابنا فيه روايتان في رواية نجسة لا يجوز بيعها
والصلاة معها اذا كان اكثر من قدر الدرهم وزنا او عرضا على حسب ما يليق به ولو وقع في الما القليل
يفسده وفي رواية طاهرة وهي الصحيحة لانه لا دم فيها والنجس هو الدم لانه يستحيل ان تكون طاهرة من الكلب
نجسة من الادمي المكرم الا انه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراما للادمي كما اذا طحن سن الادمي
مع الحنطة او عظمه لا يباح تناول الخبز المتخذ من دقيقها لا لكونه نجسا بل تعظيما له كيلا يصير متناولا
من اجزا الادمي كذا هنا واما الخنزير فقد روي عن ابي حنيفة انه نجس العين لانه تعالى وصفه بكونه
رجسا فيحرم استعمال شعره وساير اجزايه الا انه رخص في شعره للخرازين للضرورة وروي عن ابي يوسف
في غير رواية الاصول انه كره ذلك ايضا ولا يجوز بيعه في الروايات كلها ولو وقع شعره في الما القليل
روي عن ابي يوسف انه ينجس الما وعن محمد انه لا ينجس ما لم يغلب على الما كشعره كشعر غيره وروي عن

في هذه صح

اصحابنا في غير رواية الاصول ان هذه ميتة طاهرة لعدم الدم فيها والصحيح انها نجسة لان نجاسة الخنزير
ليست لما فيه من الدم والرطوبة بل لعينها • واما الكلام في الكلب فيبتني على انه نجس العين ام لا فقد
اختلف مشايخنا فيه فمن قال انه نجس العين فقد الحقه بالخنزير فكان حكمه حكم الخنزير ومن قال
انه ليس بنجس العين فقد الحقه بما سوي الخنزير من الحيوانات وهذا هو الصحيح يعني انه ليس بنجس العين
لما نذكر ومنها سؤر الخنزير والكلب وانه نجس عند ساير العلما • وجملة الكلام في الاسار
انها اربعة انواع نوع هو طاهر متفق على طهارته من غير كراهة ونوع مختلف في طهارته ونجاسته
ونوع مكروه ونوع مشكوك فيه اما السؤر الطاهر المتفق على طهارته فسؤر الادمي بكل حال
مسلما كان او مشركا صغيرا او كبيرا ذكرا او انثى طاهرا او نجسا حايضا او جنبا الا في حال شرب الخمر
لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اتي بعس من لبن فشرب بعضه وناول الباقي اعرابيا
كان على يمينه فشرب ثم ناوله ابا بكر فشربه وروي ان عايشة من انا حال حيضها فوضع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمه موضع فمها فشرب وان سؤره متحلب من لحمه ولحمه طاهر الا في حال
شرب الخمر لنجاسة فمه وقيل هذا اذا شرب الما من ساعته فاما اذا شرب بعد ساعة معتبرة
ابتلع بزاقه فيها ثلث مرات يكون طاهرا عند ابي حنيفة خلافا لهما بنا على مسلتين احداهما ازالة النجاسة
الحقيقية عن الثوب والبدن بما سوي الما من المايعات الطاهرة والثاني ازالة النجاسة الحقيقية
بالغسل من الاواني ثلث مرات وابو يوسف مع ابي حنيفة في المسلة الاولى ومع محمد في المسلة الثانية
لكن اتفق جوابهما في هذه المسلة لاصلين مختلفين احدهما ان الصب شرط عند ابي يوسف ولم
يوجد والثاني ان ما سوي الما من المايعات ليس بطهور عند محمد وبعض اصحاب الظواهر كره سؤر
المشرك لظاهر قوله تعالى انما المشركون نجس وعندنا هو محمول على نجاسة خبث الاعتقاد بدليل ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم انزل وفد ثقيف في المسجد وكانوا مشركين ولو كان عينهم نجسا لما فعل
مع امره بتطهير المسجد واخباره صح عن انزهوا المسجد من النخامة مع طهارتها • وكذا سؤر ما يوكل
لحمه من الانعام والطيور الا الابل الجلالة والدجاجة المخلاة لاحتمال نجاسة فمها ومنقارها لانها تاكل
النجاسات حتى لو كانت محبوسة لا يكره وصفة الدجاجة المحبوسة ان لا يصل منقارها الى ما تحت
قدميها فان كان يصل فهي مخلاة لان احتمال بحث النجاسة قايم • واما سؤر الفرس فعلى قول محمد وابي
يوسف طاهر لطهارة لحمه وعن ابي حنيفة روايتان كما في لحمه في رواية الحسن نجس كلحمه وفي ظاهر الرواية
كلحمه وهو رواية ابي يوسف عنه وهو الصحيح لان كراهة لحمه لا لنجاسته بل لتقليل الة الكر والفر
وارهاب العدو وذلك منعدم في السؤر والله اعلم واما السؤر المختلف في طهارته ونجاسته
فهو سؤر الخنزير والكلب وساير سباع الوحش عند عامة العلما وقال مالك طاهر وقال
الشافعي سؤر السباع كلها طاهر سوي الكلب والخنزير اما الكلام مع مالك فهو يحتج بظاهر
قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا اباح الانتفاع بالاشيا كلها ولا يباح الانتفاع
الا بالطاهر الا انه حرم اكل بعض الحيوانات وحرمة الاكل لا تدل على النجاسة كالادمي وكذا
الذباب والعقرب والزنبور ونحوها طاهرة ولا يباح اكلها الا انه يجب غسل الانا من ولوغ
الكلب مع طهارته تعبدا ولنا انه قال عليه السلام اذا ولغ الكلب في انا احدكم فاغسلوه
ثلثا وفي رواية خمسا وفي رواية سبعا والامر بالغسل لم يكن تعبدا اذ لا قربة تحصل بغسل
الاواني الا تري انه لو لم يقصد صب الما فيه في المستقبل لا يلزمه الغسل فعلم انه لنجاسته
ولان سؤر هذه الحيوانات متحلب من لحومها ولحومها نجسة ويمكن التحرز عن سورها
وصون الاواني عنها فيكون نجسا ضرورة واما الكلام مع الشافعي فهو يحتج بما روي ابن عمر
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل انتوضا بما افضلت الحمر

فقال نعم وبما افضلت السباع كلها وعن جابر بن عبد الله سيل عن المياه التي بين مكة والمدينة
وما يردها من السباع فقال عليه السلام لها ما حملت في بطونها وما بقي فهو لنا شراب وطهور
وهذا نص ولنا ما روي عن عمر وعمرو انهما وردا حوضا فقال عمرو بن العاص لصاحب
الحوض اترد السباع حوضكم فقال عمر يا صاحب الحوض لا تخبرنا ولو لم ينجس الما القليل بشربها
منه لم يكن للسوال ولا للنهي معنى ولان هذا حيوان غير ماكول اللحم ويمكن صون الاواني عنها وتختلط
بشربها لعابها بالما ولعابها نجس لتحلبه من لحمها وهو نجس فكان سورها نجسا كسور الكلب والخنزير
بخلاف الهرة لان صيانة الاواني عنها غير ممكن وتاويل الحديثين قبل تحريم لحم السباع اذ السوال
وقع عن المياه الكثيرة وبه نقول ان مثلها لا ينجس واما السور المكروه فهو سور سباع
الطير كالبازي والصقر والحداة ونحوها استحسانا والقياس ان يكون نجسا اعتبارا بلحمها
كسور سباع الوحش وجه الاستحسان انه يشرب بمنقاره وهو عظم جاف ولم تختلط لعابه
بسوره بخلاف سباع الوحش ولان صيانة الاواني عنها متعذر لانها تنقض من الهوا فتشرب
بخلاف سباع الوحش الا انه يكره لان الغالب انها تتناول الجيف والميتات فكان منقارها في معنى
منقار الدجاجة المخلاة • وكذا سور ما يسكن البيوت كالفارة والحية والوزغة والعقرب
ونحوها • وكذا سور الهرة في رواية الجامع الصغير وذكر في كتاب الصلاة احب الي ان يتوضا بغيره
ولم يذكر الكراهة وعند ابي يوسف والشافعي لا يكره واحتجا بما روي انه عليه السلام كان يصغي
لها الانا فتشرب ويتوضا به ولابي حنيفة ما روى ابو هريرة موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال الهرة سبع وهذا بيان حكمها وقال صلى الله عليه وسلم يغسل الانا من
ولوغ الهرة مرة والمعنى في كراهيته من وجهين احدهما ما ذكره الطحاوي وهو ان الهرة نجسة
لنجاسة لحمها لكن سقطت نجاسة سورها لضرورة الطوف فبقيت الكراهية لامكان التحرز
في الجملة والثاني ما ذكره الكرخي وهو انها ليست بنجسة وهو انه عليه السلام نفى النجاسة عنها
بقوله الهرة ليست بنجسة لكن الكراهية لتوهم اخذها الفارة فصار فمها كيد المستيقظ من نومه
وما روي من الحديث يحتمل انه كان قبل تحريم السباع ثم نسخ على مذهب الطحاوي ويحتمل انه عليه السلام
علم من طريق الوحي ان تلك الهرة لم يكن على فمها نجاسة على مذهب الكرخي ويحمل صلى الله عليه وسلم
على بيان الجواز وعلى هذا تناول بقية طعامها اكله وتركها لتلحس الصدر ان ذلك محمول على تعليم
الجواز ولو اكلت فارة ثم شربت الما قال ابو حنيفة ان شربت على الفور تنجس الما وان مكثت ثم
شربت لا ينجس وقال ابو يوسف ومحمد ينجس بنا على ما ذكرنا من الاصلين في سور شارب الخمر
واما السور المشكوك فيه فهو سور الحمار والبغل في جواب ظاهر الرواية وروى الكرخي عن اصحابنا
ان سورهما نجس وقال الشافعي طاهر وجه قوله ان عرقه طاهر لانه عليه السلام كان يركب الحمار
معروريا والحر حر الحجاز فقلما يسلم الثوب وكان يصلي فيه فاذا كان العرق طاهرا فالسور اولى
وجه رواية الكرخي ان الاصل في سوره النجاسة لان سوره لا يخلوا عن لعابه ولعابه لا يتحلب
عن لحمه ولحمه نجس فلو سقط اعتبار نجاسته انما يسقط لضرورة المخالطة والضرورة متعارضة
لانه ليس في المخالطة كالهرة ولا في المجانبة كالكلب فوقع الشك في سقوط حكم الاصل فلا يسقط
بالشك وجه ظاهر الرواية ان الاثار تعارضت في طهارة سوره ونجاسته عن بن عباس انه
كان يقول ما يعتلف التبن والقت فسوره طاهر وعن بن عمر انه كان يقول انه رجس
وكذا تعارضت في اكل لحمه روي في بعضها النهي وفي بعضها الاطلاق وكذا اعتبار عرقه يوجب
طهارة سوره واعتبار لحمه ولبنه يوجب نجاسته وكذا تحقق اصل الضرورة لدورانه
في صحن الدار فشربه في الانا يوجب طهارته وتقاعدها عن ضرورة الهرة باعتبار

انه

انه لا يعلوا العرق ولا يدخل المضايق يوجب نجاسته والتوقيف في الحكم عند تعارض الادلة واجب
فلذلك كان مشكوكا فاوجبنا الجمع بين التيمم وبين التوضو به احتياطا لان التوضو به لو جاز لا يضره
التيمم ولو لم يجز التوضو به جازت صلوته بالتيمم فلا يحصل الجواز باليقين الا بالجمع بينهما وايهما
قدم جاز عند اصحابنا الثلثة وعند زفر لا يجوز حتى يقدم الوضو على التيمم ليصير عادما للما
والصحيح قول اصحابنا الثلاثة لما ذكرنا انه ان كان طاهرا فقد توضا به قدم او اخر وان كان نجسا ففرضه
التيمم وقد اتى به فان قيل هذا ترك الاحتياط من وجه اخر لانه على تقدير كونه نجسا يتنجس به
اعضاه وثيابه فالجواب ان الحدث كان ثابتا بيقين فلا تحصل الطهارة بالشك والعضو والثوب
كل واحد منهما طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك وقال بعضهم الشك في طهوريته ثم من مشايخنا من
جعل هذا الجواب في سور الاتان وقال في سور الفحل انه نجس لانه يشم البول فيتنجس شفتاه
وهذا غير سديد لانه امر موهوم لا يغلب وجوده فلا يوثر في ازالة الثابت ومن المشايخ من جعل
الاسار خمسة اقسام اربعة منها ما ذكرنا وجعل الخامس منها السور النجس المتفق على نجاسته وهو
سور الخنزير وليس كذلك لانه في الخنزير خلاف مالك كما في الكلب فانحصرت القسمة في الاربعة
ومنها الخمر والسكر اما الخمر فلان الله تعالى سماها رجسا في اية تحريم الخمر فقال تعالى رجس من عمل
الشيطان والرجس هو النجس ولان كل واحد منهما حرام والحرمة لا للاحترام دليل النجاسة
ومنها غسالة النجاسة الحقيقية وجملة الكلام ان غسالة النجاسة نوعان غسالة النجاسة
الحقيقية وغسالة النجاسة الحكمية وهي الحدث اما الاول غسالة النجاسة الحقيقية وهي
ما اذا غسلت النجاسة الحقيقية ثلاث مرات فالمياه الثلثة نجسة لان النجاسة انتقلت اليها
اذ لا تخلوا كل ما عن نجاسة فاوجب تنجيسه وحكم المياه الثلث في حق المنع من جواز الصلوة بالثوب
الذي اصابته نجاسة سوا لا يختلف واما في حق تطهير المحل الذي اصابته فيختلف حكمها • قال
مشايخنا ان الما الاول اذا اصاب ثوبا لا يطهر الا بالعصر والغسل مرتين بعد العصر والما الثاني
يطهر بالغسل مرة بعد العصر والما الثالث يطهر بعد العصر لا غير لان حكم كل ما حين كان في الثوب
الاول كان هذا فكذا في الثوب الذي اصابه واعتبر الذي اصابه واعتبروا ذلك بالدلو
المنزوح من بير نجسة اذا صب في بير طاهرة لان الثانية تطهر بما يطهر به الاولى كذا هذا
وهل يجوز الانتفاع بالغسالة فيما سوى الشرب والتطهير من بل الطين وسقي الدواب ونحو
ذلك فان كان قد تغير طعمها او لونها او ريحها لا يجوز لانه لما تغير دل على ان النجس غالب فالتحق
بالبول وان لم يتغير شي من ذلك يجوز لانه لما لم يتغير دل على ان النجس لم يغلب على الطاهر والانتفاع
بما ليس بنجس العين مباح في الجملة • وعلى هذا اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه انه ان كان
جامدا تلقى الفارة وما حولها ويوكل الباقي وان كان ذايبا لا يوكل ولكن يستصبح به ويدبغ به
الجلد ويجوز بيعه وينبغي للبايع ان يبين عيبه فان لم يبين فباعه ثم علم به المشتري فهو بالخيار
ان شا رده وان شا رضي به وقال الشافعي لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به واحتج بما روي عن ابي موسى
الاشعري ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن فارة ماتت في سمن فقال ان كان جامدا فالقوها
وما حولها وكلوا الباقي وان كان ذايبا فاريقوه ولو جاز الانتفاع به لما امر باراقته ولانه نجس
فلا يجوز الانتفاع به ولا بيعه كالخمر ولنا ما روي عن بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن فارة
ماتت في سمن فقال تلقى الفارة وما حولها ويوكل الباقي فقيل يا رسول الله ارايت لو كان السمن ذايبا
فقال لا تاكلوا ولكن انتفعوا به وهذا نص في الباب ولانها في الجامد لا تجاوز الا ما حولها وفي
الذايب تجاوز الكل وجار النجس نجس واكل النجس فاما الانتفاع بما ليس بنجس العين فمباح كالثوب
النجس وامر النبي صلى الله عليه وسلم بالقا ما حولها في الجامد واراقة الذايب في حديث ابي موسى لحرمة

لبيان حرمة الاكل لان معظم الانتفاع بالسمن هو الاكل والحد الفاصل بين الجامد والذايب انه لو كان
بحال لو قور ذلك الموضع لا يستوي من ساعته فهو جامد وان كان يستوي من ساعته فهو ذايب
واذا دبغ به الجلد يومر بالغسل ثم ان كان ينعصر بالعصر يغسل ويعصر ثلث مرات وان كان لا
ينعصر لا يطهر عند محمد ابدا وعند ابي يوسف يغسل ثلاث مرات ويجفف في كل مرة وعلى هذا مسايل
نذكرها في موضعها • واما غسالة النجاسة الحكمية وهي الما المستعمل والكلام في الما المستعمل في
ثلث مواضع احدها في صفة انها طاهر ام نجس والثاني في انه في اي حال يصير مستعملا والثالث في انه
باي سبب يصير مستعملا • اما الاول فقد ذكر في ظاهر الرواية انه لا يجوز التوضو به ولم يذكر
انه طاهر او نجس وروى محمد عن ابي حنيفة انه طاهر غير طهور وبه اخذ وهو اظهر اقوال الشافعي
وروى ابو يوسف والحسن بن زياد انه نجس غير ان الحسن روى عنه انه نجاسة غليظة يقدر
فيه بالدرهم وبه اخذ وقال زفر ان كان المستعمل متوضيا فالما المستعمل طاهر ابو يوسف روى
عنه نجاسة خفيفة يقدر فيها بالكثير الفاحش وبه اخذ وقال زفر ان كان المستعمل متوضيا فالما
المستعمل طاهر وطهور وان كان محدثا فهو طاهر غير طهور وهو احد اقاويل الشافعي وقال الشافعي
في قول انه طاهر وطهور بكل حال وهو قول مالك ثم مشايخ بلخ حققوا الخلاف فقالوا الما المستعمل
نجس عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد طاهر غير طهور ومشايخ العراق لم يحققوا فقالوا
انه طاهر غير طهور عند اصحابنا حتى روي عن القاضي ابي حازم العراقي انه كان يقول نرجوا
ان لا تثبت رواية الما المستعمل عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهو اختيار المحققين من مشايخنا
بما ورا النهر وجه قول زفر انه طهور لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الما طهور لا
ينجسه شي الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ولم يوجد التغير بعد الاستعمال ولان هذا ما طاهر
لاقى عضوا طاهرا فلا يصير نجسا كالما الطاهر اذا غسل به ثوب طاهر والدليل على انه لاقى محلا
طاهرا ان اعضا المحدث طاهرة حقيقة وحكما اما الحقيقة فلعدم النجاسة الحقيقية حسا
ومشاهدة واما الحكم فلما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمر في بعض سكك
المدينة فاستقبله حذيفة بن اليمان فاراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يصافحه فامتنع وقال
اني جنب يا رسول الله فقال عليه السلام المومن لا ينجس وروي انه عليه السلام قال لعايشة
ناوليني الخمرة فقالت اني حايض فقال ليس حيضتك في يدك ولهذا جازت صلوة حامل المحدث
والجنب وحامل النجس لا تجوز صلوته وكذلك عرقه طاهر وسوره طاهر واذا كانت اعضا المحدث
طاهرة كان الما الذي لاقاها طاهرا ضرورة لان الطاهر لا يتغير عما كان عليه الا بانتقال شي من النجاسة
ولا نجاسة في المحل على ما مر فلا يتصور الانتقال فبقي طاهرا وبهذا يحتج محمد لاثبات الطاهرة
الا انه لا يجوز التوضو به لانا تعبدنا باستعمال الما عند القيام الى الصلاة غير معلوم بالتطهير
لان تطهير الطاهر محال والشرع ورد باستعمال الما المطلق وهو الذي لا يقوم به خبث ولا معنى
يمنع جواز الصلاة وقد قام بالما المستعمل احد هذين المعنيين اما على قول محمد فلانه اقيم
به قربة اذا توضا لادا الصلاة لان الصلاة الما انما يصير مستعملا بقصد التقرب عنده وقد
ثبت بالاحاديث ان الوضو سبب لازالة الاثام عن المتوضي للصلاة فينتقل ذلك الى الما فيتمكن
فيه نوع خبث كالما الذي كالمال الذي تصدق به ولهذا سميت الصدقة غسالة الناس واما على قول
زفر فلانه قام به معنى مانع من جواز الصلاة وهو الحدث لان الما عنده انما يصير مستعملا بازالة
الحدث وقد انتقل الحدث من البدن الى الما ثم الحدث والخبث وان كان من صفات المحل والصفات
لا تحتمل الانتقال لكن الحق ذلك بالعين النجسة القايمة بالمحل حكما والاعيان الحقيقية قابلة
للانتقال فكذا ما هو ملحق بها شرعا واذا قام بهذا الما احد هذين المعنيين لا يكون في معنى المطلق

فيختصر

فيقتصر الحكم عليه على الاصل المعهود ان ما لا يعقل من الاحكام يقتصر على المنصوص عليه ولا يتعدى
الى غيره الا ما كان في معناه من كل وجه ولم يوجد وجه رواية النجاسة ما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبولن احدكم في الما الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة حرم الاغتسال
في الما القليل لاجماعنا على ان الاغتسال في الما الكثير ليس بحرام فلولا ان الما القليل من
الما يتنجس بالاغتسال لما كان للنهي معنى لان التقا الطاهر في الطاهر ليس بحرام اما تنجيس الطاهر
حرام فكان هذا نهيا عن تنجيس الما الطاهر بالاغتسال وذا يقتضي التنجيس به ولا يقال بانه يحتمل
انه نهى لما فيه من اخراج الما من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لان الما القليل انما يخرج عن
كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان الغير غالبا عليه كما الورد واللبن ونحوه اما اذا كان مغلوبا
فلا وهنا الما المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل فكيف يخرج من ان يكون
مطهرا فاما ملاقاة النجس الطاهر فيوجب التنجيس وان لم يغلب النجس على الطاهر لاختلاطه على وجه
لا يمكن التمييز بينهما فيحكم بنجاسة الكل فثبت ان النهي لما قلنا ولا يقال يحتمل انه نهي لان اعضا الجنب
لا تخلوا عن النجاسة الحقيقية وذا يوجب تنجيس الما القليل لانا نقول الحديث مطلق فيجب العمل
ولان الامر بالاغتسال ينصرف الى الاغتسال المسنون لانه هو المتعارف فيما بين المسلمين والمسنون
منه هو ازالة النجاسة الحقيقية التي على البدن استفيد بالنهي عن البول فوجب حمل النهي عن الاغتسال
فيه على ما ذكرنا صيانة لكلام الشارع عن الاعادة الخالية عن الفايدة ولهذا الما مما تستخبثه الطباع
السليمة فكان محرما بقوله تعالى ويحرم عليهم الخبايث والحرمة لا للاحترام دليل النجاسة ولان
الامة اجمعت على من كان في سفر ومعه ما يكفيه لوضويه وهو يخاف على نفسه العطش يباح
له التيمم ولو بقي الما طاهرا بعد الاستعمال لما ابيح لانه يمكنه ان يتوضا ويا خذ الغسالة في انا
نظيف ويمسكها للشرب • والمعنى في المسالة من وجهين احدهما في المحدث خاصة والثاني
يعم الفصلين اما الاول فلان الحدث هو خروج شي نجس من البدن وبه يتنجس بعض البدن
حقيقة فيتنجس الباقي تقديرا ولهذا امر بالغسل والوضو وسمي تطهيرا وتطهير الطاهر
لا يعقل فدل تسميتها تطهيرا على ان النجاسة تقديرا ولهذا لا يجوز له ادا الصلاة التي
هي من باب التعظيم ولولا النجاسة المانعة من التعظيم لجازت فثبت ان اعضا المحدث نجاسة
تقديرية فاذا توضا انتقلت تلك النجاسة الى الما فيصير الما نجسا تقديرا وحكما والنجس
قد يكون قد يكون حقيقيا وقد يكون حكميا كالخمر والثاني ما ذكرنا انه يزيل نجاسة الاثام
وخبثها فنزل ذلك منزلة خبث الخمر اذا اصاب الما نجسه كذا هذا ثم ان ابا يوسف
جعل نجاسته خفيفة لعموم البلوى فيه لتعذر صيانة الثياب عنه ولكونه محل الاجتهاد
فاوجب ذلك خفة في حكمه والحسن جعل نجاسته غليظة لانها نجاسة حكمية وانها اغلظ
من الحقيقية الا ترى انه عفي عن القليل من الحقيقية دون الحكمية بان بقي على بدنه لمعة يسيرة
وعلى هذا الاصل ان الوضو في المسجد مكروه عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا باس
به اذا لم يكن عليه قذر فمحمد مر على اصله انه طاهر وابو يوسف مر على اصله انه نجس واما عند
ابي حنيفة فعلى رواية النجاسة لا يشكل واما على رواية الطاهرة فلانه مستقذر طبعا فيجب
تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم • ولو اختلط الما المستعمل بالما القليل
قال بعضهم لا يجوز التوضو به وان قل وهذا فاسد اما عند محمد فلانه طاهر لم يغلب على الما
المطلق فلا يغيره عن صفة الطهورية كاللبن واما عندهما فلان القليل مما لا يمكن التحرز
عنه فجعل عفوا ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما حين سيل عن القليل منه لا باس به وسيل
الحسن البصري عن القليل فقال ومن يملك نشر الما وهو ما تطاير منه عند الوضو وانتشر

يلبني مع

اشار الى تعذر الاحتراز عنه فكان القليل عفوا ولا يعذر في الكثير ولا يكون عفوا ثم الكثير عند
محمد ما يغلب على الماء المطلق وعندهما ان يستبين مواقع القطرة في الاناء • واما بيان حال
الاستعمال وتفسير الماء المستعمل فقال بعض مشايخنا الماء المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان
وذكر في الفتاوى ان الماء اذا زال عن البدن لا ينجس ما لم يستقر على الارض او في الاناء وهذا مذهب
سفيان الثوري واما عندنا فما دام على العضو الذي استعمل فيه لا يكون مستعملا واذا زايله
صار مستعملا وان لم يستقر على الارض او في الاناء فانه ذكر في الاصل اذا مسح راسه بما اخذ من
لحيته لم يجزه وان لم يستقر على الارض وفي الاناء ذكر في باب المسح على الخفين ان من مسح على خفيه
وبقي في كفه بلل فمسح به راسه لا يجزيه وعلل بان هذا قد مسح به مرة اشار الى صيرورته مستعملا
وان لم يستقر على الارض او في الاناء وكذا قالوا فيمن توضا وبقي على رجله لمعة فغسلها ببلل اخذه
من عضو اخر لا يجوز وان لم يوجد الاستقرار على الارض فدل ان المذهب ما قلنا اما سفيان
فقد استدل بمسايل ما قلنا زعم انها تدل على صحة ما ذهب اليه منها اذا توضا او اغتسل وبقي
على يده لمعة فاخذ البلل منها في الوضوء او من اي موضع كان في الغسل وغسل اللمعة يجوز ومنها
اذا توضا وبقي في كفه بلل فمسح به راسه يجوز وان زايل العضو الذي استعمله فيه لعدم الاستقرار
في مكان ومنها اذا مسح اعضاءه بالمنديل وابتل حتى صار كثيرا فاحشا وتقاطر الماء من اعضايه
على ثوب مقدار الكثير الفاحش جازت الصلوة معه ولو اعطي له حكم الاستعمال عند الزايلة
لما جازت ولنا ان القياس ان يصير مستعملا بنفس الملاقاة لما ذكرنا فيما تقدم وانه وجد
سبب صيرورته مستعملا وهو ازالة الحدث او استعماله على وجه القربة وقد حصل ذلك
بمجرد الملاقاة فكان ينبغي ان يوخذ لكل جزء من العضو جزء من الماء الا ان في ذلك حرجا
فالشرع اسقط اعتبار حالة الاستعمال في عضو واحد حقيقة او في عضو واحد حكما كما في الجنابة
ضرورة دفع الحرج فاذا زايل العضو زالت الضرورة فيظهر حكمه بقضية القياس وقد خرج
الجواب عن المسئلة الاولى واما المسئلة الثانية فقد ذكر الحاكم الجليل انها على التفصيل ان لم يكن
استعمله في شي من اعضايه يجوز اما اذا كان استعمله لا يجوز والصحيح انه يجوز وان استعمله
في المغسولات لان فرض الغسل انما تادى بما جرى على عضوه لا بالبلة الباقية في كفه فلم تكن
هذه البلة مستعملة بخلاف ما اذا استعمله في المسح على الخف ثم مسح به راسه لا يجوز لان فرض
المسح يتادى بالبلة وتفصيل الحاكم محمول على هذا وما مسح بالمنديل وتقاطر في الثوب فهو مستعمل
الا انه لا يمنع جواز الصلاة لان الماء المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندهما ان كان نجسا
لكن سقط اعتبار نجاسته هاهنا لمكان الضرورة والله الموفق • واما بيان سبب صيرورة
الماء مستعملا فعند ابي حنيفة وابي يوسف الماء انما يصير مستعملا باحد امرين اما بازالة
الحدث او باقامة القربة وعند محمد انما يصير مستعملا باقامة القربة وعند زفر والشافعي
لا يصير مستعملا الا بازالة الحدث وهذا الاختلاف لم ينقل عنهم نصا لكن مسايلهم تدل عليه
والصحيح قول ابي يوسف وابي حنيفة لما ذكرنا من زوال المانع من الصلاة الى الماء واستخباث
الطبيعة اياه في الفصلين جميعا اذا عرفنا هذا فنقول اذا توضا بنية اقامة القربة نحو
الصلوة المعهودة وصلاة الجنازة ودخول المسجد ومس المصحف وقراءة القران ونحوها فان
كان محدثا صار الماء مستعملا بلا خلاف لوجود السببين وهو ازالة الحدث واقامة القربة
جميعا وان لم يكن محدثا يصير مستعملا عند اصحابنا الثلاثة لوجود اقامة القربة لكون
الوضوء على الوضوء نورا على نور وعند زفر والشافعي لا يصير مستعملا لعدم ازالة الحدث
ولو توضا او اغتسل للتبرد فان كان محدثا صار الماء مستعملا عند ابي حنيفة وابي يوسف

وزفر

وزفر والشافعي لوجود ازالة الحدث وعند محمد لا يصير مستعملا لعدم اقامة القربة
وان لم يكن محدثا لا يصير مستعملا بالاتفاق على اختلاف الاصول • ولو توضا بالماء المطلق ونحوه لا يصير
مستعملا بالاجماع لان التوضؤ به غير جائز فلم يوجد ازالة الحدث ولا اقامة القربة وكذا اذا
غسل الاشياء الطاهرة من الثياب والثمار والاواني والاحجار ونحوها او غسل يده من الطين
او الوسخ او غسلت المراة يدها من العجين او الحناء ونحو ذلك لا يصير مستعملا لما قلنا
ولو غسل يده للطعام او من الطعام لقصد اقامة السنة صار الماء مستعملا لان غسل اليد لاقامة
السنة قربة لقوله عليه السلام الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم ولو توضا ثلثا
ثلاثا ثم زاد على ذلك فان اراد بالزيادة ابتداء الوضوء صار الماء مستعملا لما قلنا وان اراد بالزيادة
على الوضوء الاول اختلف المشايخ فقال بعضهم لا يصير مستعملا لان الزيادة على الثلث من باب التعدي
في معنى الوضوء
بالنص وقال بعضهم يصير مستعملا لان الزيادة على الوضوء فكانت قربة ولو ادخل جنب او حايض او
محدث في الاناء قبل ان يغسلها وليس عليها قذر او شرب الماء منه فقياس اصل ابي حنيفة وابي
يوسف ان يفسد وفي الاستحسان انه لا يفسد وجه القياس ان الحدث زال عن يده بادخالها
الاناء وكذا عن فمه فصار مستعملا وجه الاستحسان ما روي عن عايشة انها قالت كنت
انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم نغتسل من اناء واحد وربما كانت تتنازع فيه الايدي
وروينا عن عايشة ايضا انها كانت تشرب من اناء وهي حايض وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يشرب من ذلك الاناء وكان يضع فاه على مواضع فمها حبا لها ولان التحرز عن اصابة الحدث والحيض والجنابة
غير ممكن وبالناس حاجة الى الوضوء والاغتسال والشرب وكل احد لا يملك الاناء ليغترف الماء من
الماء العظيم ولا كل احد يملك ان يتخذ انية على حدة للشرب فيحتاج الى الاغتراف باليد
والشرب من كل انية فلو لم يسقط اعتبار نجاسة اليد والشفة لوقع الناس في الحرج حتى
لو ادخل رجله فيه يفسد الماء لعدم الحاجة اليه في الاناء ولو ادخلها في البير لم يفسده كذا ذكر
ابو يوسف في الامالي لانه يحتاج الى ذلك لطلب الدلو فجعل عفوا ولو ادخل في البير او الاناء
بعض جسده سوى اليد والرجل افسده • وعلى هذا الاصل يخرج مسئلة البير اذا انغمس
الجنب فيها لطلب الدلو لا بنية الاغتسال وليس على بدنه نجاسة حقيقية والجملة فيه ان الرجل
المنغمس لا يخلو اما ان يكون طاهرا او لم يكن فان كان على بدنه نجاسة حقيقية او حكمية كالجنابة
او الحدث وكل وجه على وجهين اما ان يكون طاهرا ينغمس لطلب الدلو او للتبرد او للاغتسال
وفي المسئلة حكمان حكم الماء الذي في البير وحكم الداخل فيها فان كان طاهرا وانغمس لطلب الدلو او
للتبرد لا يصير مستعملا بالاجماع لعدم ازالة الحدث واقامة القربة وعند زفر والشافعي
لا يصير مستعملا لعدم ازالة الحدث والرجل طاهر في الوجهين جميعا وان لم يكن طاهرا فان
كان على بدنه نجاسة حقيقية وهو جنب او لا فانغمس في ثلثة ابار او اكثر من ذلك لا يخرج من
الاولى والثانية طاهرا بالاجماع حتى يخرج من الثالثة طاهرا عند ابي حنيفة ومحمد والمياه
الثلث نجسة لكن نجاستها على التفاوت على ما ذكرناه وعند ابي يوسف الرجل نجس والمياه
كلها نجسة سواء انغمس لطلب الدلو او للتبرد او للاغتسال وعندهما ان انغمس لطلب الدلو
او التبرد فالمياه باقية على حالها وان كان الانغماس للاغتسال بالماء الرابع فصاعدا مستعمل
لوجود اقامة القربة وان كان على بدنه نجاسة حكمية فقط فان دخلها لطلب الدلو او التبرد
يخرج من الاولى طاهرا عند ابي حنيفة ومحمد هو الصحيح لزوال الجنابة بالانغماس مرة واحدة
وعند ابي يوسف موجب ولا يخرج طاهرا ابدا واما حكم المياه فالماء الاول مستعمل عند
ابي حنيفة لوجود ازالة الحدث والبواقي على حالها لعدم ما يوجب الاستعمال اصلا وعند

ابي بوسف ومحمد المياه كلها علي حالها اما عند محمد فظاهر لانه لم يوجد اقامة القربة بشي منها
واما ابو يوسف فقد ترك اصله عندنا للضرورة علي ما نذكره وروي بشر عنه ان المياه كلها نجسة
وهو مذهبه والحاصل ان عند ابي حنيفة ومحمد يطهر النجس عندنا علي الما القليل كما يطهر بورود
الما عليه بالصب سوا كان حقيقيا او حكميا علي بدن او علي غيره غير ان النجاسة الحقيقية لا يزول
الا بالملاقاة ثلث مرات والحكمية تزول بالمرة الواحدة وعند ابي يوسف لا تطهر النجس عن
البدن بوروده علي الما القليل الراكد قولا واحدا وفي الثوب قولان ▪ اما الكلام في النجاسة
الحقيقية في الطرفين فسياتي في بيان ما يقع به التطهير واما النجاسة الحكمية فالكلام فيها علي
نحو الكلام في الحقيقية فابو يوسف يقول الاصل ان ملاقاة اول عضو المحدث الما يوجب
صيرورته مستعملا فكذا ملاقاة اول عضو الطاهر الما علي قصد اقامة القربة واذا صار الما مستعملا
باول الملاقاة لا يتحقق طهارة بقية الاعضا بالما المستعمل فيجب العمل بهذا الاصل الا عند الضرورة كالجنب
او المحدث اذا ادخل يده في الانا لاغتراف الما لا يصير مستعملا ولا يزول الحدث الي الما لمكان الضرورة
وههنا ضرورة لحاجة الناس الي اخراج الدلا من الابار فترك اصله لشدة الضرورة ولان هذا الما لو صار
مستعملا انما يصير مستعملا بازالة الحدث ولو ازال الحدث لتنجس ولو تنجس لا يزيل الحدث واذا
لم يزل الحدث بقي طاهرا واذا بقي طاهرا يزيل الحدث فيقع الدور فقطعنا الدور من الابتدا فبقي
هو بحاله والما بحاله وابو حنيفة ومحمد يقولان النجاسة تزول بورود الما عليها فكذا بورودها
علي الما لان زوال النجاسة بواسطة الاتصال والملاقاة والملاقاة بين الطاهر والنجس موجودة
في الحالين ولهذا نجس الما بعد الانفصال في الحالين جميعا في النجاسة الحقيقية الا ان حالة الاتصال
لا يعطي له حكم النجاسة والاستعمال لضرورة امكان التطهير والضرورة متحققة في الصب اذ كل
واحد لا يقدر عليه علي كل حال فامتنع ظهور حكمه في هذه الحالة لا ضرورة بعد الانفصال فيظهر حكمه
وعلي هذا اذا ادخل راسه او خفه او جبيرته في الانا وهو محدث قال ابو حنيفة يجزيه في المسح ولا
يصير الما مستعملا سوا نوي او لم ينو وقياس مذهبه ان لا يجزيه لوجود احد سببي الاستعمال
وانما كان لان فرض المسح يتادي باصابة البلة اذ هو اسم للاصابة دون الاسالة فلم يزل شي من
الحدث الي الما الباقي في الانا وانما زال الي البلة فكذا اقامة القربة يحصل بها فاقتصر حكم الاستعمال
عليها وقال محمد ان لم ينو المسح يجزيه ولا يصير الما مستعملا لانه لم يوجد اقامة القربة فقد
مسح بما غير مستعمل فاجزاه وان نوي المسح اختلف المشايخ قال قوله قال بعضهم لا يجزيه ويصير الما
مستعملا لانه لما لاقي راسه علي قصد اقامة القربة صيره مستعملا ولا يجوز المسح بالما المستعمل
والصحيح انه يجوز ولا يصير الما مستعملا بالملاقاة لان الما انما ياخذ حكم الاستعمال بعد الانفصال
فلم يكن مستعملا قبله فيجزيه المسح به ▪ جنب علي يده قذر فاخذ الما بفمه وصبه عليه روي المعلي
عن ابي يوسف انه لا يطهر لانه صار مستعملا بازالة الحدث عن الفم والما المستعمل لا يزيل النجس
بالاجماع وذكر محمد في الاثار انه يطهر لانه لم يقم به قربة فلم يصر مستعملا والله اعلم فصل
واما بيان المقدار الذي يصير به المحل نجسا عرفا وشرعا فالنجس لا يخلو اما ان يقع في المايعات
كالما والخل ونحوهما واما ان يصيب الثوب والبدن ومكان الصلاة فان وقع في الما فان كان جاريا
وكان النجس غير مري كالبول والخمر ونحوهما لا ينجس ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه ويتوضا منه
من اي موضع شا من الجوانب التي وقع فيه النجس او من جانب اخر كذا ذكر محمد في كتاب الاشربة
لو ان رجلا صب خابية من الخمر في الفرات ورجل اخر اسفل منه يتوضا به قال لا باس به وهذا
لان الما الجاري مما يخلص بعضه الي بعض فالما الذي يتوضا به يحتمل انه نجس يحتمل انه نجس ويحتمل
انه طاهر والما طاهر في الاصل فلا نحكم بنجاسته بالشك وان كانت النجاسة مرية كالجيفة ونحوها

فان كان

ابي حنيفة

ان تغير لونه او طعمه او ريحه لا يجوز وان لم يتغير جاز وعن ابي حنيفة في الجاهل بال في الما الجاري ورجل اخر اسفل منه يتوضي

فان كان جميع الما يجري علي الجيفة لا يجوز التوضو من اسفل الجيفة لانه نجس بيقين والنجس
لا يطهر بالجريان وان كان اكثره يجري علي الجيفة فكذلك لان العبرة للغالب وان كان اقله
يجري علي الجيفة والاكثر يجري علي الطاهر يجوز التوضو به من اسفل الجيفة لان المغلوب
ملحق بالعدم في احكام الشرع وان يجري عليها النصف دون النصف فالقياس انه يجوز التوضو
به لان الما كان طاهرا بيقين فلا يحكم بكونه نجسا بالشك وفي الاستحسان لا يجوز احتياطا
وعلي هذا اذا كان النجس عند الميزاب والما يجري عليه فهو علي التفصيل الذي ذكرنا وان كانت
الانجاس متفرقة علي السطح ولم يكن عند الميزاب ذكر عيسي بن ابان انه لا يصير نجسا ما لم يتغير لونه
او طعمه او ريحه وحكمه حكم الما الجاري وقال محمد ان كانت النجاسة في جانب السطح او جانبين منه
لا ينجس الما وان كانت في ثلث جوانب ينجس اعتبارا للغالب وعن محمد في ما المطر اذا مر بعذرات
ثم استنقع في موضع فخاض فيه انسان ثم دخل المسجد فصلي قال لا باس به وهو محمول علي ما اذا مر
اكثره علي الطاهر واختلف المشايخ في حد الجريان قال بعضهم هو ان يجري بالتبن والورق وقال
بعضهم ان كان بحيث لو وضع رجل رجله في الما عرضا لا ينقطع جريان الما فهو جار والا فلا وروي
عن ابي يوسف انه لو كان بحال لو اغترف انسان الما بكفيه لم ينحسر بالاغتراف وجه الارض
فهو جار والا فلا وقيل ما يعده الناس جاريا فهو جار وما لا فلا هو اصح الاقاويل وان كان راكدا
فقد اختلف قال اصحاب الظواهر ان الما لا ينجس بوقوع النجاسة فيه اصلا سوا كان جاريا او راكدا
وسوا كان قليلا او كثيرا تغير لونه او طعمه او ريحه او لم يتغير وقال عامة العلما ان كان الما قليلا
ينجس وان كان كثيرا لا ينجس لكنهم اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير قال مالك ان تغير
لونه او طعمه او ريحه فهو قليل وان لم يتغير فهو كثير وقال الشافعي اذا بلغ قلتين فهو كثير
والقلتان عنده خمس قرب كل قربة خمسون منا فيكون جملته مايتين وخمسين منا وقال اصحابنا
ان كان بحال يخلص بعضه الي بعضه فهو قليل وان كان لا يخلص فهو كثير فاما اصحاب الظواهر
فاحتجوا بظاهر قوله عليه السلام الما طهور لا ينجسه شي واحتج مالك بقوله عليه السلام خلق الما
طهورا لا ينجسه شي الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وهو تمام الحديث او بني العام علي الخاص عملا
بالدليلين واحتج الشافعي بقوله عليه السلام اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا اي يدفع الخبث
عن نفسه قال الشافعي قال ابن جريج اراد بالقلتين قلال هجر كل قربة تسع فيها قربتان
وشي قال الشافعي شي مجهول فقدرته بالنصف احتياطا ولنا ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم
انه قال اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الانا حتي يغسلها ثلاثا فانه لا يدري
اين باتت يده لم يكن للنهي والاحتياط لوهم النجاسة معني وكذا الاخبار مستفيضة في الامر بغسل
الانا من ولوغ الكلب مع انه لا يغير لونه ولا طعمه ولا ريحه وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه
قال لا يبولن احدكم في الما الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة من غير فصل بين دايم ودايم
وهذا نهي عن تنجيس الما لان البول او الاغتسال في ما لا يتنجس لكثرته ليس بمنهي فدل علي كون
الما الدايم مطلقا يحتمل النجاسة اذ النهي عن تنجيس ما لا يحتمل النجاسة ضرب من السفه وكذا
الما الذي يمكن الاغتسال فيه يكون اكثر من قلتين والبول والاغتسال فيه لا يغير لونه ولا
طعمه ولا ريحه وعن ابن عباس وابن الزبير انهما امرا في زنجي وقع في بير زمزم بنزح الما
كله ولم يظهر اثره في الما وكان الما اكثر من قلتين وذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم
ولم ينكر عليهما احد فانعقد الاجماع من الصحابة علي ما قلنا وعرف بهذا الاجماع ان المراد بما رواه
مالك هو الما الكثير والجاري وبه تبين ان ما رواه الشافعي غير ثابت لكونه مخالفا للاجماع
الصحابة وخبر الواحد اذا ورد مخالفا للاجماع يرد يدل عليه ان علي بن المديني قال لا يثبت

عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر ابو داود السجستاني قال لا يكاد يصح لواحد من الفريقين حديث
عن النبي صلى الله عليه وسلم في تقدير الما ولهذا رجع اصحابنا الى الدلايل الحسية في التقدير دون
الدلايل السمعية ثم اختلفوا في تفسير الخلوص واتفقت الروايات عن اصحابنا انه يعتبر الخلوص بالتحريك
وهو انه ان كان بحال لو حرك طرف منه يتحرك الطرف الاخر فهو مما يخلص وان كان لا يتحرك
فهو مما لا يخلص وانما اختلفوا في جهة التحريك فروي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يعتبر التحريك بالاغتسال
من غير عنف وروي عن محمد انه يعتبر التحريك بالوضو وفي رواية باليد من غير اغتسال ولا وضو
ثم اختلف المشايخ قال الشيخ ابو حفص الكبير البخاري اعتبر الخلوص بالصبغ وابو نصر محمد بن سلام
اعتبره بالتكدير وابو سليمان الجوزجاني اعتبره بالمساحة فقال ان كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص
وان كان دونه فهو مما يخلص وعبد الله بن المبارك اعتبره بالعشرة اولا ثم بخمسة عشر واليه
ذهب ابو مطيع البلخي فقال ان كان خمسة عشر في خمسة عشر ارجوا ان يجوز وان كان عشرين في عشرين
لا اجد في قلبي شيا وروي عن محمد انه قدره بمسجده وكان مسجده ثمانيا في ثمان وبه اخذ محمد بن سلمة
وقيل كان مسجده عشرا في عشر وقيل مسح مسجده فكان داخله ثمانيا في ثمان وخارجه عشرا في عشر وذكر
الكرخي وقال لا عبرة للتقدير في الباب وانما المعتبر هو التحري فان كان اكبر رايه ان النجاسة
حصلت الى الموضع الذي يتوضا منه لا يجوز وان كان اكبر رايه انها لم تصل اليه يجوز لان العمل
بغالب الراي واكبر الظن في الاحكام واجب الا ترى ان خبر الواحد العدل قبل في نجاسة الما
وطهارته وان كان لا يفيد رد اليقين وكذلك قال اصحابنا في الغدير العظيم الذي لو حرك
طرف منه لا يتحرك الطرف الاخر اذا وقعت فيه النجاسة انه ان كان في غالب الراي انها وصلت
الى الموضع الذي يتوضا لا يجوز وان كان فيه انها لم تصل يجوز وذكر في كتاب الصلوة في الميزاب
اذا سال على انسان انه ان كان غالب ظنه انه نجس يجب غسله والا فلا وان لم يستقر قلبه
على شي لا يجب غسله في الحكم ولكن يستحب ان يغسل • واما حوض الحمام الذي يخلص بعضه الى
بعض لو وقعت فيه نجاسة او توضا فيه روي عن ابي يوسف انه ان كان الما يجري من الميزاب والناس
يغترفون منه لا يصير نجسا وهكذا روي المعلى عن ابي حنيفة لانه بمنزلة الما الجاري ولو تنجس الحوض
الصغير بوقوع النجاسة فيه ثم بسط ماوه فصار لا يخلص بعضه الى بعض فهو نجس لان
المبسوط هو الذي كان نجسا وقيل في الحوض الكبير وقعت فيه النجاسة ثم قل ماوه حتى صار يخلص
بعضه الى بعض انه طاهر لان المجتمع هو الما الطاهر كذا ذكر ابو بكر الاسكاف واعتبر حالة الوقوع
ولو وقع في هذا القليل نجاسة ثم عاوده الما حتى امتلا الحوض ولم يخرج منه شي قال ابو القاسم الصفار
لا يجوز التوضو به لانه كلما دخل الما فيه صار نجسا ولو ان حوضين صغيرين يخرج الما من احدهما
ويدخل في الاخر فتوضا انسان في خلال ذلك جاز لانه ما جار وحوض حكم بنجاسته ثم نضب ماوه
وجف اسفله حتى حكم بطهارته ثم دخل فيه ما ثانيا هل يعود نجسا فيه روايتان عن ابي حنيفة
رحمه الله وكذا الارض اصابتها نجاسة فجفت وذهب اثرها ثم عاودها الما وكذا المني اذا اصاب الثوب
وجف وفرك ثم اصابه بلل وكذا جلد الميتة اذا دبغ دباغة حكمية بالشمس والترتيب ثم اصابه
الما ففي هذه المسايل كلها روايتان عن ابي حنيفة واما البير اذا تنجست فغار ماوها وجف اسفلها
ثم عاودها الما فقال نصر بن يحيى هو طاهر وقال محمد بن سلمة هو نجس وكذا روي عن ابي يوسف
وجه قول نصر ان تحت الارض ما جاري فيختلط الغاير به فلا يحكم بكون العايد نجسا بالشك
وجه قول محمد بن سلمة ان ما نبع يحتمل انه ما جديد ويحتمل انه الما النجس فلا يحكم بطهارته بالشك وهذا
القول احوط والاول اوسع • هذا اذا كان الما الراكد له طول بلا عرض كالانهار التي فيها مياه
راكدة ولم يذكر في ظاهر وعن ابي نصر محمد بن محمد بن سلام انه ان كان طول الما مما لا يخلص بعضه

الى بعض يجوز التوضو فيه فكان يتوضا في نهر بلخ ويحرك الما بيده ويقول لا فرق بين احدي
اياه وبين جريانه بنفسه فعلى قوله لو وقعت فيه نجاسة لا ينجس ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه
وعن ابي سليمان الجوزجاني انه لا يجوز التوضو فيه وعلى قوله لو بال فيه انسان او توضا ان كان
في احد الطرفين تنجس مقدار عشرة اذرع وان كان في وسطه تنجس من كل جانب مقدار عشرة
اذرع فما ذهب اليه ابو نصر اقرب الى الحكم لان اعتبار العرض يوجب التنجيس واعتبار الطول
لا يوجب فلا ينجس بالشك وما قاله ابو سليمان اقرب الى الاحتياط لان اعتبار الطول ان كان
لا يوجب التنجيس فاعتبار العرض يوجب فيحكم بالنجاسة احتياطا • واما العمق فهل يشترط
مع الطول والعرض عن ابي سليمان الجوزجاني انه قال ان اصحابنا اعتبروا البسط دون العمق
وعن ابي جعفر الهندواني ان كان بحال لو رفع الناس الما بكفيه انحسر اسفله ثم اتصل لا يتوضا به
وان كان بحال لا ينحسر ما تحته لا باس بالوضو به وقيل مقدار العمق ان يكون زيادة على عرض الدرهم الكبير
المثقال وقيل ان يكون قدر شبر وقيل قدر ذراع • ثم النجاسة اذا وقعت في الحوض الكبير
كيف يتوضا منه فنقول النجاسة لا تخلو اما ان تكون مرئية او غير مرئية فان كانت مرئية
كالجيفة ونحوها ذكر في ظاهر الرواية انه لا يتوضا من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة ولكن
يتوضا من الجانب الاخر ومعناه انه يترك في موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضا
كذا فسره في الاملا عن ابي حنيفة رحمه الله لانا تيقنا بالنجاسة في ذلك الجانب وشككنا فيما
وراه وعلى هذا قالوا فيمن استنجى في موضع من حوض لا يجوز ان يتوضا من ذلك الموضع قبل
تحريك الما وروي عن ابي يوسف انه يجوز التوضو من اي جانب كان الا اذا تغير لونه او
طعمه او ريحه لان حكمه حكم الما الجاري ولو وقعت الجيفة في الحوض فعلى قياس ظاهر الرواية ان
كان بين الجيفة وبين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه الى بعض يجوز التوضو فيه
والا فلا لما ذكرنا وان كان غير مرئية بان بال فيه انسان او اغتسل فيه جنب اختلف المشايخ
قال مشايخ العراق ان حكمه حكم المرئية حتى لا يتوضا من ذلك الجانب وانما يتوضا من الجانب
الاخر لما ذكرنا في المرئية بخلاف الما الجاري لانه ينقل النجاسة من موضع الى موضع فلم يستيقن
بالنجاسة في موضع الوضو ومشايخنا بما ورا النهر فصلوا بينهما في غير المرئية انه يتوضا
من اي جانب كان كما قالوا جميعا في الما الجاري وهو الاصح لان غير المرئية لا يستقر في مكان
واحد بل ينتقل لكونه مايعا سيالا بطبعه فلم يستيقن في الجانب الذي يتوضا منه فلا يحكم
بنجاسته بالشك على الاصل المعهود ان اليقين لا يزول بالشك بخلاف المرئية • هذا اذا كان
الما في الحوض غير جامد فان كان جامدا وثقب في موضع منه فان كان الما غير متصل بالجمد يجوز التوضو
فيه بلا خلاف وان كان متصلا به فان كان الثقب واسعا بحيث لا يخلص بعضه الى بعض فكذلك
لانه بمنزلة الحوض الكبير وان كان الثقب صغيرا اختلف المشايخ فيه قال نصر بن يحيى وابو
بكر الاسكاف لا خير فيه وسيل ابن المبارك فقال لا باس به فقال السايل الما يضطرب من تحته
وهو قول ابي حفص الكبير وهذا اوسع والاول احوط وقالوا اذا حرك موضع الثقب تحريكا
بليغا بعلم عنده ان ما كان راكدا ذهب عن هذا المكان وهذا ما جديد يجوز بلا خلاف ولو
وقعت النجاسة في الما القليل فالما القليل لا يخلو اما ان يكون في الاواني او في البير والحوض
الصغير فان كان في الاواني ينجس كيف ما كانت النجاسة مستجسدة او مايعة لانه لا ضرورة
في الاواني لامكان صونها عن النجاسات حتى لو وقعت بعرة او بعرتان في المحلب ثم رميت من
ساعته لم ينجس اللبن كذا روي عن خلف بن ايوب ونصر بن يحيى ومحمد بن مقاتل الرازي لمكان
الضرورة فان كان في البير فالواقع فيها لا يخلو من ان يكون حيوانا او غيره من النجاسات فان كان

حيوانا فاما ان اخرج حيا واما ان اخرج ميتا فان اخرج حيا فان كان نجس العين كالخنزير ينجس جميع
الما • وفي الكلب اختلاف المشايخ في نجس العين فمن جعله نجس العين فمن جعله نجس العين استدل
بما ذكر في العيون عن ابي يوسف اذا وقع في الما ثم خرج منه فانتفض فاصاب انسانا منه اكثر
من قدر الدرهم لا تجوز صلاته وذكر في العيون ايضا ان كلبا اصابه المطر فانتفض فاصاب انسانا
منه اكثر من قدر الدرهم ان كان المطر الذي اصابه وصل الي جلده فعليه ان يغسل الموضع الذي
اصابه والا فلا ونص محمد في الكتاب وقال وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير فدل انه نجس
العين وجه قول من قال انه ليس بنجس العين انه يجوز بيعه ويضمن متلفه ونجس العين ليس محلا
للبيع ولا مضمونا كالخنزير يدل عليه انه يطهر جلده بالدباغ ونجس العين لا يطهر جلده بالدباغ
وروي بن المبارك عن ابي حنيفة في الكلب والسنور وقعا في الما القليل ثم خرجا انه يتنجس بذلك
الما وكذلك قال مشايخنا وفي مجرد انه تجوز صلاته وقيد الفقيه ابو جعفر الهندواني بكونه
مشدود الفم فدل انه ليس بنجس العين وهذا اقرب القولين الي الصواب • وان لم يكن نجس
العين فان كان ادميا ليس علي بدنه نجاسة حقيقية ولا حكمية وقد استنجي لا ينزح شي في ظاهر الرواية
وروي الحسن عن ابي حنيفة انه ينزح عشرون دلوا وهذه الرواية لا تصح لان الما يصير مستعملا بزوال
الحدث او بقصد القربة ولم يوجد شي من ذلك وان كان علي بدنه نجاسة حكمية بان كان محدثا
او جنبا او حائضا او نفسا فعلي قول من لا يجعل هذا الما مستعملا لا ينزح شي لانه طهور وكذا
علي قول من جعله مستعملا وجعل الما المستعمل طاهرا لان غير المستعمل اكثر فلا يخرج عن كونه طهورا
ما لم يكن المستعمل غالبا عليه كما لو صب اللبن في البير بالاجماع او بالت شاة فيها عند محمد واما علي
قول من جعل هذا الما مستعملا وجعل الما المستعمل نجسا ينزح ما البير كله كما لو وقع فيها قطرة
من دم او خمر وروي الحسن عن ابي حنيفة انه ان كان محدثا ينزح اربعون دلوا وان كان جنبا
ينزح كله وهذه الرواية مشكلة لانه لا يخلو اما ان صار هذا الما مستعملا او لا فان لم يصر مستعملا
لا يجب شي لانه بقي طهورا كما كان وان صار مستعملا فالما المستعمل نجس نجاسة غليظة فينبغي
ان يجب نزح جميع الما وروي عن ابي حنيفة انه قال في الكافر اذا وقع في البير ينزح الما كله
لان بدنه لا يخلو عن نجاسة حقيقية او حكمية حتي لو تيقنا بطهارته بان اغتسل ثم وقع في البير
من ساعته لا ينزح منها شي • واما ساير الحيوانات فان علم بيقين ان علي بدنه او مخرجه نجاسة
نجس الما لاختلاط الما به سوا وصل فمه الي الما او لا وان لم يعلم ذلك اختلف المشايخ فيه فقال
بعضهم العبرة لاباحة الاكل وحرمته ان كان ماكول اللحم لا ينجس ولا ينزح شي سوا وصل لعابه
الي الما او لا وان لم يكن ماكول اللحم فنجس سوا كان علي بدنه او مخرجه نجاسة او لا وقال بعضهم
المعتبر هو السور فان كان لم يصل فمه الي الما لا ينزح شي وان وصل فان كان سوره طاهرا
فالما طاهر ولا ينزح شي وان كان نجسا فالما نجس وينزح كله وان كان مكروها يستحب ان ينزح
عشرة دلا وان كان مشكوكا فيه فالما كذلك وينزح كله كذا ذكر في الفتاوي عن ابي يوسف
وذكر ابن رستم في نوادره ان المستحب في الفارة نزح عشرين وفي الهرة نزح اربعين لان
ما كان اعظم جثة كان اوسع فما واكثر لعابا وذكر في فتاوي اهل بلخ اذا وقعت وزغة في بير
فاخرجت حية يستحب اربع دلا الي خمس او ست وروي عن ابي يوسف في الابل والبقر انه نجس
الما لانها تبول بين افخاذها فلا تخلو عن البول غير ان عند ابي حنيفة ينزح عشرون دلوا لان
ما يوكل لحمه نجس نجاسة خفيفة وقد ازداد خفة بسبب فينزح ادني ما ينزح من البير
وذلك عشرون وعند ابي يوسف ينزح ما البير كله لاستوا النجاسة الغليظة والخفيفة في حكم
تنجس الما هذا كله اذا اخرج حيا • فان اخرج ميتا فان كان منتفخا او منفسخا ينزح ما البير كله

بالاتلاف ضمن

وان لم

وان لم يكن منتفخا ولا منفسخا جعل في ظاهر الرواية وجعله علي ثلاث مراتب في الفارة ونحوها ينزح
عشرون دلوا او ثلاثون وفي الدجاج ونحوه اربعون او خمسون وفي الادمي ونحوه ما
البير كله وروي الحسن عن ابي حنيفة وجعله علي خمس مراتب في الحلمة ونحوها ينزح عشر
دلا وفي الفارة ونحوها عشرون وفي الحمام ونحوه ثلاثون وفي الدجاج ونحوه اربعون
وفي الادمي ونحوه ما البير كله وفي الكتاب ينزح في الفارة عشرون او ثلاثون وفي الهرة
اربعون او خمسون لم يرد به التخيير بل اراد عشرين وجوبا وثلاثين استحبابا وكذا
في الاربعين والخمسين وقال بعضهم انما قال ذلك لاختلاف الحيوانات في الصغر والكبر
ففي الصغير منها ينزح الاقل وفي الكبير ينزح الاكثر والاصل في البير انه وجد فيها قياسان
احدهما ما قاله بشر بن غياث المريسي انه يطم ويحفر في موضع اخر لان غاية ما يمكن نزح جميع
الما لكن يبقي الطين والحجارة نجسا ولا يمكن كبه ليغسل والثاني ما نقل عن محمد انه قال
اجتمع رايي وراي ابي يوسف ان ما البير في حكم الما الجاري لانه ينبع من اسفله ويوخذ
من اعلاه فلا ينجس بوقوع النجاسة فيه كحوض الحمام اذا كان يصب فيه الما من جانب
ويغترف من جانب اخر لا ينجس بادخال اليد النجسة فيه ثم قلنا وما علينا لو امرنا بنزح الدلا
ولا نخالف السلف الا انا تركنا القياسين الظاهرين بالخبر والاثر وضرب من الفقه الخفي
اما الخبر فما روي القاضي ابو جعفر الاستروشني رحمه الله باسناده عن النبي صلي الله عليه وسلم
انه قال في الفارة تموت في البير ينزح منها عشرون دلوا او ثلاثون واما الاثر فما روي عن
علي رضي الله عنه انه قال ينزح عشرون وفي رواية ثلاثون وعن ابي سعيد الخدري رضي الله
عنه انه قال في دجاجة ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا وعن ابن عباس وابن الزبير
رضي الله عنهما انهما امرا بنزح جميع ما زمزم بموت الزنجي فيه ولم ينكر عليهما وانعقد الاجماع
عليه واما الفقه الخفي فهو ان في هذه الاشيا دما مسفوحا وقد تشربت في اجزايها عند
الموت فنجسها وقد جاورت هذه الاشيا الما والما نجس وان يفسد لمجاورة النجس اياه
لان الاصل ان مجاور النجس نجس بالشرع قال النبي صلي الله عليه وسلم في الفارة تموت في
السمن الجامد يقور ما حولها ويلقي ويوكل البقية فقد حكم عليه السلام بنجاسة جار النجس
وفي الفارة ونحوها ما يجاورها من الما مقدار ما قدره اصحابنا وهو عشرون او ثلاثون لصغر
جثتها فحكم بنجاسة هذا القدر من الما لان ما ورا هذا القدر لم يجاوره الفارة بل جاور
ما جاور الفارة والشرع بتنجيس جار رجار النجس الا تري ان النبي صلي الله عليه وسلم حكم بنجاسة
السمن الذي جاور الفارة وحكم بنجاسة ما جاور الفارة وهذا ان جار النجس لو حكم بنجاسته
لحكم ما جاور رجار جار النجس وهكذا الي ما لا نهاية له فيودي الي ان قطرة من بول او فارة لو وقعت
في بحر عظيم لتنجس جميع مايه لاتصال بين اجزايه وذلك فاسد وفي الدجاجة والسنور
ذلك المجاورة اكثر لزيادة ضخامة في جثتها فقدر بنجاسة ذلك القدر والادمي وما كانت
جثته مثل جثته كالشاة ونحوها يجاور جميع الما في العادة لعظم جثته فيجب تنجيس جميع الما
وكذا اذا تفسخ شي من هذه الواقعات او انتفخ لان عند ذلك تخرج البلة منها لرخاوة فيها
فيجاور جميع اجزا الما وقيل ذلك لا يجاور الا قدر ما ذكرنا للصلابة فيها ولهذا قال محمد اذا
وقع في البير ذنب فارة ينزح جميع الما لان موضع القطع لا ينفك عن بلة فيجاور اجزا الما
فيفسدها هذا اذا كان الواقع واحدا فان كان اكثر روي عن ابي يوسف انه قال في الفارة
ونحوها ينزح عشرون الي الاربع فاذا بلغت خمسا ينزح اربعون الي التسع فاذا
بلغت عشرا ينزح ما البير كله وروي عن محمد انه قال في الفارتين ينزح عشرون

وفي الثلاث اربعون واذا كانت الفارتان كهية الدجاج ينزح اربعون هذا اذا كان الواقع
في البير حيوانا • فان كان غيره من الانجاس فلا يخلوا اما ان كان مستجسدا او غير مستجسد فان كان
غير مستجسد كالبول والدم والخمر ينزح ما البير كله لان النجاسة خلصت الي جميع الما وان كان
مستجسدا فان كان رخوا متخلل الاجزا كالعذرة وخرو الدجاج ونحوهما ينزح ما البير كله قليلا كان او
كثيرا رطبا كان او يابسا لانه لرخاوته ينفتت عند ملاقاة الما تختلط اجزاوه باجزا الما فيفسده
وان كان صلبا نحو بعر الابل والغنم ذكر في الاصل ان القياس ان ينجس الما قل الواقع فيه او كثر وفي الاستحسان
ان كان قليلا لا ينجس وان كان كثيرا ينجس ولم يفصل بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر واختلف
المشايخ فقال بعضهم ان كان رطبا ينجس قليلا كان او كثيرا وان كان يابسا فان كان منكسرا ينجس قل
او كثر وان لم يكن منكسرا لا ينجس ما لم يستكثروا يكن كثيرا وتكلموا في حد الكثير فقال بعضهم ان
يغطي جميع وجه الما وقال بعضهم الثلث كثير لانه ذكر في الجامع الصغير بعرة او بعرتان وقعتا
في الما لا يفسد ولم يذكر الثلث فدل علي ان الثلث كثير وعن محمد بن سلمة ان كان لا يسلم كل دلو
عن بعرة او بعرتين فهو كثير وقال الكثير ما يستكثره الناظر وروي عن الحسن بن زياد انه قال
ان كان يابسا لا ينجس صحيحا كان او منكسرا قليلا كان او كثيرا وان كان رطبا وهو قليل لا يمنع الضرورة
وعن ابي يوسف في الروث اليابس اذا وقع في البير ثم اخرج من ساعته انه لا ينجس والاصل في هذا
ان للمشايخ في القليل من البعر اليابس الصحيح طريقتان احداهما ان لليابس صلابة فلا يختلط شي
من اجزايه باجزا الما وهذا يقتضي ان الرطب ينجس لاختلاط رطوبته باجزا الما وكذلك ذكر
في النوادر والحاكم في الاشارات وكذا اليابس المنكسر لما قلنا وكذا الروث لانه شي رخو يداخله
الما لتخلل اجزايه فيختلط اجزاوه باجزا الما ويقتضي ايضا ان الكثير من اليابس الصحيح لا ينجس
وكذلك قال الحسن بن زياد والصحيح ان الكثير ينجس لانها اذا كثرت تقع المماسة بينها فيصطك
البعض بالبعض فينفتت اجزاوها فتنجس والطريقة الثانية ان ابار الفلوات لا حاجز لها روسها
تاتيها الانعام فتستقي فتبعر فاذا يبست الابعار عملت فيها الريح فالقتها في البير فلو حكم بفساد
المياه لضاق الامر علي سكان البراري وما ضاق امر اتسع حكمه فعلي هذه الطريقة الكثير
منه يفسد الما لانعدام الضرورة في الكثير وكذا الرطب لان الريح تعمل في اليابس دون الرطب
لثقله واليه اشار الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وعن الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل
البخاري رحمه الله ان الرطب واليابس سوا لتحقق الضرورة في الجملة فاما اليابس المنكسر فلا يفسد
اذا كان قليلا لان الضرورة في المنكسر اشد والروث ان كان في موضع يتحقق فيه الضرورة فالجواب
فيه كالجواب في البعر وهذا في ابار الفلوات واما الابار التي في المصر فاختلف المشايخ فيها فمن اعتمد
معني الصلابة والرخاوة لا يفرق لان ذلك المعني لا يختلف ومن اعتمد الضرورة فرق بينهما لان ابار
الامصار لها روس حاجزة فيقع الامن عن الوقوع فيها • ولو انفصلت بيضة من دجاجة فوقعت
في البير من ساعتها اختلف المشايخ فيه قال نصير بن يحيي ينجس الما ما لم يعلم ان عليها قذرا وقال
بعضهم ان كانت رطبة افسدت وان كانت يابسة فوقعت في الما او في المرقة لا تفسدها وهي حلال ان
اشتد قشرها والا فلا • ولو سقطت السخلة من امها وهي مبتلة فهي نجسة حتي لو حملها الراعي واصاب
بللها الثوب اكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلاة ولو وقعت في الما في ذلك الوقت افسدت
وان كانت يابسة فوقعت في الما واذا يبست فقد طهرت وذكر الفقيه ابو الليث ان هذا الجواب
يوافق قولهما فاما في قياس قول ابي حنيفة فالبيضة طاهرة رطبة كانت او يابسة وكذا السخلة لانها
كانت في بطنها ومعدنها كما قال في الانفحة اذا خرجت بعد الموت انها طاهرة جامدة تطهر بالغسل
ولو وقع عظم الميتة في البير فان كان عظم الخنزير افسده كيف ما كان واما عظم غيره فان كان عليه لحم

اودسم

اودسم يفسد الما لان النجاسة تشيع في الما وان لم يكن عليه شي لم يفسد لان العظم طاهر • بير
وجب منها نزح عشرين دلوا فنزح الدلو الاول وصب في بير طاهرة ينزح منها عشرون دلوا
والاصل في هذا ان البير الثانية تطهر بما تطهر الاولي حين كان الدلو المصبوب فيها ولو صب الدلو
الثاني ينزح تسعة عشر دلوا ولو صب الدلو العاشر في رواية ابي سليمان ينزح عشرون دلوا
وفي رواية ابي حفص احد عشر دلوا وهو الاصح والتوفيق بين الروايتين ان المراد من الاول سوي
المصبوب ومن الثانية مع المصبوب ولو صب الدلو الاخير ينزح دلو واحد لان طهارة الاولي به
ولو اخرجت الفارة والقيت في بير طاهرة وصب فيها ايضا عشرون دلوا من ما البير الاولي
تطهر الثانية وينزح عشرون لان طهارة الاولي به فكذلك الثانية • بيران وجب من كل واحد
منهما نزح عشرين فنزح عشرون من احداهما وصب في الاخري ينزح عشرون ولو وجب من
احدهما نزح عشرين ومن الاخري نزح اربعين فنزح ما وجب من احداهما وصب في الاخري
ينزح اربعون والاصل فيه انه ينظر الي ما وجب النزح منها والي ما صب فيها فان كانا سوا
تداخلا وان كان احدهما اكثر دخل القليل في الكثير وعلي هذا ثلثة ابار وجب من كل واحد نزح عشرين
فنزح الواجب من البيرين وصب في الثالثة ينزح اربعون ولو وجب من احداهما نزح عشرين
ومن الاخري نزح اربعين فصب الواجبان في بير طاهرة ينزح اربعون لما قلنا من الاصل ولو
نزح دلو من الاربعين في العشرين ينزح اربعون لانه لو صب في بير طاهرة فكذا هذا وهذا
كله قول محمد وعن ابي يوسف روايتان في رواية ينزح جميع الما وفي رواية ينزح الواجب
والواجب فقيل له ان محمدا روي عنك الاكثر فانكر • فارة وقعت في جب ما وماتت فيه يهراق
كله ولو صب ماوه في بير طاهرة فعند ابي يوسف ينزح المصبوب وعشرون دلوا وعند محمد
ينظر الي ما الجب فان كان عشرين دلوا او اكثر نزح ذلك القدر وان كان اقل من عشرين نزح عشرون
لان الحاصل في البير نجاسة الفارة • فارة ماتت في بير واخرجت فجا واحد لو عظيم يسع فيه عشرون
دلوا بدلوهم فاستقوا منها دلوا واحدا اجزاهم وطهرت البير لان الما النجس قد زما جاورالفارة
فلا فرق بين ان ينزح ذلك بدلو واحد وبين ان ينزح عشرون دلوا وكان الحسن بن زياد يقول
لا تطهر الا بنزح عشرين دلوا لان عند تكرار النزح ينبع الما من اسفله ويوخذ من اعلاه فيكون
في حكم الما الجاري وهذا لا يحصل له بدلو واحد وان كان عظيما • ولو صب الما المستعمل في البير
نزح كله عند ابي يوسف لانه نجس عنده وعند محمد ينزح عشرون دلوا كذا ذكر القدوري
في شرحه مختصر الكرخي وفيه نظر لان الما المستعمل طاهر عند محمد والطاهر اذا اختلط بالطهور
لا يغيره عن صفة الطهورية الا اذا غلب عليه كساير المايعات الطاهرة ويحتمل ان يقال ان
طهارته غير مقطوع به لكونه محل الاجتهاد بخلاف المايعات فينزح ادني ما ورد الشرع به
وذلك عشرون احتياطا • واذا نزح ما البير وبقي الدلو الاخير فهذا علي ثلاثة اوجه اما ان
ينفصل عن وجه الما او انفصل ونحي عن راس البير او انفصل ولم ينح عن راس البير فان لم ينفصل
عن وجه الما لا يحكم بطهارة الما حتي لا يجوز التوضو منه لان النجس لم يتميز عن الطاهر وان
انفصل عن وجه الما لا يحكم بطهارة البير لطهر لان النجس قد تميز من الطاهر واما اذا انفصل
عن وجه الما ولم ينح عن راس البير والما يتقاطر فيه لا يطهر عند ابي يوسف وعند محمد
يطهر ولم يذكر في ظاهر الرواية قول ابي حنيفة وذكر الحاكم قوله مع قول ابي يوسف وجه
قول محمد ان النجس انفصل من الطاهر فان الدلو الاخير تعين للنجاسة شرعا بدليل انه اذا
نحي عن راس البير يبقي الما طاهرا وما يتقاطر فيها من الدلو سقط اعتبار نجاسته شرعا دفعا
للحرج اذ لو اعطي القطرات حكم النجاسة لم يطهر به ابدا وبالناس حاجة الي الحكم بطهارة

ونحي عن ٢ راس صح

الابار بعد وقوع النجاسات فيها وجه قولهما انه لا يمكن الحكم بطهارة البير الا بعد انفصال النجس عنها وهو ماء الدلو الاخير ولا يتحقق الانفصال الا بعد تنحية الدلو عن البير لان ماءه متصل بماء البير ولم يوجد فلا يحكم بطهارته ولانه لو جعل منفصلا لا يمكن القول بطهارة البير لان القطرات تقطر في البير فاذا كان منفصلا وكان له حكم النجاسة تتنجس البير ثانيا لان ماء البير قليل والنجاسة وان قلت متى لاقت ماء قليلا تنجسه فكان هذا تطهير البير اولا ثم تنجيسا له ثانيا وانه اشتغال بما لا يفيد وسقوط اعتبار نجاسة القطرات لا يجوز الا للضرورة والضرورة تندفع بان يعطي لهذا الدلو حكم الانفصال بعد انعدام التقاطر بالتنحية عن راس البير فلا ضرورة الى تنجيس البير بعد الحكم بطهارته والله اعلم ● ولو توضا من بير وصلى اياما ثم وجد فيها فارة فان علم وقت وقوعها اعاد الصلاة من ذلك الوقت لانه تبين انه توضا بماء نجس ولو لم يعلم فالقياس ان لا يعيد شيا من الصلوات ما لم يستيقن بوقت وقوعها وهو قول ابي يوسف ومحمد وفي الاستحسان ان كانت منتفخة او متفسخة اعاد صلوة ثلثة ايام ولياليها وان كانت غير منتفخة ولا متفسخة لم يذكر في ظاهر الرواية وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يعيد صلاة يوم وليلة ● ولو اطلع على ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يستيقن وقت اصابتها لا يعيد شيا من الصلوات كذا ذكر الحاكم الشهيد وهو رواية بشر المريسي عن ابي حنيفة وروي عن ابي حنيفة انها ان كانت طرية يعيد صلاة يوم وليلة وان كانت يابسة يعيد صلاة ثلثة ايام ولياليها وروي ابن رستم في نوادره عن ابي حنيفة انه ان كان دما لا يعيد وان كان منيا يعيد من اخر ما احتلم لان دم غيره قد يصيبه والظاهر ان الاصابة لم تتقدم زمان وجوده فاما مني غيره لا يصيب ثوبه فالظاهر انه منيه فيعتبر وجوده من وقت خروجه حتى ان الثوب لو كان مما يلبسه هو وغيره يستوي فيه حكم الدم والمني ومشايخنا قالوا في البول يعتبر من اخر ما بال وفي الدم من اخر ما رعف وفي المني من اخر ما احتلم او جامع وجه القياس في المسلة انه تيقن طهارة الماء فيما مضى وشك في نجاسته لانه يحتمل انها وقعت في الماء وهي حية فماتت فيه ويحتمل انها وقعت ميتة بان ماتت في مكان اخر ثم القاه بعض الطيور في البير على ما روي عن ابي يوسف انه قال كان قولي مثل قول ابي حنيفة الى ان كنت يوما جالسا في بستان فرايت حداة في منقارها جيفة فطرحتها في بير فرجعت عن قول ابي حنيفة فوقع الشك في نجاسة الماء فيما مضى فلا يحكم بنجاسته بالشك وصار كما اذا راى في ثوبه نجاسة ولا يعلم وقت اصابتها انه لا يعيد شيا من الصلوات كذا هذا وجه الاستحسان ان وقوع الفارة في البير سبب لموتها والموت متى ظهر عقيب سبب صالح يحال به اليه كموت المجروح انه يحال الى الجرح وان كان يتوهم موته بسبب اخر واذا احيل بالموت الى الوقوع في الماء ادنى ما ينتفخ فيه الميت ثلثة ايام ولهذا يصلى على قبر ميت لم يصل عليه الى ثلثة ايام فيتوهم الوقوع بعد الموت احالة بالموت الى سبب لم يظهر وتعطيل السبب الظاهر وهذا لا يجوز فبطل اعتبار الوهم والتحق الموت في الماء بالمحقق الا اذا قام دليل المعاينة بالوقوع في الماء ميتا فحينئذ يعرف بالمشاهدة ان الموت غير حاصل بهذا السبب لا كلام فيه واما اذا لم تكن منتفخة فلانا اذا احلنا بالموت الى الوقوع في الماء ولا شك ان زمان الموت سابق على زمان الوجود خصوصا في الابار المظلمة العميقة التي لا يعاين ما فيها وكنا نعلم ان الواقع لا يخرج باول دلو فقدر ذلك بيوم وليلة احتياطا لانه ادنى المقادير المعتبرة والفرق بين البير والثوب على رواية الحاكم ان الثوب شي ظاهر فلو كان اصابه سابقا على زمان الوجود لعلم به في ذلك الزمان فكان عدم العلم قبل ذلك دليل عدم الاصابة بخلاف البير على ما مر ● وعلى هذا الخلاف اذا عجن بذلك الماء انه يوكل خبزه عندهما وعند ابي حنيفة لا يوكل فاذا لم يوكل ماذا يصنع به قال مشايخنا يطعم الكلاب لان ما تنجس باختلاط النجاسة به والنجاسة معلومة لا يباح اكله ويباح الانتفاع به فيما وراء الاكل كالدهن النجس انه ينتفع به استصباحا اذا كان الطاهر غالبا فكذا هنا ● وبير الماء اذا كانت بقرب من البالوعة لا يفسد الماء ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه وقدر ابو حفص المسافة بينهما بسبعة اذرع وابو سليمان بخمسة اذرع وذا ليس بتقدير لازم لتفاوت الاراضي

في الصلابة

في الصلابة والرخاوة ولكنه خرج على الاغلب ولهذا قال محمد رحمه الله بعد هذا التقدير لو كان بينهما سبعة اذرع ولكنه يوجد طعمه وريحه لا يجوز التوضو به دل ان العبرة للخلوص وعدم الخلوص وذلك يعرف بظهور ما ظهر ذكر من الاثار وعدمه ● ثم الحيوان اذا مات في المايع القليل فلا يخلو اما ان كان له دم سايل او لم يكن فلا يخلو اما ان كان بريا او مائيا ولا يخلو اما ان مات في الماء او في غير الماء فان لم يكن له دم سايل كالذباب والزنبور والعقرب والجراد والسمك ونحوها لا ينجس بالموت ولا ينجس بالموت فيه ما يموت فيه من المايع سوا كان ماء او غيره من المايعات كالخل واللبن والعصير واشباه ذلك وسوا كان بريا او مائيا كالعقرب المائي ونحوه وسوا كان السمك طافيا او غير طافي وقال الشافعي ان كان شيا يتولد من المايع كدودة الخل او ما يباح اكله بعد الموت كالسمك والجراد لا ينجس قولا واحدا وله في الذباب والزنبور قولان ويحتج بظاهر قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ثم خص منه الجراد والسمك بالحديث والذباب والزنبور بالضرورة ولنا ما ذكرنا ان نجاسة الميتة ليست لعين الموت فان الموت موجود في السمك والجراد ولا يوجب التنجيس ولكن لما فيها من الدم المسفوح ولا دم في هذه الاشيا وان كان له دم سايل فان كان بريا ينجس بالموت وينجس المايع الذي يموت فيه سوا كان ماء او غيره وسوا مات في المايع او في غير المايع ثم وقع فيه كساير الحيوانات الدموية لان الدم السايل نجس فينجس ما يجاوره الا الادمي اذا كان مغسولا لانه طاهر الا ترى انه تجوز الصلاة عليه فان كان مائيا كالضفدع المائي والسرطان ونحو ذلك فان مات في الماء لا ينجسه في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه قال لو ان حية من حيات الماء اذا ماتت في الماء ان كانت بحال لو جرحت لم يسل منها الدم لا يوجب التنجيس وان كانت بحال لو جرحت لسال منها الدم يوجب التنجيس وجه ظاهر الرواية ما علل محمد في كتاب الصلوة فقال لان هذا مما يعيش في الماء ثم ان بعض المشايخ وهم مشايخ بلخ فهموا من تعليل محمد رحمه الله انه لا يمكن صون هذه المياه فيها لان معدنها الماء فلو اوجب فيها التنجيس لوقع الناس في الحرج وبعضهم وهم مشايخ العراق فهموا من تعليله انها اذا كانت تعيش في الماء لا يكون لها دم اذ الدموي لا يعيش في الماء لمخالفته بين طبيعة الماء وبين طبيعة الدم فلم يتنجس في نفسها لعدم الدم المسفوح فلا يوجب تنجيس ما جاورها ضرورة وما يرى بعضهم من صورة الدم فليس بدم حقيقة الا ترى ان السمك يحل بغير ذكاة مع ان الذكاة شرعت لاراقة الدم المسفوح وكذا اذا شمس دمه يبيض ومن طبع الدم انه اذا شمس يسود ● وان مات في غير الماء فعلى قياس النكتة الاولى يوجب التنجيس لانه يمكن صيانة ساير المايعات عن موتها فيها وعلى قياس النكتة الثانية لا يوجب التنجيس لانعدام الدم المسفوح فيها وروي عن نصير بن يحيى انه قال سالت ابا مطيع البلخي وابا معاذ عن الضفدع يموت في العصير فقالا يصب وسالت ابا عبد الله البلخي ومحمد بن مقاتل الرازي فقالا لا يصب وعن نصر محمد بن محمد بن سلام انه كان يقول يفسد وذكر الكرخي عن اصحابنا ان كل ما لا يفسد الماء لا يفسد غير الماء وهكذا روي هشام عنهم وهذا اشبه بالفقه والله اعلم ● ويستوي الجواب بين المتفسخ وغيره في طهارة الماء ونجاسته الا انه يكره شرب المايع الذي يتفسخ فيه لانه لا يخلو عن اجزاء ما يحرم اكله ● ثم الحد المنفصل بين المائي والبري ان المائي هو الذي لا يعيش الا في الماء والبري هو الذي لا يعيش الا في البر فاما الذي يعيش فيهما جميعا كالبط والاوز ونحو ذلك فلا خلاف في انه اذا مات في غير الماء يوجب التنجيس لان له دما سايلا والشرع لم يسقط اعتباره حتى لا يباح اكله بدون الذكاة بخلاف السمك وان مات في الماء روي الحسن عن ابي حنيفة انه يفسد هذا ذكرنا حكم وقوع النجس في المايع فاما اذا اصاب الثوب والبدن او مكان الصلاة ● اما حكم الثوب والبدن فنقول وبالله التوفيق النجاسة اما ان كانت غليظة او خفيفة قليلة او كثيرة اما النجاسة القليلة فانها لا تمنع جواز الصلاة سوا كانت غليظة او خفيفة استحسانا والقياس ان تمنع وهو قول زفر والشافعي الا اذا كان لا ياخذه الطرف او ما لا يمكن الاحتراز عنه وجه القياس ان الطهارة عن النجاسة الحقيقية شرط جواز الصلاة كما ان الطهارة الحكمية وهو الحدث شرط ثم هذا الشرط ينعدم بالقليل من الحدث

بان بقي على جسده لمعة فكذا بالقليل من النجاسة الحقيقية ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه سئل
عن القليل من النجاسة في الثوب فقال مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلاة ولان القليل من النجاسة مما لا
يمكن الاحتراز عنه فان الذباب يقعن على النجاسات ثم يقعن على ثياب المصلي ولا بد ان يكون على اجنحتهن
وارجلهن نجاسة قليلة فلو لم يجعل عفوا لوقع الناس في الحرج ومثل هذا البلوي في الحدث منعدمة
ولانا اجمعنا على جواز الصلوة بدون الاستنجا بالما ومعلوم ان الاستنجا بالاحجار لا يستاصل النجاسة
حتى لو جلس في الما القليل افسده فهذا دليل ظاهر على ان القليل من النجاسة عفو ولهذا قدر بالدرهم
على سبيل الكناية عن موضع خروج الحدث كذا قاله ابراهيم النخعي انهم استقبحوا ذكر المقاعد في مجالسهم
فكنوا عنه بالدرهم تحسينا للعبارة واخذا بصالح الادب واما النجاسة الكثيرة فتمنع جواز
الصلوة • واختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير من النجاسة الغليظة قال ابراهيم النخعي
قال اذا بلغ مقدار الدرهم فهو كثير وقال الشافعي لا يمنع حتى يكون اكثر من قدر الدرهم الكبير وهو
قول عامة العلما وهو الصحيح لما روينا عن عمر رضي الله عنه انه عد مقدار ظفره من النجاسة قليلا حيث
لم يجعله مانعا من جواز الصلوة وظفره كان قريبا من كفنا فعلم ان قدر الدرهم عفو ولان اثر
النجاسة في موضع الاستنجا عفو وذلك يبلغ قدر الدرهم خصوصا في المبطون فلان في ديننا سعة
وما قلناه اوسع فكان ذلك اليق بالحنيفية السمحة ثم لم يذكر في ظاهر الرواية صريحا ان المراد من
الدرهم الكبير من حيث العرض والمساحة او من حيث الوزن وذكر في النوادر الدرهم الكبير ما يكون عرض
الكف وهو موافق لما روينا من حديث عمر رضي الله عنه لان ظفره كان كعرض كف احدنا وذكر
الكرخي مقدار مساحة الدرهم الكبير وذكر في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المثقال فهذا يشير الى الوزن
وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني رحمه الله لما اختلفت عبارات محمد رحمه الله في هذا فنوفق فنقول
اراد بذكر العرض تقدير المايع كالبول والخمر ونحوهما وبذكر الوزن تقدير المستجسد كالعذرة
ونحوها فان كانت اكثر من مثقال ذهب وزنا يمنع والا فلا وهو المختار عند مشايخنا بما وراء النهر
واما حد الكثير من النجاسة الحقيقية فهو الكثير الفاحش ولم يذكر حد الكثير الفاحش في ظاهر
الرواية وروي عن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة الفاحش فكره ان يجد له حدا وقال الكثير
الفاحش ما يستفحشه الناس ويستكثرونه وروي الحسن عنه انه قال شبر في شبر وهو المروي
عن ابي يوسف ايضا وروي عنه ايضا ذراع في ذراع وروي اكثر من نصف الثوب وروي نصف
الثوب ثم في رواية نصف كل ثوب وفي رواية نصف طرف منه اما التقدير باكثر من النصف
فلان القلة والكثرة من الاسما الاضافية لا يكون الشي قليلا الا وان يكون بمقابلته كثير وكذا
لا يكون كثيرا الا وان يكون بمقابلته قليل والنصف ليس بكثير الا انه ليس في مقابلته قليل فكان
الكثير اكثر من النصف لان بمقابلته ما هو اقل منه واما التقدير بالنصف فلان العفو هو القليل
والنصف ليس بقليل اذ ليس بمقابلته ما هو اقل منه اما التقدير بالشبر فلان اكثر الضرورة
تقع كباطن الخفاف وباطن الخف شبر في شبر واما التقدير بالذراع فلان الضرورة في ظاهر الخفين
وباطنهما وذلك ذراع في ذراع وذكر الحاكم في مختصره عن ابي حنيفة ومحمد الربع وهو الاصح لان
للربع حكم الكل في احكام الشرع في موضع الاحتياط ولا عبرة بالقلة والكثرة حقيقة الا ترى ان
الدرهم جعل حدا فاصلا بين القليل والكثير شرعا مع انعدام ما ذكرنا الا انه لا يمكن التقدير بالدرهم
في بعض النجاسات لاختلاط رتبتها عن المنصوص عليها فقدر بما هو كثير في الشرع في موضع الاحتياط
وهو الربع واختلف المشايخ في تفسير الربع قيل ربع جميع الثوب لانهما قدراه بربع الثوب والثوب
اسم للكل وقيل ربع عضو وطرف اصابته النجاسة من اليد والرجل والذيل والكم والدخريص لان
كل قطعة منها قبل الخياطة كان ثوبا على حدة فكذا بعد الخياطة وهو الاصح ثم لم يذكر في ظاهر الرواية

تفسير النجاسة الغليظة الغليظة والخفيفة وذكر الكرخي ان النجاسة الغليظة عند ابي يوسف ما
ورد النص على نجاسته ولم يرد نص اخر على طهارته معارضا له وان اختلف العلما فيه والخفيفة ما
اختلف العلما في نجاسته وطهارته هما اذا عرف هذا الاصل فالاوراث كلها نجاسة غليظة عند
ابي حنيفة لانه ورد نص على نجاسته وهو ما روينا عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم طلب منه ليلة الجن احجار الاستنجا فاتى بحجرين وروثة فاخذ الحجرين ورمى بالروثة
وقال انها ركس اي نجس وليس له نص معارض وانما قال بعض العلما بطهارتها بالراي والاجتهاد لا يعارض
النص فكانت نجاستها غليظة وعلى قولهما نجاستها خفيفة لان العلما اختلفوا فيها وبول ما لا يوكل
لحمه نجس نجاسة غليظة بالاجماع على اختلاف الاصلين اما عنده فلانعدام نص معارض لنص النجاسة
واما عندهما فلوقوع الاتفاق على نجاسته وبول ما يوكل لحمه نجس نجاسة خفيفة بالاتفاق اما
عنده فلتعارض النص وهو حديث العرنيين مع حديث عمار وغيره في البول مطلقا واما عندهما فلاختلا
العلما فيه واما الخذرات وخرو الدجاج والبط فنجاستها نجاسة غليظة بالاجماع على اختلاف الاصلين
هذا على وجه البنا على الاصل الذي ذكره الكرخي واما الكلام في الاوراث على طريقة الابتدا فوجه
قولهما ان في الاوراث ضرورة ولعموم البلية لكثرتها في الطرقات فيتعذر صيانة الخفاف والنعال
عنها وما عمت بليته خفت قضيته بخلاف خرو الدجاج والعذرة لان ذلك قل ما يكون في الطرق
فلا تعم البلوي باصابته وبخلاف ما يوكل لحمه انه طاهر لان ذلك تنشفه الارض ويجف بها فلا يكون
في اصابته الخفاف والنعال ضرورة وبلية عامة وروي عن محمد في الروث انه لا يمنع جواز الصلاة
وان كان كثيرا فاحشا وقيل ان هذا اخر تاويله حين كان بالراي وكان الخليفة بها فراي الطرق
والحمامات مملوة من الاروات وللناس فيها بلوة عظيمة فعلى هذا القياس قال بعض مشايخنا
بما ورا النهر ان طين بخارا اذا اصاب الثوب لا يمنع جواز الصلاة وان كان كثيرا فاحشا البلوي
الناس فيه لكثرة العذرات في الطرق وابو حنيفة رحمه الله احتج بقوله تعالى من بين فرث
ودم لبنا خالصا سايغا للشاربين جمع بين الروث والدم لكونهما نجسين ثم بين الاعجوبة
للخلق في اخراج ما هو نهاية في الطهارة وهو اللبن من بين شيين نجسين مع كون الكل مانعا
في نفسه ليعرف به كمال قدرته والحكم انما يذكر في مثل هذا ما هو النهاية في انها النجاسة ليكون
اخراج ما هو النهاية في الطهارة من بين ما هو نهاية في النجاسة نهاية في الاعجوبة وابه كمال القدر
وانها مستخبثة طبعا ولا ضرورة في اسقاط اعتبار نجاستها لانها وان كثرت في الطرقات فلا
عين تدركها فيمكن صيانة الخفاف والنعال عنها كما في بول ما لا يوكل لحمه والارض وان كانت تنشف
الابوال فالهوا يجفف الاروات فلا يلتصق بالمكاعب والخفاف على انا اعتبرنا معنى الضرورة
بالعفو عن القليل منها وهو الدرهم فما دونه فلا ضرورة الى الترفية بالتقدير بالكثير الفاحش
والله اعلم • ولو ان ثوبا اصابته نجاسة كثيرة فجفت وذهب اثرها وخفي عليه مكانها غسل
جميع الثوب وكذا لو اصابت احد الكمين ولا يدري ايهما هو غسلهما جميعا وكذا اذا راثت
البقر او بالت في الكدس ولا يدري مكانه غسل الكل احتياطا وقيل اذا غسل موضعا من
الثوب كالدخريص ونحوه واحد الكمين وبعض من الكدس يحكم بطهارة الباقي وهذا غير
سديد لان موضع النجاسة غير معلوم وليس البعض باولى من البعض ولو كان الثوب طاهرا
فشك في وقوع النجاسة فيه ولا باس بلبس ثياب اهل الذمة والصلاة فيها لا الازار والسراويل
فانها تكره الصلاة فيهما وتجوز اما الجواز فلان الاصل في الثياب هو الطهارة فلا تثبت
النجاسة بالشك ولان التوارث جاري فيما بين المسلمين بالصلاة في الثياب المغنومة
من الكفرة قبل الغسل واما الكراهة في الازار والسراويل فلقربهما من موضع الحدث

بنظر في نسخة غير هذه

وعسى لا يستنزهون فصار شبيه يد المستيقظ ومنقار الدجاجة المخلاة وذكر في بعض المواضع في الكراهة خلافا على قول ابي حنيفة ومحمد يكره وعلى قول ابي يوسف لا يكره وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الشرب في اواني المجوس فقال ان لم تجد وابدا منها فاغسلوها ثم اشربوا فيها وانما امر بالغسل لان ذبايحهم ميتة واوانيهم قلما تخلوا عن دسومة منها فقال مشايخنا وكذلك الجواب في ثياب الفسقة من المسلمين لان الظاهر لا يتوقون اصابة الخمر ثيابهم في حال الشرب وقالوا في الديباج الذي ينسجه اهل فارس انه لا تجوز الصلاة فيه لانهم يستعملون فيه البول عند النسج يزعمون انه يزيد في بريقه ثم لا يغسلونه لان الغسل يفسده فان صح انهم يفعلون ذلك فلا شك انه لا تجوز الصلاة معه واما حكم مكان الصلاة فالمصلي لا يخلوا اما ان كان يصلي على الارض او على غيرها من البساط ونحوه ولا يخلوا اما ان كانت النجاسة في مكان الصلاة اما ان كان يصلي على الارض او في غيره بقرب منه ولا يخلوا اما ان كانت قليلة او كثيرة فان كان يصلي على الارض والنجاسة بقرب من مكان الصلاة جازت صلوته قليلة كانت او كثيرة لان شرط الجواز طهارة مكان الصلاة وقد وجد لكن المستحب ان يبعد عن موضع النجاسة تعظيما لامر الصلاة وان كانت النجاسة في مكان الصلاة فان كانت قليلة يجوز على اي موضع كانت لان قليل النجاسة عفو في حق جواز الصلاة عندنا على ما مر وان كانت كثيرة فان كانت في موضع اليدين والركبتين يجوز عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر والشافعي لا يجوز وجه قولهما انه ادى ركنا من اركان الصلاة مع النجاسة فلا يجوز كما لو كانت النجاسة على الثوب او البدن او في موضع ولنا ان في موضع اليدين والركبتين ليس بركن ولهذا لو امكنه السجود بدون الوضع يجزيه فيجعل كانه لم يضع اصلا ولو ترك الوضع جازت الصلاة وهاهنا اولى وهكذا نقول فيما اذا كانت النجاسة على موضع القيام ان ذلك ملحق بالعدم غير ان القيام ركن في موضع الصلاة فلا يثبت الجواز بدونه بخلاف الثوب لان لابس الثوب حاملا للنجاسة مستعملا لها لانها تتحرك بتحركه وتمشي بمشيه لكونها تبعا للثوب اما هاهنا بخلافه وان كانت النجاسة في موضع القدمين فان قام عليها وافتتح الصلاة لم يجز لان القيام ركن فلا يصح بدون الطهارة كما لو افتتحها مع الثوب النجس والبدن النجس وان قام على مكان طاهر وافتتح الصلاة ثم تحول الى موضع النجاسة وقام عليها او قعد فان مكث قليلا لا تفسد صلاته وان اطال القيام فسدت لان القيام من افعال الصلاة مقصودا لانه ركن فلا يصح بدون الطهارة فيخرج من ان يكون فعل الصلاة لعدم الطهارة وما ليس من افعال الصلاة اذا دخل في الصلاة ان كان قليلا يكون عفوا والا فلا بخلاف ما اذا كانت النجاسة على موضع اليدين والركبتين حيث لا تفسد صلاته وان اطال الوضع لان الوضع ليس من افعال الصلاة مقصودا بل من توابعها فلا يخرج من ان يكون فعل الصلاة تبعا لعدم الطهارة لوجود الطهارة في الاصل • وان كانت النجاسة على موضع السجود لم تجزه في قول ابي يوسف ومحمد وعن ابي حنيفة روايتان روى محمد عنه انه لا تجوز وهو الظاهر من مذهبه وروى ابو يوسف عنه انه لا يجوز وجه قولهما ان الفرض هو السجود على الجبهة وقدر الجبهة اكثر من قدر الدرهم فلا يكون عفوا وجه رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة ان الفرض يتادى بمقدار ارنبة الانف وذلك اقل من قدر الدرهم فيجوز والصحيح رواية محمد لان الفرض وان كان يتادى بمقدار الارنبة عنده ولكن اذا وضع الجبهة مع الارنبة يقع الكل فرضا كما اذا طول القراءة زيادة على ما يتعلق به جواز الصلاة ومقدار الجبهة والانف يزيد على قدر الدرهم فلا يكون عفوا ثم قوله اذا سجد على موضع نجس لم يجزه اي لم تجز صلاته كذا ذكر في ظاهر الرواية وهو قول زفر وروي عن ابي يوسف انه لم يجز سجوده فاما الصلاة فلا تفسد حتى لو اعاد السجود على موضع طاهر جازت صلاته ووجهه ان السجود على موضع نجس ملحق بالعدم لانعدام

شرط

شرط الجواز وهو الطهارة فصار كانه لم يسجد عليه وسجد على مكان طاهر وجه ظاهر الرواية ان السجدة فرض او ركن فلما لم يجز على موضع نجس صار فعلا كثيرا من افعال الصلاة وذا يوجب فساد الصلاة ولو كانت النجاسة في موضع احد القدمين على قياس رواية ابي يوسف رحمه الله يجوز لان ادنى القيام هو القيام باحدى القدمين واحداهما طاهرة فيتادى به الفرض فكان وضع الاخرى فضلا بمنزلة وضع اليدين والركبتين وعلى قياس رواية محمد عنه لا يجوز وهو الصحيح لانه اذا وضعهما جميعا يتادى الفرض بهما كما في القراءة على ما مر والله اعلم هذا اذا كان يصلي على الارض فاما اذا كان يصلي على بساط فان كانت النجاسة في مكان الصلاة وهي كثيرة فحكمه حكم الارض على ما مر فان كانت في طرف من اطرافه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ان كان البساط كبيرا بحيث لو رفع طرف منه لا يتحرك الطرف الاخر يجوز والا فلا كما اذا تعمم بثوب احد طرفيه ملقى على الارض وهو نجس انه ان كان بحال لا يتحرك بتحركه جاز وان كان يتحرك يجوز والصحيح انه لا يجوز صغيرا كان او كبيرا بخلاف العمامة والفرق ان الطرف النجس من العمامة اذا كان يتحرك بتحركه صار حاملا للنجاسة وهذا لا يتحرك في البساط الا ترى انه لو وضع يديه او ركبتيه على الموضع النجس منه يجوز ولو صار حاملا لما جاز ولو صلى على بساط مبطن ظاهره طاهر وبطانته نجسة روي عن محمد انه يجوز وكذا ذكر في نوادر الصلاة وروي عن ابي يوسف انه لا يجوز من المشايخ من وفق بين الروايتين فقال جواب محمد فيما اذا كان مخلطا غير مضرب فيكون بمنزلة ثوبين والاعلى منهما طاهر وجواب ابي يوسف فيما اذا كان مخيطا مضربا فيكون بمنزلة ثوب باطنه ظاهره طاهر وباطنه نجس ومنهم من حقق الاختلاف فقال على قول محمد يجوز كيف ما كان وعلى قول ابي يوسف لا يجوز كيف ما كان وعلى هذا اذا صلى على حجر الرحا او على باب او بساط غليظ او على مكعب ظاهره طاهر وباطنه نجس يجوز عند محمد وبه كان يفتي الشيخ ابو بكر الاسكاف وعند ابي يوسف لا يجوز وبه كان يفتي ابو حفص الكبير فابو يوسف نظر الى اتحاد المحل فقال المحل محل واحد فاستوى ظاهره وباطنه كالثوب الصفيق ومحمد اعتبر الوجه الذي يصلي عليه فقال انه صلى على موضع طاهر وليس هو حاملا للنجاسة فيجوز كما اذا صلى على ثوب طاهر وتحته ثوب نجس بخلاف الثوب الصفيق لان الثوب وان كان صفيقا فالظاهر نفاذ الرطوبات الى الوجه الاخر الا انه لا بد ركه تسارع الجفاف اليه ولو ان ثوبا غليظا او ثوبا مبطنا سقط وعلى كلا وجهيه نجاسة اقل من قدر الدرهم في موضعين مختلفين لكنهما لو جمعا يزيد على قدر الدرهم على قياس رواية ابي يوسف يجمع ولا تجوز صلاته لانه ثوب واحد ونجاسته واحدة وعلى قياس رواية محمد لا يجمع وتجوز صلاته لان النجاسة في الوجه الذي يصلي فيه اقل من قدر الدرهم ولو كان ثوبا صفيقا والمسألة بحالها لا يجوز بالاجماع لما ذكرنا ان الظاهر هو النفاذ الى الجانب الاخر وان كان لا يدركه الحس فاجتمع في وجه نجاستان لو جمعتا يزيد على قدر الدرهم فيمنع الجواز ولو ان ثوبا او بساطا اصابته النجاسة ونفذت الى الوجه الاخر واذا جمع يزيد على قدر الدرهم لا يجمع بالاجماع اما على قياس رواية ابي يوسف فلانه ثوب واحد ونجاسة واحدة واما على قياس رواية محمد فلان النجاسة في الوجه الذي يصلي اقل من قدر الدرهم وكذا اذا كان الثوب مبطنا مضربا والمسألة بحالها لا يجمع بالاجماع لما قلنا

ظاهرته صح

فصل

واما بيان ما يقع به التطهير • فالكلام في هذا الفصل يقع في ثلاث مواضع • احدها في بيان ما يقع به التطهير • والثاني في بيان طريق التطهير • والثالث في بيان شرائط التطهير اما الاول يحصل به التطهير انواع منها الماء المطلق ولا خلاف انه تحصل به الطهارة الحقيقية والحكمية جميعا لان الله تعالى سمى الماء طهورا بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وكذا النبي صلى الله عليه وسلم يقول الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وطعمه او ريحه وهو الطاهر

في نفسه المطهر لغيره وكذا جعل الله تعالى الوضو والاغتسال بالما مطهرا بقوله في اجزابه الوضو
ولكن يريد ليطهركم وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ويستوي العذب والملح لاطلاق النصوص
واما ماسوي المايعات الطاهرة فلا خلاف في انه لا يحصل بها الطهارة الحكمية وهي زوال الحدث
وهل يحصل الطهارة الحقيقية وهي زوال النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن اختلف فيه قال
ابو حنيفة وابو يوسف تحصل وقال محمد وزفر والشافعي لا تحصل وروي عن ابي يوسف انه
فرق بين الثوب والبدن فقال في الثوب تحصل وفي البدن لا تحصل الا بالما وجه قولهم ان طهورية
عرفت شرعا بخلاف القياس لانه باول ملاقاة النجس صار نجسا والتطهير بالنجس لا يتحقق كما اذا غسل
بما نجس او بالخمر الا ان الشرع اسقط اعتبار نجاسة الما حالة الاستعمال وبقاه طهورا على خلاف
القياس فلا يلحق به غيره ولهذا لم يلحق به في ازالة الحدث ولهما ان الواجب هو التطهير وهذه المايعات
تشارك الما في التطهير لان الما انما كان مطهرا لكونه مايعا رقيقا يداخل اثنا الثوب فيجاور اجزا
النجاسة فيرققها ان كانت كثيفة فيستخرجها بواسطة العصر وهذه المايعات في المداخلة والمجاورة
والترقيق مثل الما فكانت مثله في افادة الطهارة بل اولى فان الخل يعمل في ازالة بعض الوان لا تزول
بالما فكان في معني التطهير ابلغ اما قولهم ان الما باول ملاقي النجاسة صار نجسا ممنوع والما
قط لا يصير نجسا وانما يجاور النجس فكان طاهرا في ذاته فصلح مطهرا ولو تنجس باول الملاقاة
لما تصور التطهير فيقع التكليف بالتطهير عبثا تعالى الله عن ذلك وهكذا نقول في الحدث
الا ان الشرع ورد بالتطهير بالما هناك تعبدا غير معقول المعني فيقتصر على موضع التعبد
وهذا اذا كان مايعا ينعصر بالعصر فان كان لا ينعصر مثل العسل والسمن والدهن ونحوها
لا تحصل به الطهارة اصلا لانعدام المعاني التي تقف عليها زوال النجاسة على ما بينا ومنها الفرك
والحت بعد الجفاف في بعض الانجاس في بعض الحال • وبيان هذه الجملة اذا اصاب المني
الثوب وجف وفرك طهر استحسانا والقياس ان لا يطهر الا بالغسل وان كان رطبا لا يطهر الا
بالغسل والاصل فيه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعايشة رضي الله عنها اذا وجدت
المني في ثوبك فان كان رطبا فاغسليه وان كان يابسا فافركيه ولانه شي غليظ لزج لا يتشرب في
الثوب الا رطوبته ثم تجذب تلك الرطوبة بعد الجفاف فلا يبقى الا عينه فانها تزول بالفرك
بخلاف الرطب لان العين وان زالت بالحت فاجزاوها المتشربة في الثوب قايمة فبقيت النجاسة
وان اصاب البدن فان كان رطبا لا يطهر الا بالغسل لما بينا وان جف فهل يطهر بالحت روي الحسن
عن ابي حنيفة انه لا يطهر وذكر الكرخي انه يطهر وجه رواية الحسن ان القياس ان لا يطهر في
الثوب وانما عرفناه بالحديث وانه ورد في الثوب بالفرك فبقي البدن مع انه لا يحتمل الفرك
على اصل القياس وجه قول الكرخي ان النص الوارد في الثوب وارد في البدن من طريق الاولى
لان البدن اقل تشربا من الثوب والحت في البدن يعمل عمل الفرك في الثوب في ازالة العين ولما
ساير النجاسات اذا اصابت الثوب والبدن ونحوهما فانها لا تزول الا بالغسل سوا كانت رطبة
او يابسة وسوا كانت سايلة او جامدة ولو اصاب ثوبه خمر فالقي عليها الملح ومضي عليه من المدة
مقدار ما يتخمر العصير فيها لا يحكم بنجاسته • ولو اصاب الخف والنعل ونحوهما فان كانت رطبة
لا تزول الا بالغسل كيف ما كانت وروي عن ابي يوسف انه يطهر بالمسح على التراب كيف ما كانت
مستجسدة او مايعة وان كانت يابسة فان لم يكن لها جرم كثيف كالبول والخمر والما النجس
لا يطهر الا بالغسل وان كان لها جرم كثيف فان كان منيا فانه يطهر بالحت بالاجماع وان كان غيره
كالعذرة والدم الغليظ والروث يطهر بالحت عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يطهر
الا بالغسل وهو قول احد قولي الشافعي وما قالاه استحسان وما قاله قياس وجه القياس ان غير المني

لا اثر له في الازالة فكذا القياس في الما لما بينا فيما تقدم الا انه جعل طهورا للضرورة والضرورة
ترتفع بالما فلا ضرورة في غيره ولهذا لم يؤثر في ازالة الرطب واليابس السايل وفي الثوب وهذا
هو القياس في المني الا انا عرفناه بالنص والاستحسان ما روي عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس نعالهم فلما فرغ من الصلاة قال ما بالكم
خلعتم نعالكم قالوا خلعت نعليك فخلعنا نعالنا فقال اتاني جبريل واخبرني ان بهما اذي ثم قال
اذا اتي احدكم المسجد فليقلب نعليه فان كان بهما اذي فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور
وهذا نص والفقه من وجهين احدهما ان المحل اذا كان فيه صلابة كالخف والنعل ونحوه لا يتخلل
اجزا النجاسة فيه لصلابته وانما تتشرب فيه بعض الرطوبات فاذا اخذ المستجسد في الجفاف
جذب تلك الرطوبات الى نفسه شيا فشيا فكلما ازداد يبسا ازداد جذبا الى ان يتم الجفاف
فعند ذلك لا يبقى منها شي او يبقى شي يسير فاذا حت الجيفة او مسحه على الارض تزول العين بالكلية
بخلاف حالة الرطوبة لان العين وان زالت فالرطوبات باقية لان خروجها بالحدث بسبب اليبس
ولم يوجد وبخلاف السايل لانه لم يوجد الجاذب وهو العين المستجسد فبقيت الرطوبة المتشربة
فيه فلا يطهر بدون الغسل بخلاف الثوب فان اجزا النجاسة يتخلل في الثوب كما يتخلل رطوباتها
لتخلخل اجزا الثوب فبالجفاف ان جذبت الرطوبات الى نفسها يبقى اجزاوها فيه فلا يزول بازالة
الجرم الطاهر على سبيل الكمال وصار كالمني اذا اصاب الثوب انه يطهر بالفرك عند الجفاف
لان المني شي لزج لا يداخل اجزا الثوب وانما يتخلل رطوباته فقط ثم يجذبها المستجسد عند
الجفاف فيطهر فكذلك هنا والثاني ان اصابة هذه الانجاس مما يكثر فيحكم بطهارتها
بالمسح دفعا للحرج بخلاف الثوب والحرج في الاروات لا غير وانما سوي في رواية عن ابي يوسف
بين الكل لاطلاق ما روينا من الحديث وكذا معني الحرج لا يفصل بين الرطب واليابس • ولو
اصابه الما بعد الحت والمسح يعود نجسا هو الصحيح من الرواية لان شيا من النجاسة قايم لان
المحل اذا تشرب فيه النجس وانه لا يحتمل العصر لا يطهر عند محمد ابدا وعند ابي يوسف ينقع
في الما ثلاث مرات ويجفف في كل مرة الا ان معظم النجاسة قد زال فجعل القليل عفوا في حق
جواز الصلاة للضرورة لا ان يطهر المحل حقيقة فاذا وصل اليه الما فهنا ما قليل جاوره قليل
نجاسة فينجسه واطلق الكرخي انه اذا حت طهر وتاويله في حق جواز الصلاة والله اعلم ولو اصابت
النجاسة شيا صلبا صقيلا كالسيف والمراة ونحوهما يطهر بالحت رطبا كانت او يابسة لانه لا
يتخلل في اجزايه من النجاسة وظاهره يطهر بالمسح والحت وقيل ان كان رطبا لا تزول الا بالغسل
ولو اصابت النجاسة الارض فجفت وذهب اثرها تجوز الصلاة عليها عندنا وعند زفر لا يجوز
وبه اخذ الشافعي ولو تيمم بهذا التراب لا يجوز في ظاهر الرواية وقد ذكرنا الفرق فيما تقدم
ولنا طريقان احدهما ان الارض لم تطهر حقيقة لكن زال معظم النجاسة عنها وبقي شي قليل
فيجعل عفوا للضرورة فعلى هذا اذا اصابها الما يعود نجسا لما بينا والثاني ان الارض طهرت
حقيقة لان من طبع الارض انها تحيل الاشيا وتغيرها الى طبعها فصارت ترابا بمرور الزمان
ولم يبق نجسا اصلا فعلى هذا اذا اصابها الما لا يعود نجسا وقيل ان الطريق الاول لابي يوسف
والثاني لمحمد بنا على ان النجاسة اذا تغيرت بمرور الزمان وتبدلت اوصافها تصير شيا اخر عند
محمد فيكون طاهرا وعند ابي يوسف لا يصير شيا اخر فيكون نجسا وعلى هذا الاصل مسايل بينهما
منها الكلب اذا وقع في المملحة والجمد والعذرة اذا احرقت بالنار وصارت رمادا وطين
البالوعة اذا جف وذهب اثره والنجاسة اذا دفنت في الارض وذهب اثرها بمرور الزمان وجه
قول ابي يوسف ان اجزا النجاسة قايمة فلا تثبت الطهارة مع بقا العين النجسة والقياس

في الخمر اذا تخللت ان لا يطهر لكن عرفناه نصا بخلاف القياس بخلاف جلد الميتة فان عين الجلد طاهر
وانما النجس ما عليه من الرطوبات وانها تزول وجه قول محمد ان النجاسة لما استحالت وتبدلت
اوصافها ومعانيها خرجت عن كونها نجاسة لانها اسم لذات موصوف فتنعدم بانعدام الوصف
وصار كالخمر اذا تخللت ◦ ومنها الدباغ للجلود مطهر للجلود الا جلد الانسان والخنزير وكذا ذكر
الكرخي وقال مالك ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ لكن يجوز استعماله في الجامد لا في المايع
بان يجعل جرابا للحبوب دون الزق للما والسمن والدبس وقال عامة اصحاب الحديث لا يطهر
بالدباغ الا جلد ما يوكل لحمه وقال الشافعي كما قلنا الا في جلد الكلب لانه نجس العين عنده
كالخنزير وكذا روي عن الحسن بن زياد واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب واسم الاهاب يعم الكل الا فيما قام الدليل
على تخصيصه ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايما اهاب طهر دبغ فقد طهر كالخمر
تخلل فيحل وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقربة فاستسقاهم فقال هل عندكم ما فقالت
امراة لا يا رسول الله الا في قربة لي ميتة فقال صلى الله عليه وسلم اليست دبغتيها فقالت نعم فقال
دباغها طهورها ولان نجاسة الميتات لما فيها من الرطوبات والدما السايلة وانها تزول
بالدباغ فيطهر كالثوب النجس اذا غسل ولان العادة جارية فيما بين المسلمين بلبس جلد الثعلب
والفنك والسمور ونحوها في الصلاة وغيرها من غير نكير فدل على الطهارة ولا حجة لهم في الحديث
لان الاهاب في اللغة اسم لجلد لم يدبغ كذا قال الاصمعي والله الموفق ثم قول الكرخي الا جلد
الانسان جواب ظاهر قول اصحابنا وروي عن ابي يوسف ان الجلود كلها تطهر بالدباغ لعموم
الحديث والصحيح ان جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ لان نجاسته لما فيه من الدم والرطوبة بل هي نجس
العين فكان الوجود في حقه والعدم بمنزلة واحدة وقيل ان جلده لا يحتمل الدباغ لان له جلودا
مترادفة بعضها فوق بعض كما للادمي ◦ واما جلد الانسان فان كان يحتمل الدباغ ويندبغ بالدبغ
ينبغي ان لا يطهر لانه ليس بنجس العين لكن لا يجوز الانتفاع به احتراما له واما جلد الفيل ذكر في
العيون عن محمد انه لا يطهر بالدباغ وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يطهر ثم الدباغ على
ضربين حقيقي وحكمي فالحقيقي هو ان يدبغ بشي له قيمة كالقرظ والعفص والسبخة ونحوها والحكمي
ان تدبغ بالتشميس والتتريب والالقا في الريح والنوعان مستويان في ساير الاحكام الا في حكم
واحد وهو انه لو اصابه الما بعد الدباغ لا يعود نجسا وبعد الدباغ الحكمي فيه روايتان وقال
الشافعي رحمه الله لا يطهر الجلد الا بالدباغ الحقيقي وهذا غير سديد لان الحكمي في ازالة الرطوبات
والعصمة عن النتن والفساد بمضي الزمان مثل الحقيقي فلا معنى للفصل بينهما والله اعلم
ومنها الذكاة في تطهير الذبيح وجملة الكلام فيها ان الحيوان ان كان ماكول اللحم فذبح طهر بجميع
اجزايه الا الدم المسفوح وان لم يكن ماكول اللحم فما هو طاهر من الميتة من الاجزا التي لا دم فيها
كالشعر وامثاله يطهر منه بالذكاة عندنا واما الاجزا التي فيها الدم من اللحم والشحم والجلد
فهل يطهر بالذكاة اتفق اصحابنا على ان جلده يطهر وقال الشافعي لا يطهر وجه قوله ان الذكاة لم
تفد حلا فلا تفيد طهرا وهذا لان اثر الذكاة يظهر فيما وضع له اصلا وهو حل تناول اللحم وفي غيره
تبعا فاذا لم يظهر اثرها في الاصل كيف يظهر في التبع فصار كما لو ذبحه مجوسي ولنا ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دباغ الاديم ذكاته الحق الذكاة بالدباغ ثم الجلد يطهر بالدباغ
فكذا بالذكاة ولان الذكاة تشارك الدباغ في ازالة الدما السايلة والرطوبات النجسة
فتشاركه في افادة الطهارة وما ذكر من معنى التبعية فهو غير سديد لان طهارة الجلد حكم
مقصود في الجلد كما ان تناول اللحم مقصود في اللحم وفعل المجوسي ليس بذكاة لعدم اهلية الذكاة

فلا تفيد

فلا تفيد الطهارة فتعين تطهيره بالدباغ   واختلفوا في طهارة اللحم والشحم ذكر الكرخي وقال كل
حيوان يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة فهذا يدل على انه يطهر لحمه وشحمه وساير اجزايه
لان الحيوان جملة اسم لجملة الاجزا وقال بعض مشايخنا وبعض مشايخ بلخ ان كل حيوان
يطهر جلده بالدباغ يطهر جلده بالذكاة فاما اللحم والشحم ونحوهما فلا يطهر والاول اقرب
الى الصواب لما مر ان النجاسة لمكان الدم المسفوح وقد زال بالذكاة   ومنها نزح ما وجب
من الدلا او نزح جميع الما بعد استخراج الواقع في البير من الادمي وغيره من الحيوان في
تطهير البير عرفنا ذلك بالخبر واجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرناه عنهم فيما تقدم
ثم اذا وجب نزح جميع الما من البير فينبغي ان يسد منابع الما ان امكن ثم ينزح ما فيها من
الما النجس وان لم يمكن سد منابعه لغلبة الما روي عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه
ينزح ماية دلو وروي مايتا دلو وعن محمد انه ينزح ماية دلو وثلاثماية وعن ابي يوسف
روايتان في رواية يحفر بجنبها حفيرة مقدار عرض الما وطوله وعمقه ثم ينزح ماوها في
الحفيرة حتى تمتلي فاذا امتلات حكم بطهارة البير وفي رواية يرسل فيها قصبة ويجعل لمبلغ
الما علامة ثم ينزح منها دلا ثم ينظر كم انتقص فينزح بقدر ذلك والا وثق في الباب
ما روي عن ابي نصير محمد بن محمد بن سلام انه يوتى برجلين لهما بصارة في امر الما فينزح
بقولهما لان ما يعرف بالاجتهاد يرجع فيه الى اهل الاجتهاد في ذلك ثم اختلف في الدلو
الذي ينزح به الما النجس وقال بعضهم المعتبر في كل بير دلوها صغيرا كان او كبيرا وروي
عن ابي حنيفة انه يعتبر دلو يسع فيه قدر صاع وقيل المعتبر هو المتوسط من الكبير والصغير
واما حكم طهارة الدلو والرشا فقد روي عن ابي يوسف انه سيل عن الدلو الذي ينزح به
الما النجس من البير ايغسل ام لا قال لا بل يطهره ما طهر البير وكذا روي عن الحسن بن زياد
انه قال اذا طهرت البير يطهر الدلو والرشا كما يطهر طين البير وحماته لان نجاستها بنجاسة
البير فطهارتهما تكون بطهارة البير ايضا كالخمر اذا تخللت في دن انه يحكم بطهارة الدن ومنها
تطهير الحوض الصغير اذا تنجس واختلف المشايخ فيه قال ابو بكر الاعمش لا يطهر حتى يدخل الما فيه
ويخرج منه مثل ما كان فيه ثلاث مرات فيصير ذلك بمنزلة غسله ثلاثا وقال الفقيه ابو جعفر
الهندواني اذا دخل فيه الما الطاهر وخرج بعضه يحكم بطهارته بعد ان يستبين فيه النجاسة
لانه صار ما جاريا ولم يستيقن بقا النجاسة فيه وبه اخذ الفقيه ابو الليث وقيل اذا خرج منه
مقدار الما النجس يطهر كالبير اذا تنجست انه يحكم بطهارتها اذا نزح ما فيها من الما وعلى هذا
حوض الحمام او الاواني اذا تنجس والله اعلم **فصل** واما طريق التطهير بالغسل فلا خلاف
في ان النجس يطهر بالغسل في الما الجاري وكذا يطهر بالغسل بصب الما عليه واختلف في انه
هل يطهر بالغسل في الاواني بان غسل الثوب او البدن النجس في ثلاث اجانات قال ابو حنيفة
ومحمد يطهر حتى يخرج من الاجانة طاهرا وقال ابو يوسف لا يطهر البدن وان غسل في اجانات
كثيرة ما لم يصب عليه الما وفي الثوب عنه روايتان وجه قول ابي يوسف ان القياس يابى
حصول الطهارة بالغسل بالما اصلا لان الما متى لاقى النجاسة تنجس الما سوا ورد الما على
النجاسة او وردت النجاسة في الما والتطهير بالنجس لا يتحقق الا انا حكمنا بالطهارة لحاجة
في تطهير الثياب والاعضا النجسة والحاجة تندفع بالحكم بالطهارة عند ورود الما على
النجاسة فبقي ما ورا ذلك على اصل القياس فعلى هذا لا يفرق بين البدن والثوب ووجه
الفرق له على الرواية الاخرى ان في الثوب ضرورة اذ كل من تنجس ثوبه لا يجد من يصب
الما عليه ولا يمكنه الصب عليه بنفسه وغسله فترك القياس فيه لهذه الضرورة دفعا

للحرج ولهذا جرى الفرق بغسل الثياب في الاواني ولا ضرورة في العضو لانه يمكنه بصب الما
عليه فبقي على ما تقتضيه القياس وجه قولهما ان القياس متروك في الفصلين جميعا لتحقق
الضرورة في المحلين اذ ليس كل من اصابت النجاسة بعض بدنه يجد ما جاريا او من يصب عليه
الما وقد لا يتمكن من الصب بنفسه وقد يصيب النجاسة موضعا يتعذر الصب عليه
فان من دمي فمه او انفه لو صب عليه الما يصل الما النجس الى جوفه او يعلو الى دماغه وفيه
حرج بين فتركنا القياس لعموم الضرورة مع ان ما ذكر من القياس غير صحيح لما ذكرنا فيما تقدم
لان الما لا ينجس اصلا او ما دام على المحل النجس على ما مر بيانه • وعلى هذا الخلاف اذا كان على
يديه نجاسة فادخلها في جب من الما ثم في الثاني والثالث هكذا ولو كان في الخوابي خل
نجس والمسئلة بحالها عند ابي حنيفة يخرج من الثالثة طاهرا خلافا لهما بنا على اصل اخر
وهو ان المايعات الطاهرة تزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن عند ابي حنيفة
والصب ليس بشرط وعند محمد لا يزيل اصلا وعند ابي يوسف يزيل لكن بشرط الصب
ولم يوجد فاتفق جوابهما بنا على اصلين مختلفين **فصل** واما شرايط
التطهير فمنها العدد في نجاسة غير مرئية والجملة في ذلك ان النجاسة نوعان حقيقية وحكمية
ولا خلاف في ان النجاسة الحكمية وهو الحدث والجنابة تزول بالغسل مرة واحدة ولا يشترط
فيها العدد واما النجاسة الحقيقية فان كانت غير مرئية كالبول ونحوه ذكر في ظاهر الرواية انه
لا يطهر الا بالغسل ثلاثا وعند الشافعي يطهر بالغسل مرة واحدة اعتبارا بالحدث الا في ولوغ
الكلب في الانا فانه لا يطهر الا بالغسل سبعا احديهن بالتراب بالحديث وهو قول النبي
صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في انا احدكم فليغسله سبعا احديهن بالتراب ولنا ما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل الانا من ولوغ الكلب ثلاثا فقد امر بالغسل
ثلاثا وان كان ذلك غير مروي وما رواه الشافعي فذلك عندنا كان في الابتدا الاسلام
لقلع عادة الناس عن الالف بالكلاب كما امر بكسر الدنان ونهى عن الشرب في ظروف الخمر حين
حرمت فلما تركوا العادة ازال ذلك كما في الخمر دل عليه في بعض الروايات فليغسله سبعا
اولاهن او اخراهن بالتراب وفي بعضها وعفروا الثامنة بالتراب وذلك غير واجب بالاجماع
وروي عنه انه صلى الله عليه وسلم قال اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الانا
حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده امر بالغسل ثلاثا عند توهم النجاسة فعند
تحققها اولى ولان الظاهر ان النجاسة لا تزول بالمرة الواحدة الا ترى ان النجاسة المرئية
قط لا تزول بالمرة الواحدة فكذا المرئية ولا فرق سوى ان ذلك يرى بالحس وهذا يعلم بالعقل
والاعتبار بالحدث غير سديد لان ثمة لا نجاسة راسا وانما عرفنا وجوب الغسل نصا غير
معقول المعنى والنص ورد بالاكتفا مرة واحدة فان النبي صلى الله عليه وسلم توضا مرة مرة
وقال هذا وضو لا يقبل الله الصلاة الا به ثم التقدير بالثلاث عندنا ليس بلازم بل هو مفوض
الى غالب رايه واكبر ظنه وانما ورد النص بالتقدير بالثلاث بنا على غالب العادات فان الغالب انها
تزول ولان الثلاث هو الحد لابلاء الاعذار كما في قضية العبد الصالح مع موسى صلى الله عليه وسلم
حيث قال له في الثالثة قد بلغت من لدني عذرا فان كانت النجاسة مرئية كالدم ونحوه
فطهارتها زوال عينها ولا عبرة فيه بالعدد لان النجاسة في العين فان زالت العين زالت
النجاسة وان بقيت بقيت ولو زالت العين وبقي الاثر فان كان مما يزول لا يحكم بطهارته
ما لم يزل لون عينه لا لون الثوب فبقاوه يدل على بقا عينه وان كانت النجاسة مما لا يزول
اثرها لا يضر بقا الاثر عندنا وعند الشافعي لا يحكم بطهارته ما دام الاثر باقيا وينبغي ان يقطع

بالمقراض

بالمقراض لان بقا الاثر دليل بقا العين ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للمستحاضة
حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالما ولا يضرك اثره وهذا نص ولان الله تعالى لم يكلفنا غسل
النجاسة الا بالما مع علمه ان ليس في طبع الما قلع الاثار وعلموا ان بقا الاثر فيما لا يزول اثره ليس بمانع
زوال النجاسة وقوله بقا الاثر دليل بقا النجاسة مسلم لكن الشرع اسقط اعتبار ذلك ولا
يضرك اثره ولما ذكرنا انه لم يامرنا الا بالغسل بالما ولم يكلفنا تعلم الحيل في قلع الاثار ولان
ذلك في حد القلة والقليل من النجاسة عفو عندنا ولان اصابة النجاسة التي لا اثر باق
كالدم الاسود والغليظ مما يكثر في الثياب خصوصا في حق النسوان فلو امرنا بقطع
الثياب لوقع الناس في الحرج وانه مدفوع وكذا يودي الى اتلاف الاموال والشرع
نهانا عن ذلك فكيف يامرنا به • ومنها العصر فيما يحتمل العصر وما يقوم مقامه فيما لا يحتمله
والجملة فيه ان المحل الذي تنجس اما ان كان شيا لا يتشرب فيه اجزا النجاسة اصلا او كان
شيا يتشرب فيه شي يسير او كان شيا يتشرب فيه شي كثير فان كان مما لا يتشرب فيه شي اصلا
كالاواني المتخذة من الحجر والصفر والنحاس والخزف العتيق ونحو ذلك فطهارته تحصل بزوال
عين النجاسة والعدد على ما مر وان كان مما يتشرب فيه شي قليل كالبدن والخف والنعل
فكذلك لان الما يستخرج ذلك القليل فيحكم بطهارته وان كان مما يتشرب فيه شي كثير فان كان
مما يمكن عصره كالثياب فان كانت النجاسة مرئية فطهارته بالغسل والعصر الى ان يزول
العين وان كانت غير مرئية فطهارته بالغسل ثلاثا والعصر في كل مرة لان الما لا يستخرج الكثير
الا بواسطة العصر فلا يتم الغسل بدونه وروي عن محمد انه يكتفي بالعصر في المرة الاخيرة
ويستوي الجواب عندنا بين بول الصبي والصبية وقال الشافعي بول الصبي يطهر بالنضح
من غير عصر واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ينضح بول الصبي ويغسل بول
الجارية ولنا ما روينا من حديث عمار من غير فصل بين بول وبول وما رواه غريب فلا
يقبل خصوصا اذا خالف المشهور وان كان مما لا يمكن عصره كالحصير المتخذ من البردي
ونحوه ان علم انه لم يتشرب فيه بل اصاب ظاهره يطهر بازالة العين او بالغسل ثلاث مرات
من غير عصر فاذا علم انه يتشرب فيه فقد قال ابو يوسف ينقع في الما ثلاث مرات ويجفف
في كل مرة فيحكم بطهارته وقال محمد لا يطهر ابدا وعلى هذا الخزف الجديد اذا تشرب فيه
النجس والجلد اذا دبغ بالدهن النجس والحنطة اذا تشرب فيها النجس وانتفخت انها لا تطهر
ابدا عند محمد وعند ابي يوسف ينقع في الما ثلاث مرات ويجفف في كل مرة وكذا السكين
اذا موه بما نجس واللحم اذا طبخ بما نجس فعند ابي يوسف يموه السكين ويطبخ اللحم بالما الطاهر ثلاث
مرات ويجفف في كل مرة وعند محمد لا يطهر ابدا وجه قول محمد ان النجاسة لما دخلت في
الباطن يتعذر استخراجها الا بالعصر والعصر متعذر وابو يوسف يقول ان تعذر العصر
فالتجفيف ممكن فيقام التجفيف مقام العصر دفعا للحرج وما قاله محمد اقيس وما قاله ابو
يوسف اوسع والله اعلم ولو ان الارض اصابتها نجاسة رطبة فان كانت الارض رخوة صب
الما عليها حتى يتسفل فيها فاذا لم يبق على وجهها شي من النجاسة وتسفلت المياه يحكم بطهارتها ولا
يعتبر فيها العدد وانما هو على اجتهاده وما في غالب ظنه انها طهرت ويقوم التسفل في الارض
مقام العصر فيما يحتمل العصر وعلى قياس ظاهر الرواية يصب الما عليه ثلاث مرات ويتسفل في كل
مرة فان كانت الارض صلبة فان كان صعودا يحفر في اسفلها حفيرة ويصب
الما عليها ويزال عنها الى الحفيرة ثم تكبس الحفيرة وان كانت مستوية بحيث لا يزال الما عنها
لا تغسل لعدم الفائدة بالغسل وقال الشافعي اذا كوثرت بالما طهرت وهذا فاسد لان الما

النجس باق حقيقة ولكن ينبغي ان يحفر فيجعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها ليصير التراب
الطاهر وجه الارض بكذا روي ان اعرابيا بال في المسجد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يحفر موضع بوله فدل ان الطريق ما قلنا والله اعلم

كتاب الصلاة

يحتاج لمعرفة مسايل كتاب الصلوة الي معرفة انواع الصلوة وما يشتمل كل نوع من الكيفيات
والاركان والشرايط والواجبات والسنن وما يستحب فعله فيه وما يكره وما يفسده ومعرفة
حكمه اذا فسد او فات عن وقته فنقول وبالله التوفيق الصلاة في الاصل اربعة انواع
فرض وواجب وسنة ونافلة والفرض نوعان فرض عين وفرض كفاية وفرض العين نوعان
احدهما الصلوات المعهودة في كل يوم وليلة والثاني صلوة الجمعة اما الصلوات المعهودة
في كل يوم وليلة فالكلام فيها يقع في مواضع • في بيان اصل فرضيتها • وفي بيان عدد ركعاتها
وفي بيان اركانها • وفي بيان شرايط الاركان • وفي بيان واجباتها • وفي سننها • وفي
بيان ما يستحب وما يكره فيها • وفي بيان ما يفسدها • وفي بيان حكمها اذا فسدت او فاتت
عن وقتها • اما فرضيتها فثابت بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول • اما الكتاب فقوله
تعالى في غير موضع من القران اقيموا الصلوة وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا
اي فرضا موقتا وقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ومطلق اسم الصلوة ينصرف
الى الصلوة المعهودة وهي التي تودي في كل يوم وليلة وقوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار
وزلفا من الليل الاية تجمع الصلوات الخمس لان صلوة الفجر تودي في احد طرفي النهار وصلوة
الظهر والعصر يوديان في الطرف الاخر اذ النهار قسمان غداة وعشي والغداة اسم
لاول النهار الى وقت الزوال وما بعده عشي حتى ان من حلف لا ياكل العشي فاكل بعد الزوال
يحنث فدخل في طرف النهار ثلث صلوات ودخل في قوله تعالى وزلفا من الليل المغرب والعشا
لانهما يوديان في زلفا من الليل وهي ساعاته وقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى
غسق الليل وقران الفجر قيل دلوك الشمس زوالها وغسق الليل اول ظلمته فدخل فيه
صلوة الظهر والعصر وقوله تعالى وقران الفجر اي واقم قران الفجر وهو صلوة الفجر فثبت
فرضية ثلث صلوات بهذه الاية وفرضية صلوة المغرب والعشا تثبت بدليل اخر وقيل
دلوك الشمس غروبها فيدخل فيه صلوة المغرب والعشا ويدخل صلوة الفجر في قوله تعالى وقران
الفجر وفرضية صلوة الظهر والعصر تثبت بدليل اخر وهو قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون
وحين تصبحون وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون روي ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال حين تمسون المغرب والعشا وحين تصبحون الفجر وعشيا العصر
وحين تظهرون الظهر ذكر التسبيح واراد به الصلوة اي صلوا لله اما لان التسبيح من لوازم
الصلوة او لانه تنزيه والصلوة من اولها الى اخرها تنزيه الرب جل جلاله لما فيه من اظهار
الحاجات اليه واظهار العجز والضعف وفيه وصفه بالجلال والعظمة والرفعة والتعالي عن الحاجة
قال الشيخ ابو منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله انهم فهموا من هذه الاية فرضية الصلوات
الخمس ولو كانت افهامهم مثل افهام اهل زماننا لما فهموا منها سوى التسبيح المذكور وقوله تعالى
فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح واطراف النهار لعلك ترضى قيل
في تاويل قوله تعالى فسبح اي فصل قبل طلوع الشمس هو صلوة الصبح وقبل غروبها هو صلوة العصر والظهر
ومن اناء الليل المغرب والعشا وقوله واطراف النهار على التكرار والاعادة تاكيدا كما في قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ان ذكر الصلوة الوسطى على التاكيد لدخولها تحت اسم
الصلوات كذا هاهنا وقوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغداة

والاصال قيل الذكر والتسبيح هاهنا هما الصلوة وقيل الذكر ساير الاذكار وقوله بالغدو وصلاة
الغداة وقوله والاصال صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشا وقيل الاصيل هو صلوة العصر
والظهر لانهما يوديان في الاصيل وهو العشي وفرضية المغرب والعشا عرفت بدليل اخر والله اعلم
واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عام حجة الوداع اعبدوا ربكم
وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وادوا زكاة اموالكم طيبة بها انفسكم تدخلوا
جنة ربكم وروي عن عبادة ابن الصامت رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
قال ان الله فرض على عباده المومنين في كل يوم وليلة خمس صلوات وعن عبادة ايضا انه قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله فمن اتى بهن لم يضيع من حقهن
شيا استخفافا بحقهن فان له عند الله عهدا ان يدخله الجنة ومن لم يات بهن فليس له عند الله
ان شا عذبه وان شا ادخله الجنة وعليه اجماع الامة فان الامة اجمعت على فرضية هذه الصلوات
واما المعقول فمن وجوه احدها ان هذه الصلوات انما وجبت شكرا للنعم • منها نعمة الخلقة حيث
فضل الجوهر الانسي بالتصوير على احسن صورة واحسن تقويم قال الله تعالى وصوركم فاحسن
صوركم وقال لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم حتى لا يرى احدا يتمنى ان يكون على غير هذا
التقويم والصورة التي ليس عليها • ومنها نعمة سلامة الجوارح عن الافات اذ بها يقدر على
اقامة مصالحه اعطاه ذلك كله انعاما محضا من غير ان سبق منه ما يوجب استحقاق شي من
ذلك فامر باستعمال هذه النعم في خدمة المنعم شكرا لما انعم اذ الشكر للنعمة استعمالها في خدمة
المنعم • ثم الصلوة تجمع استعمال جميع الجوارح الظاهرة من القيام والركوع والسجود والقعود
ووضع اليد مواضعها وحفظ العين وكذا الجوارح الباطنة من شغل القلب بالنية واشعاره
بالخوف والرجا احضار الذهن والعقل بالتبجيل والتعظيم ليكون عمل كل عضو شكرا لما انعم
في ذلك • ومنها نعمة المفاصل اللينة والجوارح المنقادة التي بها يقدر على استعمالها في الاحوال
المختلفة من القيام والقعود والركوع والسجود والصلوة تشتمل على هذه الاحوال فامر باستعمال
هذه النعمة الخاصة في هذه الاحوال وخدمة المنعم شكرا لهذه النعمة وشكر النعمة فرض عقلا
وشرعا ومنها ان الصلوة وكل عبادة خدمة الرب جل جلاله وخدمة المولى على العبد لا يكون
الا فرضا اذ التبرع من العبد على مولاه محال والعزيمة في شغل جميع الاوقات بالعبادات بقدر
الامكان وانتفا الحرج الا ان الله تعالى بفضله وكرمه جعل لعبده ان يترك الخدمة في بعض
الاوقات حتى لو شرع لم يكن له لانه اذا شرع فقد اختار العزيمة وترك الرخصة فيعود حكم
حكم العزيمة تحقق ما ذكرنا ان العبد لا بد من اظهار سمة العبودية ليخالف به من استقصى
مولاه واظهر الترفع عن العبادة وفي الصلاة اظهار سمة العبودية لما فيها من القيام بين يدي
المولى وتحنية الظهر له وتعفير الوجه بالارض والجثو على الركبتين والثنا عليه والمدح
له ومنها انها مانعة للمصلي عن ارتكاب المعاصي لانه اذا قام بين يديه خاشعا خاضعا
متذللا مستشعرا هيبة الرب جل جلاله خايفا تقصيره في عبادته كل يوم خمس عصمه ذلك
عن ارتكاب المعاصي والامتناع عن المعصية فرض وذلك قوله تعالى واقم الصلاة ان الصلوة
تنهى عن الفحشا والمنكر • ومنها انها جعلت مكفرة للذنوب والتقصير اذ العبد في اوقات ليله
ونهاره لا يخلو عن ذنب وخطا او زلة او تقصير في العبادة والقيام بشكر النعمة وان حل
قدره وخطره عند الله تعالى اذ سبق اليه من الله تعالى من النعم والاحسان ما لو اخذ بشكر
ذلك لم يقدر على اداء شكر واحدة منها فضلا من ان يودي شكر الكل فيحتاج الى تكفير ذلك
اذ هو فرض ففرضت الصلوات الخمس تكفيرا لذلك وذلك قوله تعالى واقم الصلوة طرفي النهار وزلفا

من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات والله الموفق **فصل** واما عددها فالخمس ثبت ذلك بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فما تلونا من الايات التي فيها فرضية خمس صلوات وقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى اشارة الى ذلك لانه ذكر الصلوات بلفظة الجمع وعطف الصلوة الوسطى والمعطوف غير المعطوف عليه في الاصل فهذا يقتضي جمعا يكون له وسطى والوسطى غير ذلك الجمع وهو الخمس لان الاربع والستة لا وسطى لهما وكذا ما هو شفع اذ الوسط ما له حاشيتان متساويتان ولا يوجد ذلك في الشفع والثلاث له وسطى لكن الوسطى ليس غير الجمع والاثنان ليس بجمع صحيح والسبعة وكل وتر بعدها وسطى لكنه ليس باقل الجمع لان الخمسة اقل من ذلك واما السنة فما روينا من الاحاديث وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما علم الاعرابي الصلوات الخمس قال هل علي شيء غيرهن قال لا الا ان تطوع والامة اجمعت على هذا من غير خلاف بينهم ولهذا قال عامة الفقهاء الوتر سنة لان كتاب الله والسنن المتواترة والمشهورة ما اوجبت الا خمس صلوات فالقول بزيادة عليها باخبار الاحاد يكون قولا بفرضية صلوة سادسة وانه خلاف الكتاب والسنة واجماع الامة ولا يلزم هذا ابا حنيفة رحمه الله لانه لا يقول بفرضية الوتر وانما يقول بوجوبه والفرق بين الواجب والفرض كالفرق بين السماء والارض على ما عرف في موضعه والله الموفق **فصل** واما عدد ركعات هذه الصلوات فالمصلي لا يخلو اما ان يكون مقيما واما ان يكون مسافرا فان كان مقيما فعدد ركعاتها سبعة عشر ركعتان واربع واربع وثلاث واربع عرفنا ذلك بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال صلوا كما رايتموني اصلي وهذا لانه ليس في كتاب الله تعالى عدد ركعات هذه الصلوات فكانت نصوص الكتاب مجملة في حق المقدار ثم زال الاجمال ببيان النبي صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا كما في نصوص الزكاة والعشر والحج وغير ذلك وان كان مسافرا فعدد ركعاتها في حقه احد عشر عندنا ركعتان وركعتان وركعتان وثلاث وركعتان وعند الشافعي سبعة عشر كما في حق المقيم **فصل** والكلام في صلوة المسافر يقع في ثلاث مواضع احدها في بيان المقدار المفروض من الصلوة في حق المسافر والثاني في بيان ما يصير به المقيم مسافرا والثالث في بيان ما يصير المسافر به مقيما ويبطل به السفر ويعود الى حكم الاقامة اما الاول فقد قال اصحابنا رحمهم الله ان فرض المسافر من ذوات الاربع ركعتان لا غير وقال الشافعي اربع كفرض المقيم الا ان للمسافر ان يقصر رخصة من مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة وهذا التلقيب على اصلنا خطا لان الركعتين من ذوات الاربع في حق المسافر ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والاكمال ليس برخصة في حقه بل هو اساءة ومخالفة للسنة كذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال من اتم الصلوة في السفر فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي لعارض الى تخفيف ويسر لما عرف في اصول الفقه ولم يوجد معنى التغيير في حق المسافر راسا اذ الصلوة في الاصل فرضت ركعتين في حق المسافر والمقيم جميعا لما نذكر ثم زيدت ركعتان في حق المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الاصل فانعدم معنى التغيير اصلا في حقه وفي حق المقيم وجد التغيير لكن الى الغلظ والشدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك ايضا رخصة في حقه حقيقة ولو سمي فانما يسمى مجازا لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغيير احتج الشافعي بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ولفظة لا جناح تستعمل في المباحات والمرخصات دون الفرايض والعزايم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى تصدق عليكم بشطر صلاتكم الا فاقبلوا صدقته فالمتصدق عليه يكون مختارا في قبول الصدقة كما في المتصدق من العباد ولان القصر ثبت نظرا للمسافر تخفيفا عليه في السفر الذي هو محل المشقات المتضاعفة والتخفيف في التخيير فان شاء مال الى القصر وان شاء مال الى الاكمال كما في الافطار في شهر رمضان ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال صلوة المسافر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام من غير قصر على لسان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم وروي تمام غير قصر وروى الفقيه الجليل ابو احمد العياضي السمرقندي وابو الحسن الكرخي رحمهما الله عن ابن عباس رضي الله عنهما هكذا وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت فرضت الصلوة ركعتين الا المغرب فانها وتر النهار ثم زيدت في الحضر واقرت في السفر على ما كانت

وروي

وروي عن عمران بن حصين رضي الله عنه انه قال ما سافر رسول الله صلى الله عليه وسلم الا صلى ركعتين ولو كان القصر رخصة والاكمال هو العزيمة لما ترك العزيمة الا احيانا اذ العزيمة افضل وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختار من الاعمال الا افضلها وكان لا يترك الافضل الا مرة او مرتين تعليما للرخصة في حق الامة فاما ترك الافضل ابدا وفيه تضييع الفضيلة عن النبي صلى الله عليه وسلم في جميع عمره ومما لا يحتمل والدليل عليه انه صلى الله عليه وسلم قصر بمكة وقال اتموا يا اهل مكة فانا قوم سفر ولو جاز الاربع لما قصر على الركعتين لوجهين احدهما انه كان يغتنم زيادة العمل في الحرم لما للعبادات فيه من تضاعف الاجر والثاني انه صلى الله عليه وسلم كان اماما وخلفه المقيمون من اهل مكة فكان ينبغي ان يتم اربعا كيلا يحتاج اولئك القوم الى التفرد ولينالوا فضيلة الائتمام به في جميع الصلوة وحيث لم يفعل دل ذلك على صحة ما قلنا وروي ان عثمان رضي الله عنه اتم الصلوة بمنى فانكر عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم حتى قال اني تاهلت بمكة وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من تاهل بقوم فهو منهم فدل انكار الصحابة واعتذار عثمان رضي الله عنهم ان الفرض ما قلنا اذ لو كان الاربع عزيمة لما انكرت الصحابة عليه ولما اعتذر اذ لا يلام على العزايم ولا يعتذر عنها فكان ذلك اجماعا من الصحابة على ما قلنا وروي عن عمر رضي الله عنهما انه سئل عن الصلوة في السفر فقال ركعتان ركعتان من خالف السنة فقد كفر اي خالف السنة اعتقادا لا فعلا وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلين سالاه وكان احدهما يتم الصلوة في السفر والاخر يقصر عن حالهما فقال للذي قصر انت اكملت وقال للاخر انت قصرت ولا حجة له في الاية لان المذكور فيها اصل القصر لا صفته وكيفيته والقصر قد يكون عن الركعات وقد يكون عن القيام الى القعود وقد يكون عن الركوع والسجود الى الايماء لخوف العدو لا ترك شطر الصلوة وذلك مباح مرخص عندنا فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ما ان في الاية ما يدل على ان المراد منه هو القصر عن الركعات وهو ترك شطر الصلوة لانه علق القصر بشرط الخوف وهو خوف فتنة الكفار بقوله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والقصر عن الركعات لا يتعلق بشرط الخوف بل يجوز من غير خوف والحديث دليلنا لانه امر بالقبول فلا يبقى له خيار الرد شرعا اذ الامر للوجوب وقوله المتصدق عليه يكون مختارا في القبول قلنا معنى قوله تصدق عليكم اي حكم عليكم على ان التصدق من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك يكون عبارة عن الاسقاط كالعفو من الله تعالى وما ذكر من المعنى غير سديد لان هذا ليس ترفها بقصر شطر الصلوة بل لم يشرع في السفر الا هذا القدر لما ذكرنا من الدلايل وقول ابن عباس رضي الله عنهما لا تقولوا قصرا فان الذي فرضها في الحضر اربعا هو الذي فرضها في السفر ركعتين وليس الى العباد ابطال قدر العبادات الموظفة عليهم بالزيادة والنقصان الا ترى ان من اراد ان يتم المغرب اربعا او الفجر ثلثا او اربعا لا يقدر على ذلك كذا هذا ولا قصر في الفجر والمغرب لان القصر بسقوط شطر الصلوة وبعد سقوط الشطر لا يبقى نصف مشروع بخلاف ذوات الاربع وكذا لا قصر في السنن والتطوعات لان القصر بالتوقيف ولا توقيف ثمة ومن الناس من قال بترك السنن في السفر وروي عن بعض الصحابة انه قال لو اتيت بالسنن لاتممت الفرايض وذلك عندنا محمول على حالة الخوف على وجه لا يمكنه المكث لاداء السنن وعلى هذا يبنى ان المسافر لو اختار الاربع لا يقع الكل فرضا بل الفرض ركعتان لا غير والشطر الثاني يقع تطوعا عندنا وعنده يقع الكل فرضا حتى لو لم يقعد على راس الركعتين قدر التشهد فسدت صلوته عندنا لانها القعدة الاخيرة في حقه وهي فرض وعنده لا تفسد لانها القعدة الاولى عنده وانها ليست بفرض في المكتوبات بلا خلاف وعلى هذا الاصل يبنى اقتداء المقيم بالمسافر انه يجوز في الوقت وفي خارج الوقت في ذوات الاربع واقتداء المسافر بالمقيم يجوز في الوقت ولا يجوز خارج الوقت عندنا لان فرض المسافر قد تقرر ركعتين على وجه لا يحتمل التغيير بالاقتداء بالمقيم فكانت القعدة الاولى فرضا في حقه فيكون هذا اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة وهذا

لا يجوز وهذا المعنى لا يوجد في الوقت ولا في اقتدا المقيم بالمسافر ولو ترك القراة في الاوليين او في واحدة منهما تفسد صلوته لان القراة في الركعتين في صلوة ذات ركعتين فرض وقد فات على وجه لا يحتمل التدارك بالقضا فتفسد صلوته وعند الشافعي ايضا تفسد لان العزيمة وان كانت هي الاربع عنده لكن القراة في الركعات كلها فرض عنده ولو اقتدى المسافر بالمقيم عنده لكن القراة في الركعات كلها فرض عنده ولو اقتدى المسافر بالمقيم عندنا في الظهر ثم افسدها على نفسه في الوقت او بعد ما خرج الوقت فان عليه ان يصلي ركعتين عندنا وعنده يصلي اربعا ولا يجوز القصر لان العزيمة في حق المسافر هو ركعتان عندنا وانما صار فرضه اربعا بحكم التبعية للمقيم بالاقتدا به وقد بطلت التبعية ببطلان الاقتدا فيعود حكم الاصل وعنده لما كانت العزيمة هي الاربع وانما ابيح القصر رخصة فاذا اقتدى بالمقيم فقد اختار العزيمة فتاكد عليه وجوب الاربع فلا يجوز له الرخصة بعد ذلك ويستوي في المقدار المفروض على المسافر من الصلوة سفر الطاعة من الحج والجهاد وطلب العلم وسفر المباح وسفر كسفر التجارة ونحوها وسفر المعصية كقطع الطريق والبغي وهذا عندنا وقال الشافعي لا تثبت رخصة القصر في سفر المعصية وجه قوله ان رخصة القصر تثبت نظرا وتخفيفا على المسافر والجاني لا يستحق النظر والتخفيف ولنا ان ما ذكرنا من الدلايل لا توجب الفصل بين مسافر ومسافر فوجب العمل بعمومها واطلاقها ويستوي فيما ذكرنا من اعداد الركعات في حق المقيم والمسافر صلوة الامن والخوف فالخوف لا يوثر في نقصان العدد مقيما كان الخايف او مسافرا وانما يوثر في سقوط اعتبار بعض ما ينافي الصلوة في الاصل من المشي ونحو ذلك على ما نذكر في صلوة الخوف ان شا الله تعالى **فصل** واما بيان ما يصير به المقيم مسافرا فانية مدة السفر والخروج من عمران المصر فلا بد من اعتبار ثلثة اشيا احدها مدة السفر واقلها غير مقدر عند اصحاب الظواهر وعند عامة العلما مقدر واختلفوا في التقدير قال اصحابنا مسيرة ثلثة ايام سير الابل ومشي الاقدام هو المذكور في ظاهر الروايات وروي عن ابي يوسف يومان واكثر اليوم الثالث وكذا روي الحسن عن ابي حنيفة وبن سماعة عن محمد ومن مشايخنا من قدر بخمسة عشر فرسخا وجعل لكل يوم خمس فراسخ ومنهم من قدر بثلث مراحل وقال مالك اربعة برد كل برد اثني عشر ميلا واختلف اقوال الشافعي رحمه الله فيه قيل ستة واربعون ميلا وهو قريب من قول بعض مشايخنا لان العادة في القافلة لا يقطع في كل يوم اكثر من خمس فراسخ وقيل يوم وليلة وهو قول الزهري والاوزاعي واثبت اقواله انه مقدر بيومين اما اصحاب الظواهر فاحتجوا بظاهر قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة علق القصر بمطلق الضرب في الارض فالتقدير نص تقييد لمطلق الكتاب فلا يجوز الا بدليل ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها جعل لكل مسافر ان يمسح ثلثة ايام ولياليها ولن يتصور ان يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها ومدة السفر اقل من هذه المدة وقال صلى الله عليه وسلم لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الاخر ان تسافر ثلثة ايام الا مع محرم او زوج فلو لم تكن المدة مقدرة بالثلث لم يكن لتخصيص المدة بالثلث معنى والحديثان في حد الاستفاضة والاشتهار فيجوز نسخ الكتاب بهما ان كان تقييد المطلق نسخا مع انه لا حجة لهم في الاية لان الضرب في الارض عبارة عن السير فيها مسافرا يقال ضرب في الارض اي سار فيها مسافرا فكان الضرب في الارض عبارة عن سير يصير به الانسان مسافرا لا السير مطلق من غير اعتبار المدة وكذا مطلق الضرب في الارض يقع على سير يسمى سفرا والكلام في تقديره شرعا والاية ساكتة عن ذلك وقد ورد الحديث بالتقدير فوجب العمل به والله الموفق واحتج مالك رحمه الله بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من مكة الى عسفان وذلك اربعة برد وهو غريب فلا يقبل خصوصا في مقابلة المشهور ووجه قول الشافعي ان الرخصة انما ثبتت لقرب مشقة يختص بها المسافرون وهي مشقة الحمل والسير والنزول لان المسافر يحتاج الى حمل رحله من غير اهله وحطه في غير اهله والسير وهذه المشقات تجتمع في يومين لانه في اليوم الاول يحط الرحل في غير اهله وفي اليوم الثاني يحمله من غير اهله

والسير

والسير موجود في اليومين بخلاف اليوم الواحد لانه لا يوجد فيه الا مشقة السير لانه يحمل الرحل من وطنه ويحطه في موضع الاقامة فيتقدر بيومين لهذا ولنا ما روينا من الحديثين ولان وجوب الاكمال كان ثابتا بدليل مقطوع به فلا يجوز رفعه الا بدليل مثله وما دون الثلاث مختلف فيه والثلاث مجمع عليه فلا يجوز رفعه بما دون الثلاث وما ذكر من المعنى يبطل بمن سافر يوما على قصد الرجوع الى وطنه فانه يلحقه مشقة الحمل والحط والسير على ما ذكره ومع هذا لا يقصر عنده وبه تبين ان الاعتبار لاجتماع المشقات في يوم واحد وذلك ثلثة ايام لانه يلحقه في اليوم الثاني مشقة حمل الرحل من غير اهله والسير وحطه في غير اهله وانما قدرنا بسير الابل ومشي الاقدام لانه الوسط لان ابطا السير سير العجلة والاسرع سير الفرس والبريد فكان اوسط انواع السير سير الابل ومشي الاقدام وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم خير الامور اوساطها ولان الاقل والاكثر متجاذبان فيستقر الامر على الاوسط وعلى هذا يخرج ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله فيمن سار في الما يوما وذلك في البر ثلاثة ايام انه يقصر الصلوة ولا عبرة للاسراع وكذا لو سار الى موضع في يوم او يومين وانه بسير الابل والمشي المعتاد مسيرة ثلاثة ايام يقصر اعتبارا للسير المعتاد وعلى هذا اذا سافر في الجبال والعقبات انه يعتبر مسيرة ثلاثة فيها لا في السهل فالحاصل ان التقدير بمسيرة ثلاثة ايام او بالمراحل في السهل والجبل والبر والبحر ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه والتقدير بالفراسخ غير سديد لان ذلك يختلف باختلاف الطريق وقال ابو حنيفة اذا خرج الى مصر في ثلاثة ايام وامكنه ان يصل اليه في طريق اخرى في يوم واحد قصر وقال الشافعي ان كان لغرض صحيح قصر وان كان من غير غرض صحيح لم يقصر ويكون كالعاصي في سفره والصحيح قولنا لان الحكم معلق بالسفر فكان المعتبر مسيرة ثلثة ايام على قصد السفر وقد وجد والثاني نية مدة السفر لان السير قد يكون سفرا وقد لا يكون لان الانسان قد يخرج من مصره لاصلاح الضيعة ثم يبدو له حاجة اخرى الى المجاوزة عنها الى موضع اخر ليس بينهما مدة سفر ثم وثم الى ان يقطع مسافة بعيدة اكثر من مدة السفر فلا بد من النية للتمييز والمعتبر في النية هو نية الاصل دون التابع حتى يصير العبد مسافرا بنية مولاه والزوجة بنية الزوج وكل من لزمه طاعة غيره كالسلطان وامير الجيش لان حكم التبع حكم الاصل واما الغريم مع صاحب الدين فان كان مليا فالنية اليه لانه يمكنه قضا الدين والخروج من يده وان كان مفلسا فالنية الى الطالب لانه لا يمكنه الخروج من يده فكان تابعا والثالث الخروج من عمران المصر فلا يصير مسافرا بمجرد نية مدة السفر ما لم يخرج من عمران المصر واصله ما روي عن علي رضي الله عنه انه لما خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا الخص صلينا ركعتين ولان النية انما تعتبر اذا كانت مقارنة للفعل لان مجرد العزم عفو وفعل السفر لا يتحقق الا بعد الخروج من المصر فما لم يخرج لا يتحقق قران النية بالفعل فلا يصير مسافرا وهذا بخلاف المسافر اذا نوى الاقامة في مكان صالح للاقامة حيث يصير مقيما للحال لان نية الاقامة هناك قارنت الفعل وهو ترك السفر لان ترك الفعل فعل فكانت معتبرة وههنا بخلافه سوا خرج في اول الوقت او في وسطه او في اخره حتى لو بقي من الوقت مقدار ما يسع لادا الركعتين فانه يقصر في ظاهر قول اصحابنا وقال محمد بن شجاع البلخي وابراهيم النخعي انما يقصر اذا خرج قبل الزوال فاما اذا خرج بعد الزوال فانه يكمل الظهر وانما يقصر العصر وقال الشافعي اذا مضى من الوقت مقدار ما يمكنه ادا اربع ركعات فيه يجب عليه الاكمال ولا يجوز له القصر وان مضى دون ذلك اختلف اصحابه فيه وان بقي من الوقت مقدار ما يسع ركعة واحدة لا غير او التحريمة فقط يصلي ركعتين عندنا وعند زفر يصلي اربعا اما الكلام في المسئلة الاولى فبنا على ان الصلوة تجب في اول الوقت او في اخره فعندهم تجب في اول الوقت فكما دخل الوقت او مضى منه مقدار ما يسع لادا الاربع وجب عليه اربع ركعات فلا يسقط شطرها بسبب السفر بعد ذلك كما اذا صار دينا في الذمة بمضي الوقت ثم سافر لا يسقط الشطر كذا ههنا وعند

المحققين من اصحابنا لا يجب في اول الوقت على التعيين وانما يجب في جزء من الوقت غير عين وانما التعيين الى
المصلي من حيث الفعل حتى انه اذا شرع في اول الوقت يجب في ذلك الوقت وكذا اذا شرع في وسطه او اخره
ومتى لم يعين بالفعل حتى بقي من الوقت مقدار ما يصلي فيه اربعا وهو مقيم يجب عليه تعيين ذلك
الوقت للاداء فعلا حتى يأثم بترك ذلك التعيين وان كان لا يتعين للاداء بنفسه شرعا حتى لو صلى فيه التطوع
جاز واذا كان كذلك لم يكن اداء الاربع واجبا قبل الشروع فاذا نوى السفر وخرج من العمران حتى صار مسافرا
يجب عليه صلوة المسافرين ثم ان كان الوقت فاضلا على الاداء يجب عليه اداء ركعتين في جزء من الوقت غير
عين ويتعين ذلك بفعله وان لم يعين بالفعل الى اخر الوقت يتعين اخر الوقت لوجوب تعيينه للاداء
فعلا وكذلك اذا لم يكن الوقت فاضلا على الاداء ولكنه يسع للركعتين يتعين للوجوب ويبنى على هذا
على هذا الاصل الطاهر اذا حاضت في اخر الوقت او نفست والعاقل اذا جن او اغمي عليه والمسلم اذا
ارتد والعياذ بالله وقد بقي من الوقت ما يسع للفرض لا يلزمهم الفرض عند اصحابنا لان الوجوب يتعين في
اخر الوقت عندنا اذا لم يوجد قبله فيستدعي الاهلية فيه لاستحالة الايجاب على غير الاهل ولم يوجد
وعنده يلزمهم الفرض لان الوجوب عنده باول الوقت والاهلية ثابتة في اوله ودلايل هذا الاصل تعرف
في اصول الفقه ولو صلى الصبي الفرض في اول الوقت ثم بلغ تلزمه الاعادة عندنا خلافا للشافعي وكذا اذا احرم
بالحج ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة لا يجزيه عن حجة الاسلام عندنا خلافا له وجه قوله ان عدم الوجوب عليه
كان نظرا له والناظر ههنا في الوجوب كيلا يلزمه الاعادة فاشبه الوصية حيث صحت منه نظرا له وهو الثواب
ولا ضرر فيه لان ملكه يزول بالميراث ان لم يزل بالوصية ولنا ان في نفس الوجوب ضررا فلا يثبت مع الصبي
كما لو لم يبلغ فيه وانما انقلب نفعا بحالة اتفقت وهي البلوغ فيه وانه نادر فبقي عدم الوجوب لانه نفع في الاصل
المسلم اذا صلى ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله ثم اسلم في الوقت فعليه اعادة الصلوة عندنا وعند
الشافعي لا اعادة عليه وعلى هذا الحج واحتج بقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت
اعمالهم في الدنيا والاخرة علق حبط العمل بالموت على الردة دون نفس الردة لان الردة حصلت بعد الفراغ
من القربة فلا يبطلها كما لو تيمم ثم ارتد عن الاسلام ثم اسلم ولنا قوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد
حبط عمله وقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون علق الحبط بنفس الاشراك بعد الايمان واما
الاية فنقول من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط فالحكم يتعلق بكل واحد من التعليقين وينزل عند ايهما
وجد كمن قال لعبده انت حر اذا جاء يوم الخميس ثم قال انت حر اذا جاء يوم الجمعة فيوم الجمعة لا يبطل واحد
منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه فجاء يوم الجمعة وهو في
ملكه عتق بالتعليق الاخر واما التيمم فالتيمم ليس بعبادة وانما هو طهارة واثر الردة في ابطال العبادات الا انه
لا ينعقد مع الكفر لعدم الحاجة والحاجة ههنا متحققة والردة لا تبطلها لكونه مجبورا على الاسلام
فبقيت الحاجة على ما ذكرنا في فصل التيمم والله اعلم • واما الكلام في المسئلة الثانية فبنا على اصل مختلف بين
اصحابنا وهو مقدار ما يتعلق به الوجوب من اخر الوقت قال الكرخي واكثر المحققين من اصحابنا ان الوجوب
يتعلق باخر الوقت بمقدار التحريمة وقال زفر لا يجب الا اذا بقي من الوقت مقدار ما يودي فيه الفرض وهو
اختيار القدوري ويبنى على هذا الاصل الحايض اذا طهرت في اخر الوقت وبلغ الصبي واسلم الكافر وافاق
المجنون والمغمى عليه واقام المسافر او سافر المقيم وهي مسئلة الكتاب فعلى قول زفر ومن تابعه لا يجب الفرض ولا
يتغير الا اذا بقي من الوقت مقدار ما يمكن فيه الاداء وعلى القول المختار يجب الفرض وان بقي من الوقت مقدار
ما يسع التحريمة فقط وجه قول زفر ان وجوب الاداء يقتضي تصور الاداء واداء كل الفرض في هذا القدر
لا يتصور فاستحال وجوب الاداء ولنا ان اخر الوقت يجب تعيينه على المكلف للاداء فعلا على ما مر فان
بقي مقدار ما يسع لكل الصلوة يجب تعيينه لكل الصلوة فعلا بالاداء وان بقي مقدار ما يسع للبعض وجب
تعيينه لذلك البعض لان تعيين كل البعض الوقت لكل العبادة تعيين كل اجزائه لكل اجزائها ضرورة

وفي تعيين جزء من الوقت بجزء من الصلوة فايدة لان الصلوة لا تتجزأ فاذا وجب البعض فيه وجب الكل فيما
يتعقبه من الوقت ان كان لا يتعقبه وقت مكروه وجب الكل ليؤدي في وقت اخر واذا لم يبق من الوقت الا قدر
ما يسع للتحريمة وجب تحصيل التحريمة ثم يجب بقية الصلوة لضرورة وجوب التحريمة فيؤديها في الوقت
المتصل بها وان كان الفجر ففي الفجر يؤديها في وقت اخر لان الوجوب على التدريج الذي ذكرنا لتقرر وقد
عجز عن الاداء فيقضي وهذا بخلاف الكافر اذا اسلم بعد طلوع الفجر من يوم رمضان حتى لا يلزمه
صوم ذلك اليوم لان هناك الوقت معيار للصوم فكل جزء منه على الاطلاق لا يصلح للجزء الاول من العبادة
بل الجزء الاول من الوقت متعين للجزء الاول من العبادة ثم الثاني منه للثاني منها والثالث للثالث هكذا
فلا يتصور وجوب الجزء الاول من العبادة في الجزء الثاني او الخامس من الوقت ولا الجزء الخامس من العبادة
في الجزء السادس من الوقت فاذا فات الجزء الاول من الوقت وهو ليس باهل فلم يجب الجزء الاول من العبادة لاستحالة
الوجوب على غير الاهل فبعد ذلك ان اسلم في الجزء الثاني او العاشر لا يتصور وجوب الجزء الاول من الصوم في
ذلك الجزء من الوقت لانه ليس بمحل لوجوبه فيه ولان وجوب كل من الصوم في جزء من الوقت وهو محل ادائه
والجزء الثاني من اليوم لا يتصور ان يكون محلا للجزء الاول من العبادة فلا يتصور وجوب الجزء الاول فلا يتصور
وجوب الجزء الاخر لان الصوم لا يتجزى وجوبا ولا اداء بخلاف الصلوة لان هناك كل جزء مطلق من الوقت
يصلح ان يجب فيه الجزء الاول من الصلوة او التحريمة منها في ذلك الوقت لان الوقت ليس بمعيار للصلوة
فهو الفرق والله الموفق ثم ما ذكرنا من تعلق الوجوب باخر الوقت بمقدار التحريمة في حق الحايض
اذا كانت ايامها عشرا واما اذا كانت ايامها دون العشرة فانما يجب عليها الصلوة اذا طهرت وعليها
من الوقت ما تغتسل فيه فان كان عليها من الوقت ما لا تستطيع ان تغتسل فيه ولا تستطيع ان تتحرم
للصلاة فليس عليها تلك حتى لا يجب عليها القضا والفرق ان ايامها اذا كانت اقل من عشرة لا نحكم بخروجها
عن الحيض بمجرد انقطاع الدم ما لم تغتسل او يمضي عليها وقت صلاة كامل تصير تلك الصلاة دينا
في ذمتها واذا كانت ايامها عشرة فبمجرد الانقطاع نحكم بخروجها عن الحيض فاذا ادركت جزءا من الاداء
يلزمها قضاء تلك الصلوة سواء تمكنت من الاغتسال او لم تتمكن بمنزلة كافر اسلم وهو جنب او صبي
بلغ بالاحتلام في اخر الوقت فعليه تلك الصلوة سواء تمكن من الاغتسال في الوقت او لم يتمكن وهذا
لان الحيض هو خروج اللوث في وقت معتاد فاذا انقطع اللوث كان ينبغي ان نحكم بزواله لان الاصل
ان ما انعدم حقيقة انعدم حكما الا انا لا نحكم بخروجها من الحيض ما لم تغتسل اذا كانت ايامها
اقل من عشرة لاجماع الصحابة رضي الله عنهم قال الشعبي حدثني بضع وعشرون من الصحابة ان الزوج
احق برجعتها ما لم تغتسل وكان المعنى في ذلك ان نفس الانقطاع ليس بدليل على الطهارة لان ذلك كثيرا
ما يتخلل في زمان الحيض فشرطت زيادة شيء له اثر في التطهير وهو الاغتسال او وجوب الصلوة عليها
لانه من احكام الطهر بخلاف ما اذا كانت ايامها عشرا الا ان هناك الاجماع ومثل هذا الدليل المعقول
ينعدمان ولان الدليل قد قام لنا ان الحيض لا يزيد على العشرة وهذه المسئلة تستقصى في كتاب الحيض
وهل يباح للزوج قربانها قبل الاغتسال اذا كانت ايامها عشرا عند اصحابنا الثلاثة يباح وعند زفر
لا يباح ما لم تغتسل واذا كانت ايامها دون العشرة لا يباح للزوج قربانها قبل الاغتسال بالاجماع واذا
مضى عليها وقت صلوة فللزوج ان يقربها عندنا وان لم تغتسل خلافا لزفر على ما يعرف في كتاب الحيض
ان شاء الله تعالى • **فصل** واما بيان ما يصير المسافر به مقيما فالمسافر يصير مقيما بوجود الاقامة
والاقامة تثبت باربعة اشيا احدها صريح نية الاقامة وهو ان ينوي الاقامة خمسة عشر يوما
في مكان واحد صالح للاقامة فلا بد من اربعة اشيا نية الاقامة ونية مدة الاقامة واتحاد المكان
وصلاحيته للاقامة اما نية الاقامة فامر لا بد منه عندنا حتى لو دخل مصرا ومكث فيه شهرا
او اكثر لانتظار القافلة او لحاجة اخرى يقول اخرج اليوم او غدا ولم ينو الاقامة لا يصير مقيما

وللشافعي فيه قولان في قول اذا اقام اكثر مما اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مقيما وان لم ينوا الاقامة
ورسول الله صلى الله عليه وسلم اقام بتبوك تسعة عشر يوما او عشرين يوما وفي قول اذا اقام اربعة ايام
كان مقيما ولا يباح له القصر احتج لقوله الاول ان الاقامة متى وجدت حقيقة ينبغي ان يكمل الصلوة قلت الاقامة
او كثرت لانها ضد السفر والشي يبطل بما يضاده الا ان النبي صلى الله عليه وسلم اقام بتبوك تسعة عشر يوما
وقصر فتركنا هذا القدر بالنص وناخذ بالقياس فيما وراه ووجه قوله الاخر على النحو الذي ذكرنا ان القياس
ان يبطل السفر بدليل الاقامة لان الاقامة قرار والسفر انتقال والشي ينعدم بما يضاده فينعدم حكمه
ضرورة الا ان قليل الاقامة لا يمكن اعتباره لان المسافر لا يخلوا عن ذلك عادة فسقط اعتبار القليل لمكان الضرورة
ولا ضرورة في الكثير والاربعة في حد الكثرة لان ادنى درجات الكثير ان يكون جمعا والثلاثة وان كانت
جمعا لكنها اقل الجمع فكانت في حد القلة من وجه فلم يثبت الكثرة المطلقة فاذا صارت اربعة صارت
في حد الكثرة على الاطلاق لزوال معنى القلة من جميع الوجوه ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي
عن سعد بن ابي وقاص اقام بقرية من قرى نيسابور شهرين وكان يقصر الصلاة وعن ابن عمر رضي الله عنهما
انه اقام باذربيجان شهرا وكان يصلي ركعتين وعن علقمة انه اقام بخوارزم سنتين وكان يقصر وروي
عن عمران بن حصين انه قال شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام فتح مكة فاقام بمكة ثماني عشر ليلة
لا يصلي الا ركعتين ثم قال يا اهل مكة صلوا اربعا فانا قوم سفر والقياس بمقابلة النص والاجماع باطل
واما مدة الاقامة فاقلها خمسة عشر يوما عندنا وقال مالك والشافعي اقلها اربعة ايام وحجتهما ما ذكرنا
وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للمهاجرين في المقام بمكة بعد قضاء النسك ثلاثة ايام فهذا اشارة الى
ان الزيادة على الثلاث يوجب حكم الاقامة ولنا ما روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا اذا دخلت
بلدة وانت مسافر وفي عزمك انك تقيم بها خمسة عشر يوما فاكمل الصلاة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر
وهذا باب لا يوصل اليه بالاجتهاد لانه من جملة المقادير ولا يظن بهما التكلم جزافا فالظاهر انهما قالاه سماعا
عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عبد الله بن عباس وجابر وانس رضي الله عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
مع اصحابه دخلوا مكة صبيحة الرابع من ذي الحجة ومكثوا ذلك اليوم واليوم الخامس واليوم السادس واليوم
السابع فلما كان صبيحة اليوم الثامن وهو يوم التروية خرجوا الى منى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي باصحابه ركعتين وقد وطنوا انفسهم على اقامة اربعة ايام دل ان التقدير بالاربعة غير صحيح وما
روي من الحديث فليس فيه تشير الى تقدير ادنى مدة الاقامة بالاربعة لانه يحتمل انه علم ان حاجتهم ترتفع في
تلك المدة فرخص بالمقام لهذا لا لتقدير الاقامة ❁ واما اتحاد المكان فالشرط نية مدة الاقامة في مكان
واحد لان الاقامة قرار والانتقال يضاده ولا بد من الانتقال في مكانين واذا عرف هذا فنقول
اذا نوى المسافر الاقامة خمسة عشر يوما في موضعين فان كانا مصرا واحدا او قرية واحدة صار مقيما لانهما
متحدان حكما الا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر فقد وجد الشرط وهو نية كمال مدة الاقامة في مكان
واحد فصار مقيما وان كانا مصرين نحو مكة ومنى او الكوفة والحيرة او قريتين واحدهما مصر والاخر قرية
لا يصير مقيما لانهما مكانان متباينان حقيقة وحكما الا ترى انه لو خرج اليه المسافر يقصر فلم يوجد الشرط
وهو نية الاقامة في موضع خمسة عشر يوما فلغت نيته فان نوى ان يقيم بالليالي في احد الموضعين
ويخرج بالنهار الى الموضع الاخر فان دخل اولا الموضع الذي نوى المقام فيه بالنهار لا يصير مقيما وان دخل
الموضع الذي نوى الاقامة فيه بالليالي يصير مقيما ثم بالخروج الى الموضع الاخر لا يصير مسافرا لان موضع
اقامة الرجل حيث يبيت فيه الا ترى انه اذا قيل للسوقي اين تسكن يقول في محلة كذا وهو بالنهار يكون
بالسوق وذكر في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في ايام العشر ونوى الاقامة خمسة عشر يوما
او دخل قبل ايام العشر لكن بقي الى يوم التروية اقل من خمسة عشر يوما ونوى الاقامة لا يصح لانه لا بد
له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق نية اقامة خمسة عشر يوما فلا يصح وقيل كان سبب تفقه عيسى بن ابان

رحمه

هذه المسألة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في اول العشر من ذي الحجة مع صاحب
لي وعزمت على الاقامة شهرا فجعلت اتم الصلاة فلقيني بعض اصحاب ابي حنيفة فقال اخطات فانك تخرج الى منى
وعرفات فلما رجعت من منى بدا لصاحبي ان يخرج وعزمت على ان اصاحبه فجعلت اقصر الصلاة فقال لي صاحب ابي
حنيفة فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت اخطات في مسالة في موضعين فدخلت الى مجلس محمد
رحمه الله واشتغلت بالفقه وانما اوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ علم الفقه فيصير مبعثا للطلبة على طلبه واما
المكان الصالح للاقامة فهو موضع اللبث والقرار في العادة نحو الامصار والقرى فاما المفازة والجزيرة والسفينة
فليست موضع الاقامة حتى لو نوى الاقامة في هذه المواضع خمسة عشر يوما لا يصير مقيما كذا روي عن ابي
حنيفة رحمه الله وروي عن ابي يوسف في الاعراب اذا نزلوا بخيامهم في موضع ونووا الاقامة خمسة عشر يوما
صاروا مقيمين وعلى هذا اذا نوى المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما يصير مقيما كما في القرية وروي عنه
ايضا انهم لم يصيروا مقيمين فعلى هذا اذا نوى المسافر الاقامة فيه لا يصح ذكر الروايتين عن ابي يوسف في
العيون فصار الحاصل ان عند ابي حنيفة لا يصير مقيما في المفازة وان كان ثمة قوم اوطنوا ذلك المكان بالخيام
والفساطيط وعن ابي يوسف روايتان وعلى هذا الامام اذا دخل دار الحرب مع الجند ومعهم اخبية وفساطيط
فنووا الاقامة خمسة عشر يوما في المفازة والصحيح قول ابي حنيفة رحمه الله لان موضع الاقامة موضع القرار
والمفازة ليست موضع القرار في الاصل فكانت النية لغوا ❁ ولو حاصر المسلمون مدينة من مداين اهل الحرب
ووطنوا انفسهم على اقامة خمسة عشر يوما لم تصح نية اقامتهم ويقصرون وكذا ان نزلوا المدينة وحاصروا
اهلها في الحصن وقال ابو يوسف ان كانوا في الاخبية والفساطيط خارج البلدة فكذلك وان كانوا في الابنية
صحت نيتهم وقال زفر في الفصلين جميعا ان كانت الشوكة والغلبة للمسلمين صحت نيتهم وان كانت للعدو
لم تصح وجه قول زفر ان الشوكة اذا كانت للمسلمين يقع الامن لهم عن ازعاج العدو اياهم فيمكنهم القرار ظاهرا
فيه لان الاقامة صادفت محلها فصحت وابو يوسف يقول الابنية موضع الاقامة فتصح نية الاقامة فيها
بخلاف الصحراء ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا قال انا نطيل الثوا في ارض الحرب فقال صلي
ركعتين حتى ترجع الى اهلك ولان نية الاقامة نية القرار فانما تصح في موضع صالح للقرار ودار الحرب ليست
موضع قرار للمسلمين المحاربين لجواز ان يزعجهم العدو ساعة فساعة لقوة تظهر لهم لان القتال سجال او يتفق
لهم في المسلمين حيلة لان الحرب خدعة فلم تصادف النية محلها فلغت ولان غرضهم من المكث هنالك فتح الحصن
دون التوطن وتوهم انفتاح الحصن في كل ساعة قائم فلا يتحقق منهم اقامة خمسة عشر يوما وقد خرج
الجواب عما قالا وعلى هذا الخلاف اذا حارب اهل العدل البغاة في دار الاسلام في غير مصر وحاصروهم ونووا
الاقامة خمسة عشر يوما واختلف المتاخرون في الاعراب والاكراد والتركمان الذين يسكنون في بيوت
الشعر والصوف قال بعضهم لا يكونون مقيمين ابدا وان نووا الاقامة مدة الاقامة لان المفازة
ليست موضع الاقامة والاصح انهم مقيمون لان عادتهم المقام في المفاوز دون الامصار والقرى فكانت
المفاوز لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الاقامة للرجل اصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر بل
ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى حتى لو ارتحلوا عن اماكنهم وقصدوا موضعا اخر بينهما مدة
سفر صاروا مسافرين في الطريق ❁ ثم المسافر كما يصير مقيما بصريح نية الاقامة في مكان واحد صالح للاقامة
خمسة عشر يوما خارج الصلاة يصير به مقيما في الصلاة حتى يتغير فرضه في الحالين جميعا سواء نوى الاقامة
في اول الوقت او في وسطه او في اخره بعد ان كان شيء من الوقت باقيا وان قل سواء كان المصلي منفردا او مقتديا او مدركا
الا اذا احدث المدرك او نام خلف الامام فتوضا وانتبه بعد ما فرغ الامام من الصلاة ونوى الاقامة فانه
لا يتغير فرضه عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر وانما كان كذلك لان نية الاقامة نية الاستقرار والصلاة لا تنافي
الاستقرار فتصح نية الاقامة فيها فاذا كان الوقت باقيا والفرض لم يؤد بعد كان محتملا للتغير فيتغير بوجود
المغير وهو نية الاقامة واذا خرج الوقت او ادى الفرض لم يبق محتملا للتغير فلا يعمل المغير فيه والمدرك

الذي خلف الامام او احدث وذهب للوضوء كانه خلف الامام الا ترى لا يقرا ولا يسجد للسهو فاذا فرغ الامام
فقد استحكم الفرض ولم يبق محتملا للتغير في حقه فكذا في حق اللاحق بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فنقول
اذا صلى ركعة ونوى الاقامة في الوقت تغير فرضه لما ذكرنا ان الفرض في الوقت قابل للتغير وكذا لو نوى
الاقامة بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت لما قلنا ولو خرج الوقت وهو في الصلاة ثم نوى الاقامة لا يتغير
فرضه لان فرض السفر قد تقرر عليه بخروج الوقت فلا يحتمل التغير بعد ذلك ولو صلى الظهر ركعتين وقعد
قدر التشهد ولم يسلم ثم نوى الاقامة تغير فرضه لما ذكرنا وان نوى الاقامة بعد ما قعد قدر التشهد
وقام الى الثالثة فان لم يقيد الركعة بالسجدة تغير فرضه لانه لم يخرج عن المكتوبة بعد الا انه يعيد القيام
والركوع لان ذلك نفل فلا ينوب عن الفرض وهو بالخيار في الشفع الاخير ان شا قرا وان شا سبح وان شا سكت
في ظاهر الرواية على ما ذكرنا فيما تقدم وان قيد الثالثة بالسجدة ثم نوى الاقامة لا يتغير فرضه لان الفرض
استحكم بخروجه منه فلا يحتمل التغير ولكنه يضيف اليها ركعة اخرى ليكون الركعتان تطوعا لان التقرب
الى الله تعالى بالبتيرا غير جائز ولو افسد تلك الركعة ففرضه تام وليس عليه قضا الشفع الثاني عند علمائنا
الثلاثة خلافا لزفر بنا على ان مسألة المظنون بهذا اذا قعد على راس الركعتين قدر التشهد ● فاما
اذا لم يقعد ونوى الاقامة وقام الى الثالثة تغير فرضه لما قلنا ثم ينظر ان لم يقم صلبه لا يعيد كالمقيم اذا
قام من الثالثة الى الرابعة وهو في القراة في الشفع الاخير بالخيار وكذا اذا قام الى الثانية ولم يقيدها
بالسجدة حتى نوى الاقامة تغير فرضه وعليه اعادة القيام والركوع لما مر فان قيد الثالثة بالسجدة ثم
نوى الاقامة لا تعمل نيته في حق هذه الصلاة لان فرضيتها قد فسدت بالاجماع لانه لما قيد الثالثة بالسجدة
تم شروعه في النفل لان الشروع اما ان يكون بتكبيرة الافتتاح او بتمام فعل النفل وتمام فعل الصلاة بتقييد
الركعة بالسجدة ولهذا لا يسمى صلاة بدونه واذا صار شارعا في النفل صار خارجا عن الفرض ضرورة لكن
بقيت التحريمة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فيضيف اليها ركعة اخرى ليكون الاربع تطوعا
لان التنفل بالثلاث غير مشروع وعند محمد ارتفعت التحريمة بفساد الفريضة فلا يتصور انقلابه
تطوعا مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراة في الركعتين او في واحدة منهما وقعد قدر التشهد ثم نوى
الاقامة قبل ان يقيدها بالسجدة تحول فرضه اربعا عند ابي حنيفة وابي يوسف ويقرا في الاخريين قضا
عن الاوليين وعند محمد تفسد صلاته ولو قيد الثالثة بالسجدة ثم نوى الاقامة تفسد صلاته
بالاجماع لكن يضيف اليها ركعة اخرى ليكون الركعتان تطوعا على قولهما خلافا لمحمد لما مر وجه قول
محمد ان ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر في حق المقيم يفسد بترك القراة فيهما او في احدهما على وجه لا
يمكنه اصلاحه الا بالاستقبال فكذا الظهر في حق المسافر اذ لا تاثير لنية الاقامة في رفع صفة الفساد
وجه قولهما ان المفسد لم يتقرر لان المفسد خلو الصلاة عن القراة في ركعتين منها ولا يتحقق ذلك
بترك القراة في الاوليين لان صلاة المسافر بعرض ان يلحقه مدد نية الاقامة بخلاف الفجر في حق
المقيم لان ثمة تقرر المفسد اذ ليس لها مدد العرضية وكذا اذا قيد الثالثة بالسجدة ولو قرا في الركعتين
جميعا وقعد قدر التشهد وسلم وعليه سهو فنوى الاقامة لم ينقلب فرضه اربعا وسقط عنه
السهو عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر رحمهما الله تغير فرضه اربعا ويسجد
للسهو في اخر الصلاة ذكر الاختلاف في نوادر ابي سليمان ● ولو سجد سجدة واحدة لسهوه او سجدهما
ثم نوى الاقامة تغير فرضه اربعا بالاجماع ويعيد السجدتين في اخر الصلاة وكذا اذا نوى الاقامة
قبل السلام الاول وهذا الاختلاف راجع الى اصل وهو ان من عليه السهو اذا سلم يخرج عن الصلاة
عند ابي حنيفة وابي يوسف خروجا موقوفا ان عاد الى سجدتي السهو صح عوده اليها تبين انه كان لم
يخرج وان لم يعد تبين انه كان خرج حتى لو قهقه قهقهة بعد ما سلم قبل ان يعود الى سجدتي السهو لا
تنتقض طهارته عندهما وعند محمد وزفر سلامه لا يخرجه عن حرمة الصلاة اصلا حتى لو ضحك

قهقهة

قهقهة قبل الاشتغال بسجدتي السهو تنتقض طهارته وجه قول محمد وزفر ان الشرع ابطل عمل سلام
من عليه سهو سجدتي السهو لان سجدتي السهو يؤتى بها في تحريمة الصلاة لانهما شرعا لجبر النقصان وانما
ينجبر ان لو حصلتا في تحريمة الصلاة لانهما شرعا لجبر النقصان وانما ينجبر ان لو حصلتا في تحريمة الصلاة
ولهذا يسقطان اذا وجد بعد القعود قدر التشهد ما ينافي التحريمة ولا يمكن تحصيلهما في تحريمة الصلاة
الا بعد بطلان عمل هذا السلام فصار وجوده وعدمه في هذه الحالة بمنزلة واحدة ولو انعدم
حقيقة كانت التحريمة باقية فكذا اذا التحق بالعدم ولابي حنيفة وابي يوسف ان السلام جعل
محللا في الشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم والتحليل ما يحصل به التحلل ولانه خطاب
القوم فكان من كلام الناس وانه ينافي الصلاة غير ان الشرع ابطل عمله في هذه الحالة لحاجة المصلي الى جبر
النقصان ولا ينجبر الا عند وجود الجابر بسبب بقا التحريمة بمحل النقصان فينجبر النقصان فبقينا
التحريمة مع وجود المنافي لها لهذه الضرورة فان اشتغل بسجدة السهو بسجدتي السهو صح اشتغاله
بها تحققت الضرورة فان من اشتغل بسجدتي السهو صح اشتغاله الى ابقا التحريمة عمله فبقيت
وان لم يشتغل لم يتحقق الضرورة فعمل السلام في الاخراج عن الصلاة وابطال التحريمة واذا عرف
هذا الاصل فنقول وجدت نية الاقامة هاهنا والتحريمة باقية عند محمد وزفر فتغير فرضه كما لو
نوى الاقامة قبل السلام او بعد ما عاد الى سجدتي السهو وعند ابي حنيفة وابي يوسف وجدت نية
الاقامة والتحريمة منقطعة لان بقاها مع وجود المنافي لضرورة العود الى سجدتي السهو والعود الى
سجدتي السهو هاهنا لا يصح لانه لو صح ليتبين ان التحريمة كانت باقية فتبين ان فرضه صار اربعا
وهذا اوسط الصلاة والاشتغال بسجدتي السهو في وسط الصلاة غير صحيح لان محلها اخر الصلاة
فلا فايدة في التوقف هاهنا فلا يتوقف بخلاف ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ان الاقتدا موقوف
ان اشتغل بالسجدتين تبين انه كان صحيحا وان لم يشتغل تبين انه وقع باطلا لان القول بالتوقف هناك
مفيد لان العود الى سجدتي السهو صحيح فسقط اعتبار المنافي الضرورة وهاهنا بخلافه بخلاف ما اذا سجد
سجدة واحدة للسهو ثم نوى الاقامة او سجد السجدتين جميعا حيث يصح وان كان يؤدي الى سجدتي السهو
لم يعتد بهما لحصولهما في وسط الصلاة لان هناك صح اشتغاله بسجدتي السهو فتبين ان التحريمة كانت
باقية فتغير فرضه اربعا واذا تغير فرضه اربعا تبين ان السجدة حصلت في وسط الصلاة فبطل اعتبارها
ولكن لا يظهر انها ما كانت معتبرة معتدا بها حين حصلت بل بطل اعتبارها بعد ذلك وقت حصول نية
الاقامة مقتصرا على الحال فاما فيما نحن فيه فبخلافه وفرق بين ما انعقد صحيحا ثم انفسخ بمعنى يوجب
انفساخه وبين ما لم ينعقد من الاصل لانه في الاول ثبت الحكم عند انعقاده ويبقى بعد انفساخه
وفي الثاني لا يثبت الحكم اصلا ● نظيره من اشترى دارا فوجد بها عيبا فردها بقضا القاضي حتى انفسخ
البيع لا تبطل شفعة الشفيع الذي كان ثبت بالبيع ولو ظهر ان بدل الدار كان حرا ظهر ان حق الشفيع
لم يكن ثابتا لانه يظهر ان البيع ما كان منعقدا وفي باب الفسخ لا يظهر فكذا هاهنا ويعيد السجود
في اخر الصلاة عندنا خلافا لزفر والصحيح قولنا لانها شرعت لجبر النقصان وانه لا يصلح جابرا
قبل السلام ففي الحد وسط الصلاة اولى فيعاد ليتحقق ما شرع له بخلاف ما اذا نوى الاقامة قبل
السلام الاول حيث تصح نية الاقامة لان التحريمة باقية بيقين ومن مشايخنا من قال لا يوقف
في الخروج عن التحريمة بسلام السهو عندهما بل يخرج جزما من غير توقف وانما التوقف في عود التحريمة
ثانيا ان عاد الى سجدتي السهو يعود والا فلا وهذا اسهل لتخريج المسايل وما ذكرنا ان التوقف في بقا
التحريمة وبطلانها اصح لان التحريمة تحريمة واحدة فاذا بطلت لا تعود والله الموفق ● والثاني
وجود الاقامة من طريق التبعية وهو ان يصير الاصل مقيما فيصير التبع ايضا مقيما باقامة الاصل
كالعبد يصير مقيما باقامة مولاه والمراة زوجها والجيش باقامة الامير ونحو ذلك لان الحكم في

التبع يثبت بعلة الاصل فلا يراعي له علة على حدة لما فيه من جعل التبع اصلا وانه قلب الحقيقة واما
الغريم مع صاحب الدين فهو على التفصيل الذي ذكرنا في السفر انه ان كان المديون [illegible] مليا فالمعتبر
نيته ولا يصير تبعا لصاحب الدين لانه يمكنه تخليص نفسه بقضا الدين وان كان مفلسا فالمعتبر
نية صاحب الدين لان له حق ملازمته فلا يمكنه ان يفارق صاحب الدين فكانت نيته لغوا لعدم
الغاية ثم في هذه الفصول انما يصير التبع مقيما باقامة الاصل وينقلب صلاته اربعا اذا علم التبع
بنية اقامة الاصل فاذا لم يعلم فلا حتى لو صلى التبع صلاة المسافرين قبل العلم بنية اقامة
الاصل فان صلاته جايزة ولا يجب عليه اعادتها وقال بعض اصحابنا ان عليه الاعادة وانه غير سديد
لان في اللزوم بدون العلم به ضررا في حقه وحرجا ولهذا لم يصح عزل الوكيل بدون العلم به كذا هنا
وعلى هذا ايضا يبنى اقتدا المسافر بالمقيم في الوقت انه يصح وينقلب فرضه اربعا عند عامة العلما
وقال بعض الناس لا ينقلب وقال مالك ان ادرك مع الامام ركعة فصاعدا ينقلب فرضه اربعا
وان ادرك ما دون الركعة لا ينقلب بان اقتدى في السجدة الاخيرة او بعد ما رفع راسه منها والصحيح
قول العامة لانه لما اقتدى به صار تبعا له لان متابعته واجبة عليه قال صلى الله عليه وسلم
انما جعل الامام ليوتم به فلا تختلفوا عليه والادا اعني الصلاة في الوقت مما يحتمل التغير الى الكمال
اذا وجد دليل التغير الا ترى ان تغير بنية الاقامة في الوقت وقد وجد ههنا دليل التغير
وهو التبعية فتغير فرضه اربعا فصار صلاة المقتدي مثل صلاة الامام فصح اقتداوه به
بخلاف ما اذا اقتدى به خارج الوقت الوقت لا يصح لان الصلاة خارج الوقت من باب القضا
وانه خلف عن الادا والادا لم يتغير لعدم دليل التغير فلا يتغير القضا الا ترى انه لا يتغير بنية
الاقامة بعد خروج الوقت واذا لم يتغير فرضه بالاقتدا بقي صلاته ركعتان والقعدة فرض في حقه
نفل في حق الامام فلو صح الاقتدا كان هذا اقتدا المفترض بالمتنفل في جميع الصلاة لا يجوز في ركن منها
وما ذكره مالك غير سديد لان الصلاة مما لا يتجزا فوجود المغير في جز منها كوجوده في كلها ولو
ان مقيما صلى ركعتين بقراة فلما قام الى الثالثة جا مسافر واقتدى به بعد خروج الوقت لا يصح
لما بينا ان فرض المسافر تقرر ركعتين بخروج الوقت والقراة فرض عليه في الركعتين نفل في حق
المقيم في الاخريين فيكون اقتدا المفترض بالمتنفل في حق القراة فان صلاهما بغير قراة والمسألة بحالها
ففيه روايتان واما اقتدا المقيم بالمسافر فصحيح في الوقت وخارج الوقت لان صلاة المسافر في الحالين
واحدة والقعدة فرض في حقه نفل في حق المقتدي واقتدا المتنفل بالمفترض جايز في كل الصلاة
فكذا في بعضها وهو الفرق ثم اذا سلم الامام على راس الركعتين لا يسلم المقيم لانه قد بقي عليه شطر
الصلاة فلو سلم فسدت صلوته ولكنه يقوم ويتمها اربعا لقوله صلى الله عليه وسلم اتموا يا اهل
مكة فانا قوم سفر وينبغي للامام المسافر اذا سلم ان يقول للمقيمين خلفه اتموا صلوتكم فانا قوم سفر
اقتدا بالنبي صلى الله عليه وسلم ولا قراة على المقتدي في بقية صلوته واذا كان مدركا اي لا يجب عليه
لانه شفع اخير في حقه ومن مشايخنا من قال ذكر في الاصل ما يدل على وجوب القراة فانه اذا سهى
يلزمه سجود السهو والاستدلال به الى العكس اولى لانه الحق بالمنفرد في حق السهو فكذا في حق
القراة ولا قراة على المنفرد في الشفع الاخير ثم المقيمون بعد تسليم الامام يصلون وحدانا ولو
اقتدى بعضهم ببعض فصلاة الامام منهم تامة وصلاة المقتدين فاسدة لانهم اقتدوا في موضع
وجب عليهم الانفراد ولو قام المقيم الى اتمام صلوته ثم نوى الاقامة قبل السلام ينظر ان لم يقيد
هذا المقيم ركعة بالسجدة رفض ذلك وتابع امامه حتى لو لم يرفض وسجد فسدت صلاته
لان صلاته صارت اربعا تبعا لامامه لانه لو لم يقيد الركعة بالسجدة لا يخرج عن صلاة الامام
ولا يعتد بذلك القيام والركوع لانه وجد في وجه النفل فلا ينوب عن الفرض ولو قيد ركعته بالسجدة

فم

ثم نوى الامام الاقامة اتم صلوته ولا يتابع الامام حتى لو رفض ذلك ولم يتابع الامام فسدت صلوته
لانه اقتدى في موضع وجب عليه الانفراد والله اعلم • وعلى هذا اذا اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت
ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تفسد صلوته ولا يبطل اقتداوه به وان كان لا يصح اقتدا
المسافر بالمقيم في خارج الوقت ابتدا لانه لما صح اقتداوه به وصار تبعا له صار حكمه حكم المقيمين وانما
يتاكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر وهذا قد صار مقيما وصلاة المقيم لا تصير
ركعتين بخروج الوقت كما اذا صار مقيما بصريح نية الاقامة ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم
انتبه يتمها اربعا لان المدرك ما نام عنه كانه خلف الامام وقد انقلب فرضه اربعا بحكم التبعية
والتبعية باقية بعد خروج الوقت لانه بقي مقتديا به على ما مر ولو تكلم بعد خروج الوقت
او قبل خروجه يصلي ركعتين عندنا خلافا للشافعي على ما مر • ولو ان مسافرا ام قوما مقيمين
ومسافرين في الوقت واحدث واستخلف رجلا من المقيمين صح استخلافه لانه قادر على اتمام صلاة
الامام ولا ينقلب صلاة المسافرين اربعا عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر ينقلب فرضهم اربعا وجه
قوله انهم صاروا مقتدين بالمقيم حتى تعلق صلاتهم بصلاته صحة وفسادا والمسافر اذا اقتدى
بالمقيم ينقلب فرضه اربعا كما لو اقتدى به ابتدا ولان فرضهم لو لم ينقلب اربعا لما جاز اقتداوهم
به لان القعدة الاولى في حق الامام نفل وفي حق المسافر فرض فيصير اقتدا المفترض بالمتنفل في حق
القعدة ولهذا لا يصح اقتدا المسافر بالمقيم خارج الوقت ولنا ان المقيم انما صار اماما بطريق الخلافة
ضرورة ان الامام عجز عن الاتمام بنفسه فيصير قايما مقامه في مقدار صلاة الامام اذ الخلف يعمل عمل
الاصل كانه هو فكانوا مقتدين بالمسافر فلذلك لا ينقلب صلاتهم اربعا وصارت القعدة الاولى
عليه فرضا لانه قايم مقام المسافر هو في صلاته وعلى هذا لو قدم مسافرا فنوى الثاني الاقامة
لا يتغير فرض المسافرين لما قلنا واذا صح استخلافه ينبغي ان يتم صلاة الامام وهي ركعتان ويقعد
قدر التشهد ولا يسلم بنفسه لانه مقيم بقي عليه شطر الصلاة فيفسد بالسلام ولكنه يستخلف
رجلا من المسافرين حتى يسلم ثم يقوم وبقية المسافرين بل المقيمين ويصلون بقية صلوتهم وحدانا
لانهم بمنزلة اللاحقين ولو اقتدى بعضهم ببعض فصلاة الامام منهم تامة لانه منفرد على
كل حال وصلاة المقتدي فاسدة لانهم تركوا ما هو فرض عليهم وهو الانفراد في هذه الحالة ولو ان
مسافرا صلى بمسافرين في الوقت ثم نوى الاقامة يصلي بهم اربعا لان الامام ههنا اصل وقد تغيرت
صلوته بوجود المغير وهو نية الاقامة فتتغير صلاة القوم بحكم التبعية بخلاف الفصل الاول
فانه خلف عن الامام الاول هو مودي صلاته لما بينا • ولو ان مسافرا ام قوما مسافرين ومقيمين
فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين خلفه او قام فذهب ثم نوى الامام
الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا اربعا لوجود المغير في محله وصلاة
من تكلم تامة لانه تكلم في وقت لو تكلم فيه امامه لا تفسد صلاته فكذا صلاة المقتدي
اذا كان بمثل حاله ولو تكلم بعد ما نوى الامام الاقامة فسدت صلاته لانه انقلبت صلاته اربعا تبعا
للامام فحصل كلامه في وسط الصلاة فيوجب فسادها ولكن تجب عليه صلاة المسافرين ركعتان
عندنا لانه صار مقيما تبعا وقد زالت التبعية بفساد الصلاة فعاد حكم المسافرين في حقه والثالث
الدخول في الوطن فالمسافر اذا دخل مصره صار مقيما سوا دخلها للاقامة او للاجتياز او لقضا حاجة
والخروج بعد ذلك لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الى الغزوات ثم يعود الى
المدينة ولا يجدد نية الاقامة لان مصره متعين للاقامة فلا حاجة الى التعيين بالنية واذا قرب
من مصره فحضرت الصلاة فهو مسافر ما لم يدخل لما روي ان عليا رضي الله عنه حين قدم الكوفة من
البصرة صلى صلاة السفر وهو ينظر الى ابيات الكوفة وروي عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال صلى ركعتين

للمسافر صح

مالم تدخل منزلك ولان هذا موضع لو خرج اليه المسافر في قصد السفر يصير مسافرا فلان يبقى مسافرا
بعد وصوله اليه اولى • وذكر في العيون ان الكافر والصبي اذا خرجا الى السفر يبغي الى مقصد هما اقل من
مدة السفر فاسلم الكافر وادرك الصبي فان الصبي يصلي اربعا والكافر الذي اسلم يصلي ركعتين والفرق
ان قصد السفر صحيح من الكافر الا انه لا يصلي لكفره فاذا اسلم زال المانع فاما الصبي فقصده السفر لم يصح
وحين بلغ لم يبق الى مقصده مدة السفر فلا يصير مسافرا ابدا وذكر في نوادر الصلاة ان من قدم
من السفر فلما انتهى قريبا من مصره قبل ان ينتهي الى بيوت مصره افتتح الصلاة ثم احدث في صلاته فلم يجد
الماء فدخل المصر ليتوضا ان كان اماما او منفردا فحين انتهى الى بيوت مصره صار مقيما وان كان مقتديا
وهو مدرك فان لم يفرغ الامام من صلاته بعد صار مقيما لانه كأنه خلف الامام واللاحق اذا نوى الاقامة
بعد فراغ الامام يصير مقيما فكذا اذا دخل مصره وان كان فراغ الامام من صلاته الا حين انتهى الى بيوت
مصره لا تصح نية اقامته ويصلي ركعتين عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر تصير صلاته اربعا بالدخول
الى مصره وكذا نية الاقامة في هذه الحالة وجه قوله ان المغير موجود والوقت باق فكان المحل قابلا
للتغير فيتغير اربعا ولان هذا ان اعتبر بمن خلف الامام يتغير فرضه وان اعتبر بالمسبوق يتغير
ولنا ان اللاحق ليس بمنفرد الا ترى انه لا قراءة عليه ولا سجود السهو ولكنه قاض مثل ما انعقد له
بتحريمة الامام لانه التزام اداء هذه الصلاة مع الامام وبفراغ الامام فات الاداء معه ولزمه القضاء
لانه يحتمل التغير لان القضاء خلف فيعتبر بحال الاصل وهو صلاة الامام وقد خرج الاصل عن احتمال
التغير وصار مقاما على وظيفة المسافرين فلو تغير الخلف لا ينقلب اصلا وهذا لا يجوز بخلاف من خلف
الامام لانه لم يفته الاداء مع الامام فلم يصر قضاء فتغير فرضه وبخلاف المسبوق لانه مؤدي ما سبق
به لانه لم يلتزم اداءه مع الامام والوقت باق فتغير ثم انما يتغير فرض المسافر ويصير فيه مقيما
بدخول مصره اذا دخله في الوقت فاما اذا دخله بعد خروج الوقت فلا يتغير لانه تقرر عليه فرض السفر
بخروج الوقت فلا يتغير بالدخول في المصر الا ترى انه لا يتغير بصريح نية الاقامة وبالاقامة بطريق
التبعية والله اعلم • ثم الاوطان ثلاثة اصلي وهو وطن الانسان في بلده او في بلدة اخرى اتخذها
دارا وتوطن بها مع اهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها ووطن الاقامة وهو ان
يقصد الانسان ان يمكث في موضع صالح للاقامة خمسة عشر يوما او اكثر ووطن السكنى وهو ان يقصد
المقام في غير بلدته اقل من خمسة عشر يوما والفقيه الجليل ابو احمد العياضي رحمه الله قسم الوطن الى
قسمين وسمى احدهما وطن قرار والاخر مستعارا فالوطن الاصلي ينتقض بمثله لا غير وهو ان يتوطن في
بلدة اخرى وينقل الاهل اليها من بلدته فيخرج الاول من ان يكون وطنا اصليا له حتى لو دخل فيه مسافرا
لا تصير صلاته اربعا واصله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم والمهاجرين من اصحابه رضي الله عنهم
كانوا من اهل مكة وكان لهم بها اوطان اصلية ثم لما هاجروا وتوطنوا بالمدينة وجعلوها دارا لانفسهم
انتقض وطنهم الاصلي بمكة حتى كانوا اذا اتوا مكة يصلون صلاة المسافرين حتى قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم حين صلى بهم اتموا يا اهل مكة صلاتكم فانا قوم سفر لان الشيء ان ينفسخ بمثله ثم الوطن الاصلي
جاز ان يكون واحدا واكثر من ذلك بان كان له اهل ودار في بلدتين واكثر ولم يكن من نية اهله الخروج
منها وان كان هو ينتقل من اهل الى اهل في السنة حتى انه لو خرج من بلدة تحصل فيها مسافرا من بلدة
فيها اهله ودخل في اي بلدة من البلاد التي فيها اهله يصير مقيما من غير نية الاقامة ولا ينتقض الوطن
الاصلي بوطن الاقامة ولا بوطن السكنى لانهما دونه والشيء لا ينفسخ بما هو دونه وكذا لا ينتقض
بنية السفر والخروج من وطنه حتى يصير مقيما بالعود اليه من غير نية الاقامة لما ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة مسافرا وكان وطنه بها مقيما حتى يعود مقيما فيها من غير
تجديد النية ووطن الاقامة ينتقض بالوطن الاصلي لانه فوقه وبوطن الاقامة ايضا لانه مثله

والشيء

والشيء ان ينفسخ بمثله وينتقض بالسفر ايضا لان توطنه في هذا المقام ليس للقرار ولكن لحاجة فاذا سافر
منه يستدل به على قضاء حاجته فصار معرضا عن التوطن به فصار ناقضا له دلالة ولا ينتقض وطن الاقامة
بوطن السكنى لانه دونه فلا ينسخه ووطن السكنى ينتقض بالوطن الاصلي وبوطن الاقامة لانهما فوقه وبوطن
السكنى لانه مثله وبالسفر لما بينا ثم ما ذكرنا من تفسير وطن الاقامة جواب ظاهر الرواية وذكر الكرخي
في جامعه عن محمد روايتين في رواية انما يصير الوطن وطن اقامة بشرطين احدهما ان يتقدمه
سفر والثاني ان يكون بين وطنه الاصلي وبين هذا الموضع الذي توطن فيه بنية الاقامة مسيرة
ثلاثة ايام فصاعدا فاما بدون هذين الشرطين لا يصير وطن اقامة وان نوى الاقامة خمسة عشر
يوما في مكان صالح للاقامة حتى ان الرجل المقيم اذا خرج من مصره الى قرية من قراها لا يقصد السفر
ونوى ان يتوطن بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن اقامة له وان كان بينهما مسيرة سفر
لانعدام تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج حتى وصل الى قرية بينها وبين وطنه الاصلي
مسيرة ما دون السفر ونوى ان يقيم بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن
اقامة له وفي رواية ابن سماعة عنه يصير مقيما من غير هذين الشرطين كما هو ظاهر الرواية واذا عرف هذا
الاصل تخرج عليه بعض المسائل حتى يسهل تخريج الباقي خراساني قدم الكوفة ونوى ان يقيم بها شهرا
ثم خرج منها الى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود الى خراسان ومر بالكوفة
فانه يصلي ركعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وهذا ينتقض بوطنه بالحيرة لانه وطن اقامة
ايضا وقد بينا ان وطن الاقامة ينتقض بمثله وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لانه وطن وطن اقامة
فكما يخرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له في موضع فيصلي ركعتين حتى يدخل بلدته
خراسان وان لم يكن نوى المقام بالحيرة خمسة عشر يوما اتم الصلاة بالكوفة لم يبطل بخروجه الى الحيرة لانه ليس
بوطن مثله ولا سفر فبقي وطنه بالكوفة كما كان • ولو ان خراسانيا قدم الكوفة ونوى المقام بها خمسة عشر
يوما ثم ارتحل منها يريد مكة فقبل ان يسير ثلاثة ذكر حاجة له بالكوفة فعاد فانه يقصر لان وطنه بالكوفة
قد بطل بالسفر كما يبطل بوطن مثله • ولو ان كوفيا خرج الى القادسية وخرج منها الى الحيرة ثم عاد الى
الحيرة يريد الشام فمر بالقادسية قصر لان وطنه بالقادسية والحيرة سواء فيبطل الاول بالثاني
ولو بدا له الى ان يرجع الى القادسية قبل ان يصل الى الحيرة ثم يرتحل الى الشام صلى بالقادسية
اربعا لان وطنه بالقادسية لا يبطل الا بمثله ولم يوجد وعلى هذا الاصل مسائل في الزيادات
والرابع العزم على العود الى الوطن وهو ان الرجل اذا خرج من مصره بنية السفر ثم عزم على الرجوع
الى وطنه وليس بين هذا الموضع الذي بلغ وبين مصره مسيرة سفر يصير مقيما حين عزم عليه لان
العزم على العود الى مصره قصد ترك السفر فصار بمنزلة الاقامة فصح وان كان بينه وبين مصره
مدة سفر لا يصير مقيما لانه بالعزم على العود وقصد السفر الى جهة فلم يعمل العزم على العود لوقوع
التعارض فبقي مسافرا كما كان • وذكر في نوادر الصلاة ان من خرج من مصره مسافرا فحضرت الصلاة
فافتتحها ثم احدث فلم يجد الماء هنالك فنوى ان يدخل مصره وهو قريب فحين نوى ذلك صار مقيما من
ساعته دخل مصره او لم يدخل لما ذكرنا ان قصد الدخول في المصر نية ترك السفر فحصلت النية مقارنة
للفعل فصحت فاذا دخله صلى اربعا لان ذلك صلاة المقيمين فان علم قبل ان يدخل المصر ان الماء امامه
تمشى اليه فتوضا صلى اربعا ايضا لانه بالنية صار مقيما ايضا فالمشي بعد ذلك في الصلاة امامه
لا يصير مسافرا في حق تلك الصلاة وان حصلت النية مقارنة لفعل السفر حقيقة لانه لو جعل
مسافرا لفسدت صلاته لان السفر عمل وحرمة الصلاة منعته عن مباشرة العمل شرعا بخلاف الاقامة
لانها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عن ذلك ولو تكلم حين علم بالماء امامه ثم احدث متعمدا
حتى فسدت صلاته ثم وجد الماء في مكانه يتوضا ويصلي اربعا لانه صار مقيما ولو مشى امامه ثم وجد

الما يصلي ركعتين لانه صار مسافرا ثانيا بالمشي بنية السفر خارج الصلاة فيصلي صلاة المسافرين بخلاف
المشي في الصلاة لان حرمة الصلاة اخرجته من ان يكون سفرا **فصل** واما اركانها فستة منها القيام
والاصل في كل مركب من معاني متغايرة ينطلق اسم المركب منها ينطلق اسم المركب عليها عند اجتماعها ان كل
معنى منها ركنا للمركب كاركان البيت في المحسوسات والايجاب والقبول في باب البيع في المشروعات وكل ما
يغاير الشي به ولا ينطلق عليه اسم ذلك الشي كان شرطا كالشهود في باب النكاح فهذا تعريف الركن والشرط
بالتحديد واما تعريفهما بالعلامة فهو ان كل ما يدوم من ابتدا الصلاة الى انتهائها كان شرطا وما ينقضي
ثم يوجد غيره فهو ركن فقد وجد حد الركن وعلامته في القيام لانه اذا وجد مع المعاني الاخر من القراءة
والركوع والسجود ينطلق عليها اسم الصلاة وكذا لا يدوم من اول الصلاة الى اخرها بل ينقضي ثم يوجد
غيره فكان ركنا قال الله تعالى وقوموا لله قانتين والمراد منه القيام في الصلاة ومنها السجود لوجود
الركن وعلامته في كل واحد منهما وقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا والقدر المفروض
من الركوع اصل الانحنا الميل ومن السجود الوضع فاما الطمانينة عليها فليست بشرط في قول ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف فرض وبه اخذ الشافعي ولقب المسلة ان تعديل الاركان ليس بفرض عندهما
وعنده فرض ونذكر المسلة عند ذكر واجبات الصلاة او ذكر سننها ان شا الله تعالى واختلف
في محل اقامة فرض السجود قال اصحابنا الثلاثة هو بعض الوجه وقال زفر والشافعي رحمهما الله تعالى
السجود فرض على الاعضا السبع الوجه واليدين والركبتين والقدمين واحتجا بما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال امرت ان اسجد على سبعة اعظم وفي رواية على سبعة اراب الوجه واليدين
والركبتين والقدمين ولنا ان الامر تعلق بالسجود مطلقا من غير تعيين عضو ثم انعقد الاجماع على
التقييد بتعيين بعض الوجه فلا يجوز تعيين غيره ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد
فنحمله على بيان السنة عملا بالدليلين ثم اختلف اصحابنا الثلاثة في ذلك البعض قال ابو حنيفة
رحمه الله هو الجبهة او الانف غير عين حتى لو وضع احدهما في حالة الاختيار يجزيه غير انه لو وضع الجبهة
وحدها جاز من غير كراهة ولو وضع الانف وحده يجوز مع الكراهة وعند ابي يوسف ومحمد هو الجبهة
على التعيين حتى لو ترك السجود عليها حالة الاختيار لا يجزيه واجمعوا على انه لو وضع الانف في حال العذر
يجزيه ولا خلاف في ان المستحب هو الجمع بينهما حالة الاختيار احتجا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال مكن جبهتك وانفك من الارض امر بوضعهما جميعا الا انه اذا وضع الجبهة وحدها وقع
معتدا به لان الجبهة هي الاصل في الباب والانف تابع ولا عبرة لفوات التابع عند وجود الاصل ولانه
اتى بالاكثر وللاكثر حكم الكل ولابي حنيفة ان المامور به هو السجود مطلقا عن التعيين ثم قام الدليل
على تعيين بعض الوجه لاجماع بيننا لاجماعنا على ان ما سوى الوجه وما سوى هذين العضوين من
الوجه غير مراد والانف بعض الوجه كالجبهة ولا اجماع على تعيين الجبهة فلا يجوز تعيينها وتقييد
مطلق الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للكتاب فيحمله على بيان السنة احترازا عن الرد
والله اعلم هذا اذا كان قادرا على ذلك فاما اذا كان عاجزا عنه فان كان يعجزه بسبب المرض بان كان مريضا
لا يقدر على القيام والركوع والسجود يسقط عنه لان العاجز عن الفعل لا يكلف به وكذا اذا خاف
زيادة العلة من ذلك لانه يتضرر به وفيه ايضا حرج فاذا عجز عن القيام يصلي قاعدا بركوع وسجود
فان عجز عن الركوع والسجود يصلي قاعدا بالايما ويجعل السجود اخفض من الركوع فان عجز عن القعود
يستلقي ويومي ايما لان السقوط لمكان العذر فيتقدر بقدر العذر والاصل فيه قوله تعالى
فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم قيل ان المراد من الذكر المامور به في الاية هو الصلاة
اي صلوا ونزلت الاية في رخصة المريض انه يصلي قائما ان استطاع والا فقاعدا والا فمضطجعا
كذا روي عن ابن مسعود وابن عمر وجابر رضي الله عنهم وروي عن عمران بن حصين رضي الله عنه انه

ومنها الركوع مع

صلاة صح

قال

قال مرضت فعادني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صل قايما فان لم تستطع فقاعدا فان لم
تستطع فعلى جنبك تومي ايما وانما يجعل السجود اخفض من الركوع في الايما لان الايما اقيم مقام
الركوع والسجود واحدهما اخفض من الاخر كذا الايما بهما وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في صلاة المريض ان لم يستطع اوما وجعل سجوده اخفض من ركوعه وروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعا وركوعه ايما والركوع
اخفض من الايما ثم ما ذكرنا من الصلاة مستلقيا جواب المشهور من الروايات وروي
انه اذا عجز عن القعود يصلي على شقه الايمن ووجهه الى القبلة وهو مذهب ابراهيم النخعي
وبه اخذ الشافعي وحجة هذا القول قوله تعالى وعلى جنوبكم وقوله صلى الله عليه وسلم لعمران
ابن حصين رضي الله عنه فعلى جنبك تومي ايما ولان استقبال القبلة شرط جواز الصلاة
وذلك يحصل بما قلنا ولهذا وضع في اللحد هكذا ليكون مستقبل القبلة فاما المستلقي
فيكون مستقبل السما وانما يستقبل القبلة رجلاه ولنا ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض اذا لم تستطع قاعدا فعلى القفا تومي ايما فان لم
تستطع فالله اولى بقبول العذر ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في
الاستلقا لان الايما هو تحريك الراس فاذا صلى مستلقيا يقع ايماوه الى القبلة واذا صلى
على الجنب يقع منحرفا عنها ولا يجوز الانحراف عن القبلة من غير ضرورة وبه تبين ان الاخذ
بحديث ابن عمر رضي الله عنهما اولى وقيل ان المرض الذي كان بعمران كان باسورا فكان لا يستطيع
ان يستلقي على قفاه والمراد من الاية الاضطجاع يقال وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقيا
وهو الجواب عن التعلق بالحديث على ان الاية والحديث دليلنا لان كل مستلق هو على الجنب
لان الظهر متركب من الضلوع فكان له النصف من الجنبين جميعا وعلى ما يقول الشافعي يكون على جنب
واحد فكان ما قلناه اقرب الى معنى الاية والحديث فكان اولى وهذا بخلاف الوضع في اللحد لانه ليس
على الميت فعل يجب توجيهه الى القبلة لاجله ليوضع مستلقيا فكان استقبال القبلة في الوضع على الجنب
فوضع ذلك فلو قدر على القعود ولكنه نزع الما من عينيه فامر ان يستلقي اياما على ظهره ونهي
عن القعود اجزاه ان يستلقي ويصلي بالايما قال مالك لا يجزيه واحتج بحديث ابن عباس
رضي الله عنهما ان طبيبا قال له بعد ما كف بصره لو صبرت اياما مستلقيا صحت عيناك فشاور
عايشة وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم فلم يرخص له في ذلك وقالوا له ارايت لو مت في هذه
الايام كيف تصنع بصلاتك ولنا ان حرمة الاعضا كحرمة النفس ولو خاف على نفسه من عدو
او سبع لو قعد جاز له ان يصلي بالاستلقا وكذا اذا خاف على عينيه وتاويل ابن عباس انه لم يظهر
لهم صدق ذلك الطبيب فيما يدعي ثم اذا صلى المريض قاعدا بركوع وسجود او بايما كيف يقعد
اما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس للتشهد بالاجماع واما في حال القراة او في حال الركوع روي
عن ابي حنيفة انه يقعد كيف يشا من غير كراهة ان شا محتبيا وان شا متربعا وان شا على ركبتيه
كما في التشهد وروي عن ابي يوسف انه اذا افتتح تربع واذا اراد ان يركع فرش رجله اليسرى
وجلس عليها وروي عنه انه يتربع على حاله وانما ينقض ذلك اذا اراد السجدة وقال زفر
يفترش رجله اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله لان عذرا اسقط
عنه الركن فلان يسقط عنه الهيات اولى وان كان قادرا على القيام دون الركوع والسجود
يصلي قاعدا بالايما وان صلى قايما بالايما اجزاه ولا يستحب له ذلك وقال زفر والشافعي لا
يجوز الا ان يصلي قايما واحتجا بما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعمران بن حصين
فان لم تستطع فقاعدا علق الجواز قاعدا بشرط العجز عن القيام ولا عجز ولان القيام ركن فلا يجوز

فلا يجوز تركه مع القدرة كما لو كان قادرا على القيام والركوع والسجود والايما حالة القيام مشروع
في الجملة بان كان الرجل في طين وردغة راجلا او في حال الخوف من العدو وهو راجل فانه يصلي بالايما
كذا هاهنا ولنا ان الغالب ان من عجز عن الركوع كان عن القيام اعجز لان الانتقال من القيام القعود
الى القيام اشق من الانتقال من القيام الى الركوع والغالب ملحق بالمتيقن في الاحكام فصار كانه
عجز عن الامرين الا انه متى صلى قايما جاز لانه تكلف فعلا ليس عليه فصار كما لو تكلف للركوع
جاز وان لم يكن عليه كذا هذا ولان السجود اصل وساير الاركان كالتابع له ولهذا كان السجود معتبرا
بدون القيام كما في سجدة التلاوة وليس القيام معتبرا بدون السجود بل لم يشرع بدونه فاذا
سقط الاصل سقط التابع ضرورة ولهذا سقط الركوع عمن سقط منه السجود وان كان قادرا
على الركوع فكان الركوع بمنزلة التابع له فكذا القيام بل اولى لان الركوع اشد تعظيما واظهارا
لذل العبودية من القيام ثم لما جعل تابعا له وسقط بسقوطه فالقيام اولى الا انه لو تكلف
وصلى قايما يجوز لما ذكرنا ولكن لا يستحب لان القيام بدون السجود غير مشروع بخلاف ما اذا
كان قادرا على القيام والركوع والسجود لانه لم يسقط عنه الاصل فكذا التابع واما الحديث
فنحن نقول بموجبه ان العجز شرط لكنه موجود هاهنا نظرا الى الغالب لما ذكرنا ان الغالب هو
العجز في هذه الحالة والقدرة في غاية الندرة والنادر ملحق بالعدم • ثم المريض انما يفارق
الصحيح فيما يعجز عنه فاما ما يقدر عليه فهو كالصحيح لان المفارقة للعذر فيتقدر بقدر العذر
حتى لو صلى قبل وقتها او بغير قراءة او بغير وضوء عمدا او خطا وهو يقدر عليها لم يجزه وان عجز
عنها او ما بغير قراءة لان القراءة ركن فيسقط بالعجز كالقيام الا ترى انها سقطت في حق الامي
وعلى هذا اذا صلى لغير القبلة متعمدا لذلك لم يجزه وان كان ذلك منه خطا اجزاه بان اشتبهت
عليه القبلة وليس بحضرته من يساله فتحرى وصلى ثم تبين انه اخطا كما في حق الصحيح • وان كان
وجه المريض الى غير القبلة وهو لا يجد من يحول وجهه الى القبلة ولا يقدر على ذلك بنفسه يصلي
كذلك لانه ليس في وسعه الا ذلك وهل يعيدها اذا برا روي عن محمد بن مقاتل الرازي انه
يعيدها واما في ظاهر الجواب فلا اعادة عليه لان العجز عن تحصيل الشرايط لا يكون فوق العجز عن
تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فكذا هاهنا اولى ولو كان بجبهته جرح لا يستطيع السجود
على الجبهة لم يجزه الايما وعليه السجود على الانف لان الانف مسجد كالجبهة خصوصا عند الضرورة
على ما مر وهو قادر على السجود عليه فلا يجزيه الايما ولو عجز عن الايما وهو تحريك الراس فلا شي
عليه عندنا وقال زفر يومي بالحاجبين اولا فان عجز فبالعينين فان عجز فبقلبه وقال الحسن
ابن زياد يومي بعينيه وبحاجبيه ولا يومي بقلبه وجه قول زفر ان الصلاة فرض لا تسقط
الا بالعجز فما عجز عنه يسقط وما قدر عليه يلزمه بقدره فاذا قدر بالحاجبين كان الايما بهما اولى
لانهما اقرب الى الارض فان عجز الان يومي بعينيه لانهما من الاعضا الظاهرة وجميع البدن
ذو حظ من هذه العبادة فكذا العينان فان عجز فبالقلب لانه في الجملة ذو حظ من هذه العبادة وهو
وهو النية الا ترى ان النية شرط صحتها فعند العجز ينتقل اليه وجه قول الحسن ان اركان الصلاة
تؤدى بالاعضا الظاهرة فاما الباطن فليس بحظ من اركانها بل هو ذو حظ من الشرط وهو النية
وهي قايمة ايضا عند الايما فلا يؤدي به الاركان والشرط جميعا ولنا ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومي ايما فان لم يستطع
فالله اولى بالعذر اخبر عليه السلام انه معذور عند الله تعالى في هذه الحالة ولو كان عليه الايما
بما ذكر لما كان معذورا ولان الايما ليس بصلاة حقيقة ولهذا لا يجوز التنفل به في حالة الاختيار

ولو كان صلاة لجاز كما لو تنفل قاعدا الا انه اقيم مقام الصلاة بالشرع والشرع ورد بالايما بالراس فلا يقام
غيره مقامه ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم العجز فان مات من ذلك المرض لقي الله تعالى ولا شي عليه
لانه لم يدرك وقت القضا فاما اذا برا وصح فان كان المتروك يوم وليلة او اقل فعليه القضا بالاجماع
وان كان اكثر من ذلك فقال بعض مشايخنا يلزمه القضا ايضا لان ذلك لا يعجزه عن فهم الخطاب
فوجب عليه الصلاة فيواخذ بقضايها بخلاف الاغما لانه يعجزه عن فهم الخطاب فيمنع الوجوب
والصحيح انه لا يلزمه القضا لان الفوايت دخلت في حد التكرار وقد فاتت لا بتضييعه القدرة
بقصده فلو وجب عليه قضاوها لوقع في الحرج وبه تبين ان الحال لا يختلف بين الحلم والجهل لان
معنى الحرج لا يختلف ولهذا سقطت عن الحايض وان لم يكن الحيض يعجزها عن فهم الخطاب وعلى
هذا اذا اغمي عليه يوم وليلة او اقل ثم افاق قضى ما فاته وان كان اكثر من يوم وليلة لا قضا عليه
عندنا استحسانا وقال بشر الاغما ليس بمسقط حتى يلزمه القضا وان طالت مدة الاغما
وقال الشافعي الاغما يسقط اذا استوعب وقت صلاة كاملة ونذكر هذه المسايل في موضع اخر
عند ما يقضي من الصلوات التي فاتت عن وقتها وما لا يقضي منها ان شا الله تعالى ولو شرع في
الصلاة وهو مريض ثم صح وقدر على القيام فان كان شروعه بركوع وسجود بنى في قول ابي حنيفة
وابي يوسف استحسانا وعند محمد يستقبل قياسا بنا على ان عند محمد القايم لا يقتدي بالقاعد
فكذا لا يبني اول صلاته على اخرها في حق نفسه وعندهما يجوز الاقتدا فيجوز البنا والمسالة
تاتي في موضعها وان كان شروعه بالايما يستقبل عند علمايئنا الثلاثة وعند زفر يبني لان من
اصله انه يجوز اقتدا الراكع الساجد بالمومي فيجوز البنا وعندهما لا يجوز الاقتدا فلا يجوز البنا على
ما نذكر واما الصحيح اذا شرع في الصلاة ثم عرض له مرض بنى على صلاته على حسب امكانه قاعدا او
مستلقيا في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة انه اذا صار الى الايما يستقبل لانهما فرضان مختلفان
فعلا فلا يجوز ادا وهما بتحريمة واحدة كالظهر مع العصر والصحيح ظاهر الرواية لان بنا اخر الصلاة
على اول الصلاة بمنزلة صلاة المقتدي على صلاة الامام وثمة يجوز اقتدا المومي بالصحيح
لما نذكر فيجوز البنا هاهنا ولانه لو بنى لصار موديا بعض الصلاة كاملا وبعضها ناقصا ولو
استقبل لادى الكل ناقصا ولا شك ان الاول اولى ولو رفع الى وجه المريض وسادة
او شي يسجد عليه من غير ان يومي لم يجز لان الفرض في حقه الايما ولم يوجد ويكره ان يفعل
هكذا لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلي كذلك فقال
ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم براسك وروي ان عبد الله ابن مسعود
دخل على اخيه فوجده يصلي ويرفع اليه عود فيسجد عليه فنزع ذلك من يد من كان في يده
وقال لا تتخذوا مع الله الهة فان فعل ذلك ينظر ان كان يخفض راسه للركوع ثم للسجود
ثم يلزق بجبينه يجوز لوجود الايما لا للسجود على ذلك فان كانت الوسادة موضوعة
على الارض فكان يسجد عليه جازت صلوته لما روي ان ام سلمة رضي الله عنها كانت تسجد
على مرفقة موضوعة بين يديها لرمد بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكذلك الصحيح اذا كان على الراحلة وهو خارج المصر لعذر وبه عذر مانع من النزول عن الدابة
من خوف العدو او السبع او كان في طين وردغة يصلي الفرض على الدابة قاعدا بالايما من غير ركوع
وسجود لان اعتراض هذه الاعذار عجز عن تحصيل هذه الاركان من القيام والركوع والسجود
فصار كالعجز بسبب المرض ويومي ايما لما روي عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يصلي على راحلته ويجعل السجود اخفض من الركوع لما ذكرنا ولا تجوز الصلاة على الدابة
بجماعة سوا تقدمهم الامام او توسطهم في ظاهر الرواية وروي عن محمد انه قال استحسن ان يجوز

الفرج

اقتداؤهم بالامام اذا كان دوابهم بالقرب من دابة الامام على وجه لا يكون بينهم وبين الامام فرجة
الا بقدر الصف بالقياس على الصلوة على الارض والصحيح جواب ظاهر الرواية لان اتحاد المكان من شرايط
جواز الاقتدا لتثبت اتحاد الصلاتين تقديرا بواسطة اتحاد المكان وهذا ممكن على الارض لان المسجد
كمكان واحد شرعا وهو في الصحرا يجعل التي بين الصفوف مكان الصلاة لانها هي تشغل بالركوع
والسجود فكان المكان متحدا ولا يمكن على الدابة لانهم يصلون عليها بالايما من غير ركوع وسجود فلم تكن
الفرج التي بين الصفوف والدواب مكان الصلاة فلا يثبت اتحاد المكان تقديرا ففات شرط صحة
الاقتدا فلم يصح ولكن تجوز صلاة الامام لانه منفرد حتى لو كانا على دابة واحدة في محمل واحد او شقي
محمل كل واحد منهما في شق فاقتدى احدهما بالاخر يجوز لاتحاد المكان وتجوز الصلاة على اية دابة
سوا كان ماكول اللحم او غير ماكول اللحم لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم على حماره وبعيره
ولو كان على سرجه قذر جازت صلوته كذا ذكر في الاصل وعن ابي حفص البخاري ومحمد بن مقاتل
الرازي انه اذا كانت النجاسة في موضع الجلوس او في موضع الركابين اكثر من قدر الدرهم لا يجوز
اعتبارا بالصلاة على الارض واولى القدر المذكور في الاصل بالعرف وعند عامة مشايخنا يجوز
كما ذكر محمد رحمه الله وهو قوله والدابة اشد من ذلك وانه يحتمل معنيين احدهما ان ما في باطنها من
النجاسات اكثر من هذا ثم لم يمنع الجواز والثاني انه لما سقط اعتبار الاركان بالصلاة عليها من القيام
والركوع والسجود مع ان الاركان اقوى من الشرايط فلان يسقط شرط طهارة المكان اولى انما يشترط
لادا الاركان عليه وهو لا يودي على موضع سرجه وركابيه هاهنا شرط يشترط طهارتهما انما
يوجد منه الايما وهو اشارة في الهوي فلا يشترط له طهارة موضع السرج والركابين • وتجوز
الصلاة على الدابة لخوف العدو كيف ما كانت الدابة واقفة او سايرة لانه يحتاج الى السير فاما
العذر بالطين والردغة فلا يجوز اذا كانت الدابة سايرة لان السير مناف للصلاة في الاصل فلا يسقط
اعتباره الا لضرورة ولم يوجد ولو استطاع النزول ولم يقدر على السجود ينزل ويصلي قاعدا
بالايما لان السقوط بقدر الضرورة والله الموفق وعلى هذا تخرج الصلاة في السفينة اذا صلى
فيها قاعدا بركوع او سجود انه يجوز اذا كان عاجزا عن القيام والسفينة جارية ولو قام يدور
راسه وجملة الكلام في الصلاة في السفينة لا تخلوا اما ان كانت واقفة او سايرة فان كانت
واقفة في الما او كانت مستقرة على الارض جازت الصلاة فيها وان امكنه الخروج منها لانها اذا استقرت
كان حكمها حكم الارض ولا يجوز الا قايما بركوع وسجود متوجها الى القبلة لانه قادر على تحصيل
الاركان والشروط والشرايط وان كانت مربوطة غير مستقرة على الارض فان امكنه الخروج منها لا تجوز
الصلاة فيها قاعدا لانها اذا لم تكن مستقرة على الارض فهي بمنزلة الدابة ولا يجوز ادا الفرض على
الدابة مع امكان النزول كذا هذا فان امكنه الخروج الى الشط يستحب له الخروج لانه يخاف دوار
الراس في السفينة فيحتاج الى القعود وهو امن عن الدوران في الشط فان لم يخرج صلى فيها قايما
بركوع وسجود اجزاه لما روي عن ابن سيرين رحمه الله قال صلى بنا انس رضي الله عنه في السفينة
ولو شينا لخرجنا الى الجد ولان السفينة بمنزلة الارض لان سيرها غير مضاف اليه فلا يكون منافيا
للصلاة بخلاف الدابة فان سيرها مضاف اليه واذا دارت السفينة وهو يصلي
يتوجه الى القبلة حيث دارت لانه قادر على تحصيل هذا الشرط من غير تعذر فيجب عليه
تحصيله بخلاف الدابة فان هناك لا امكان فاما اذا صلى فيها قاعدا بركوع وسجود فان كان
عاجزا عن القيام بان كان يعلم انه يدور راسه لو قام وعن الخروج الى الشط ايضا يجزيه
بالاتفاق لان اركان الصلاة تسقط بركن العجز • وان كان قادرا على القعود بركوع وسجود
وصلى بالايما لا يجزيه بالاتفاق لانه لا عذر فاما اذا كان قادرا على القيام او على الخروج

في الاصل لتعليل صح

الى الشط

الى الشط فصلى قاعدا بركوع وسجود اجزاه في قول ابي حنيفة وقد اسا وعند ابي يوسف ومحمد لا
يجزيه واحتجا بقول النبي صلى الله عليه وسلم فان لم تستطع فقاعدا وهذا مستطيع للقيام وروي
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث جعفر بن ابي طالب الى الحبشة امره ان يصلي في السفينة قايما
الا ان يخاف الغرق ولان القيام ركن في الصلاة فلا يسقط الا بعذر ولم يوجد ولابي حنيفة
ما روينا من حديث انس رضي الله تعالى عنه وذكر الحسن بن زياد في كتابه باسناده عن سويد بن
غفلة انه قال سالت ابا بكر وعمر رضي الله عنهما عن الصلاة في السفينة فقالا ان كانت جارية
فصل قاعدا وان كانت راسية فصل قايما من غير فصل بين ما اذا قدر على القيام او لا ولان سير
السفينة سبب لدوران الراس غالبا والسبب يقام مقام المسبب اذا كان في الوقوف على المسبب
حرج او كان المسبب بحال يكون عدمه مع عدم السبب في غاية الندرة فيلحق النادر بالعدم
ولهذا اقام ابو حنيفة رحمه الله المباشرة الفاحشة مقام خروج المذي لما ان عدم الخروج عندها
نادر ولا عبرة بالنادر وهاهنا عدم دوران الراس في غاية الندرة فسقط اعتباره وصار كالراكب
على الدابة صلى وهي تسير انه يسقط القيام عليها لتعذر القيام عليها غالبا كذا هذا والحديث محمول على
الندب دون الوجوب فان صلوا في السفينة بجماعة جازت صلوتهم ولو اقتدى به رجل في سفينة
اخرى فان كانت السفينتان مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشي واحد كذا هذا وان كانتا
منفصلتين لم يجز لان تخلل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتدا وان كان الامام في سفينة
والمقتدون على الجد والسفينة واقفة فان كان بينهم وبينه طريق او مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداؤهم
به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتدا لما بينا في موضعه ومن وقف على سطح السفينة
فاقتدى بالامام في السفينة صح اقتداؤه الا ان يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتدا
الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا هاهنا
ومنها القراة عند عامة العلما لوجود الركن وعلامته وما بينا وقال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القران والمراد منه في حال الصلاة والكلام في القراة في الاصل يقع في ثلاث مواضع احدها
في بيان فرضية القراة وفضل القراة • والثاني في بيان محل القراة المفروضة • والثالث في بيان
قدر القراة • اما الاول فالقراة فرض في الصلاة عند عامة العلما وعند ابي بكر الاصم وسفيان
ابن عيينة ليست بفرض على ان الصلاة عندهما اسم للافعال لا للاذكار حتى قالا لا يشرع
في الصلاة من غير تكبير وجه قولهما ان قوله تعالى اقيموا الصلاة مجمل بينه النبي صلى الله عليه وسلم
بفعله ثم قال صلوا كما رايتموني اصلي والمرئي الافعال دون الاقوال فكانت الصلاة اسما للافعال
ولهذا تسقط الصلاة عن العاجز عن الافعال وان كان قادرا على الاذكار ولو كان على القلب لا
يسقط وهو الاخرس ولنا قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران ومطلق الامر للوجوب وقول النبي
صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراة واما فعل النبي صلى الله عليه وسلم فقوله صلوا كما رايتموني اصلي فنقول
لم قلتم انهم لم يتناولوا الاقوال فان من جوز من اهل الحق رؤية الافعال جوز رؤية الاقوال
فما لكل موجود جايز الرؤية يعرف ذلك في مسايل الكلام على انا نجمع بين الدلايل فنثبت فرضية
الاقوال بما ذكرنا وفرضية الافعال بهذا الحديث وسقوط الصلاة عن العاجز عن الافعال
لكون الافعال اكثر من الاقوال فمن عجز عنها فقد عجز عن الاكثر وللاكثر حكم الكل وكذا القراة
فرض في الصلوات كلها عند عامة العلما وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس
انه قال لا قراة في صلاة الظهر والعصر لظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجما
اي ليس فيها قراءة والاعجم اسم لمن لا ينطق ولنا ما تلونا من الكتاب وروينا من السنة وفي الباب
نص خاص وهو ما روي عن جابر بن عبد الله وابي قتادة الانصاريين ان النبي صلى الله عليه وسلم

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرا في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الاولتين بفاتحة
الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب لا غير ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما فقد
رجوعه عنه فانه روي ان رجلا سأله فقال اقرا خلف امامي فقال اما في صلاة الظهر والعصر فنعم
واما الحديث فقد قال الحسن البصري معناه لا يسمع فيه قراة ونحن نقول به وهذا اذا كان اماما
او منفردا فاما المقتدي فلا قراة عليه عندنا وعند الشافعي رحمه الله يقرا بفاتحة الكتاب في كل صلاة
يخافت فيها بالقراة قولا واحدا وله في الصلاة التي يجهر فيها بالقراة قولان واحتج بما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال لا صلاة الا بقراة ولا شك ان لكل واحد صلاة على حدة ولان القراة ركن في الصلاة
فلا تسقط بالاقتدا كسائر الاركان ولنا قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم
ترحمون امر بالاستماع والانصات والاستماع ان لم يكن ممكنا عند المخافتة بالقراة فالانصات ممكن
فيجب بظاهر النص وعن ابي بن كعب رضي الله عنه انه لما نزلت هذه الاية تركوا القراة خلف الامام وامامهم
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يامرهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث مشهور انما
جعل الامام ليوتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرا فانصتوا الحديث امر بالسكوت عند
قراة الامام واما الحديث فعندنا لا صلاة بدون قراة اصلا وصلاة المقتدي ليست صلاة بدون
قراة اصلا بل هي صلاة بقراة وهي قراة الامام على ان قراة الامام قراة للمقتدي قال النبي صلى الله عليه وسلم
من كان له امام فقراة الامام له قراة • ثم المفروض هو اصل القراة عندنا من غير تعيين فاما قراة الفاتحة
والسورة عينا في الاولتين فليست بفريضة ولكنها واجبة على ما نذكر في بيان واجبات هذه الصلوات
ان شا الله تعالى واما بيان محل القراة المفروضة فمحلها الركعتان الاوليان عينا في الصلاة الرباعية
هو الصحيح من مذهب اصحابنا وقال بعضهم محلها منها ركعتان غير عين واليه ذهب القدوري واشار في
الاصل الى القول الاول فانه قال اذا ترك القراة في الاولتين يقضيها في الاخريين فقد جعل القراة
في الاخريين قضا عن الاولتين فدل ان محلها الاوليان عينا وقال الحسن البصري المفروض هو القراة
في ركعة واحدة وقال مالك في ثلاث ركعات وقال الشافعي في كل ركعة احتج الحسن بقوله تعالى فاقروا
ما تيسر من القران والامر بالفعل لا يقتضي التكرار فاذا قرا في ركعة واحدة فقد امتثل امر الشرع وقال
النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراة اثبت الصلاة بقراة وقد وجدت في ركعة فثبتت الصلاة
ضرورة وبهذا يحتج الشافعي الا انه يقول اسم الصلاة ينطلق على كل ركعة فلا يكون ولان القراة ركن
من اركان الصلاة لمن الركوع والسجود فرض في كل ركعة فكذا القراة وبهذا يحتج مالك الا انه يقول
القراة في الاكثر اقيم مقام القراة في الكل تيسيرا ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم فان عمر رضي الله عنه ترك
القراة في المغرب في احدى الاولتين فقضاها في الاخيرة وجهر وعثمان رضي الله عنه ترك القراة في الاولتين
من صلاة العشا فقراها في الاخريين وجهر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهما كانا يقولان ان المصلي
بالخيار في الاخريين ان شا قرا وان شا سكت وان شا سبح وسال رجل عايشة رضي الله عنها عن قراة الفاتحة
في الاخريين فقالت ليكن على جهة الثنا ولم يرو عن غيرهم خلاف ذلك فيكون اجماعا ولان القراة
في الاخريين ذكر يخافت بها على كل حال فلا يكون فرضا كثنا الافتتاح وهذا لان مبنى الاركان على التشهير
والظهور ولو كانت القراة في الاخريين ركنا لما خالفت الاخريان الاوليين في الصفة كسائر الاركان
واما الاية فنحن عرفنا فرضية القراة في الركعة الثانية بهذه الاية بل باجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرنا
او انا عرفنا فرضيتها بنص الامر بل بدلالة الامر لان الركعة الثانية تكرار للاولى والتكرار في الافعال
اعادة مثل الاول فيقتضي اعادة القراة بخلاف الشفع الثاني لانه ليس بتكرار للشفع الاول بل هو
زيادة عليه قالت عايشة رضي الله عنها الصلاة في الاصل ركعتان زيدت في الحضر واقرت في السفر والزيادة
على الشي لا يقتضي ان يكون مثله ولهذا اختلف الشفعان في وصف القراة من حيث الجهر والاخفا وفي

والثاني صح

قدرها

قدرها وهو قراة السورة فلم يصح الاستدلال على انه في الكتاب والسنة بيان فرضية القراة وليس فيها
بيان قدر القراة المفروضة وقد خرج فعل الصحابة رضي الله عنهم على مقدار فيجعل بيانا لمجمل الكتاب والسنة
بخلاف التطوع لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة على ان فساد الشفع الثاني لا يوجب فساد الشفع
الاول بخلاف الفرض والله اعلم • واما في الاخريين فالافضل ان يقرا فيهما بفاتحة الكتاب ولو سبح في كل
ركعة ثلاث تسبيحات مكان فاتحة الكتاب او سكت اجزاته صلوته ولا يكون مسيئا ان
كان عامدا ولا سهو عليه ان كان ناسيا كذا روى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه مخير بين قراة الفاتحة
والتسبيح والسكوت وهذا جواب ظاهر الرواية وهو قول ابي يوسف ومحمد وروى الحسن عن ابي
حنيفة انه في غير رواية الاصول انه ان ترك الفاتحة عامدا كان مسيئا وان تركها ناسيا
فعليه سجدتا السهو والصحيح جواب ظاهر الرواية لما روينا عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما كانا
يقولان المصلي بالخيار في الاخريين ان شا قرا وان شا سكت وان شا سبح وهذا باب لا يدرك بالقياس
فالمروي عنهما كالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم • واما بيان قدر القراة فالكلام فيه
يقع في ثلاث مواضع • احدها في بيان القدر المفروض الذي يتعلق به اصل الجواز • والثاني
في بيان القدر الذي يخرج به عن حد الكراهة والثالث في بيان القدر المستحب • اما
الكلام فيما يستحب من القراة وما يكره فنذكره في موضعين وههنا نذكر القدر الذي يتعلق
به اصل الجواز وعن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات في ظاهر الرواية قدر ادنى المفروض بالاية
التامة طويلة كانت او قصيرة كقوله تعالى مدهامتان وكقوله ثم نظر وقوله ثم عبس وبسر وفي
رواية الفرض غير مقدر بل هو على ادنى ما يتناوله الاسم سوا كانت اية او ما دونها بعد ان قراها
على قصد القران وفي رواية قدر المفروض باية طويلة كاية الكرسي واية الدين او ثلاث ايات
قصار وبه اخذ ابو يوسف ومحمد واصله قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران فهما يعتبران العرف
ويقولان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف وادنى ما يسمى المرء به قاريا في العرف ان يقرا اية
طويلة او ثلاث ايات قصار وابو حنيفة يحتج بالاية من وجهين احدهما انه امر بمطلق القراة
وقراة اية قصيرة قراة والثاني انه امر بقراة ما تيسر وعسى لا يتيسر الا هذا القدر وما قاله
ابو حنيفة اقيس لان القراة ماخوذ من القرا اي الجمع سمي بذلك لانه يجمع السور فيضم بعضها
الى بعض ويقال قرات الشي قرانا اي جمعته فكل شي جمعته فقد قراته وقد حصل معنى الجمع
بهذا القدر لاجتماع حروف الكلمة عند التكلم وكذا العرف ثابت فان الاية التامة ادنى
ما ينطلق عليه اسم القران في العرف فاما ما دون الاية فقد يقرا لا على سبيل القران فيقال بسم الله
او الحمد لله او سبحان فلذلك قدرنا بالاية انه لا عبرة للتسمية قاريا في العرف لان هذا امر بينه
وبين الله تعالى فلا يعتبر فيه عرف الناس قد قرر القدوري الرواية الاخرى وهي ان المفروض
غير مقدر وقال المفروض مطلق القراة من غير تقدير ولهذا يحرم ما دون الاية على الجنب والحايض
الا انه قد يقرا لا على قصد القران في الجملة الا ترى ان التسمية قد تذكر لافتتاح الاعمال
لا لقصد القران وهي اية تامة وكلامنا فيما اذا قرا على قصد القران فيجب ان يتعلق به الجواز ولا
يعتبر فيه العرف لما بينا • ثم الجواز كما يثبت بالقراة بالعربية يثبت بالفارسية عند ابي حنيفة
رحمه الله سوا كان يحسن العربية او لا وقال ابو يوسف ومحمد ان كان يحسن لا يجوز وان كان
لا يحسن يجوز وقال الشافعي لا يجوز احسن او لم يحسن العربية يسبح ويهلل عنده ولا يقرا
بالفارسية واصله قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران امر بقراة القران في الصلاة فهم
قالوا ان القران هو المنزل بلغة العرب وقال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فلا يكون الفارسي
عربيا قرانا فلا يخرج به عن عهدة الامر لان القران معجز والاعجاز من حيث اللفظ يزول بزوال

النظم العربي فلا يكون الفارسي قرانا لانعدام الاعجاز ولهذا لا يحرم قراءته على الجنب والحايض الا انه اذا لم
يحسن العربية فقد عجز عن مراعاة لفظه فيجب عليه مراعاة معناه ليكون التكليف بحسب الامكان وعند
الشافعي ليس بقران فلا يومر بقرانه وابو حنيفة رحمه الله يقول ان الواجب في الصلاة قراءة القران
من حيث هو لفظ دال على كلام الله تعالى الذي هو صفة قايمة به لما يتضمن من العبر والمواعظ والترغيب
والترهيب والثنا والتعظيم لا من حيث هو لفظ عربي ومعنى الدلالة عليه لا يختلف بين لفظ ولفظ قال تعالى
وانه لفي زبر الاولين وقال تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ومعلوم انه ما كان في كتبهم
بهذا اللفظ بل بهذا المعنى واما قولهم ان القران هو المنزل بلغة العرب فالجواب عنه من وجهين
احدهما ان كون القران عربيا لا ينفي كون غيرها قرانا وليس في الاية نفيا وهذا لان العربية سميت
قرانا لكونها دليلا على ما هو القران وهي الصفة التي هي حقيقة الكلام ولهذا قلنا ان القران غير مخلوق على ارادة
تلك الصفة دون العبارات العربية ومعنى الدلالة توجد في الفارسية فجاز تسميتها قرانا دل عليه قوله
تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا اخبر انه لو عبر بلسان العجم كان قرانا والثاني انه كان لا يسمى غير العربية
قرانا لكن قراءة العربية ما وجبت لانها تسمى قرانا بل لكونها دليلا على كلام الله تعالى الذي هو صفة قايمة
به بدليل انه لو قرا عربية لا يتادى بها كلام الله تعالى تفسد صلاته فضلا من ان تكون واجبة ومعنى الدلالة
لا يختلف فلا يختلف المتعلق به والدليل عليه ان عندهما تفترض القراءة بالفارسية على غير القادر على
العربية وعندهما غير مستقيم لان الوجوب متعلق بالقران وانه قران عندهما باعتبار اللفظ دون
المعنى فاذا زال اللفظ لم يكن المعنى قرانا فلا معنى للايجاب ومع ذلك وجب فدل ان الصحيح ما ذهب
اليه ابو حنيفة رحمه الله ولان غير العربية اذا لم يكن قرانا لم يكن من كلام الله تعالى فصار من كلام الناس
وهو مفسد للصلاة والقول بتعلق الوجوب بما هو مفسد غير سديد واما قولهم ان الاعجاز من حيث
اللفظ لا يحصل بالفارسية فنعم ولكن قراءة ما هو معجز النظم عنده ليس بشرط لان التكليف ورد بمطلق
القراءة لا بقراءة ما هو معجز ولهذا يجوز قراءة اية قصيرة وان لم تكن معجزة ما لم تبلغ ثلاث ايات وفصل
الجنب والحايض ممنوع • ولو قرا شيا من التوراة والانجيل والزبور في الصلاة ان تيقن
انه غير محرف يجوز عند ابي حنيفة لما قلنا وان لم يتيقن لا يجوز لان الله تعالى اخبر عن تحريفهم
بقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه فيحتمل ان المقرو محرف فيكون من كلام الناس فلا يحكم
بالجواز بالشك والاحتمال وعلى هذا الخلاف اذا تشهد بالفارسية او خطب يوم الجمعة بالفارسية
او امن بالفارسية او سمى عند الذبح بالفارسية او لبى عند الاحرام بالفارسية او باي لسان كان يجوز بالاجماع
ولو اذن بالفارسية قيل انه على هذا الخلاف وقيل لا يجوز بالاتفاق لانه لا يقع به الاعلام حتى لو وقع الاعلام
يجوز • ومنها القعدة الاخيرة مقدار التشهد عند عامة العلما وقال مالك انها سنة وجه قوله
ان اسم الصلاة لا يتوقف عليها الا ترى ان من حلف لا يصلي فقام وركع وسجد حنث وان لم يقعد ولنا
ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للاعرابي الذي علمه الصلاة اذا رفعت راسك
من اخر السجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلوتك علق تمام الصلاة بالقعدة الاخيرة
واراد به تمام الفرايض اذ لم يبق اصل بعد فدل انه لا تمام قبلها اذ المعلق بالشرط عدم قبل وجود
الشرط وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قام الى الخامسة فسبح به فرجع فلو لم يكن فرضا لما رجع كما في
القعدة الاولى ولان حد الركن موجود فيها وهو ما ذكرنا وانما يتوقف عليها اسم الصلاة لانها ليست
من الاركان الاصلية التي تتركب منها الصلاة على ما ذكرنا في اول الكتاب لانها ليست من فرايض
الصلاة ثم القدر المفروض من القعدة الاخيرة هو قدر التشهد حتى لو انصرف قبل ان يجلس هذا
القدر فسدت لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا
رفع الامام راسه من السجدة الاخيرة وقعد قدر التشهد ثم احدث فقد تمت صلوته على تمام

الصلاة بالقعود قدر التشهد دل انه مقدر به والله اعلم ومنها الانتقال من ركن الى ركن لانه وسيلة
الى الركن فكان في معنى الركن الا ان الاربعة الاولى من الاركان الاصلية دون الاثنين الباقيين
وقال بعضهم القعدة من الاركان الاصلية ايضا واليه مال عصام ابن يوسف ووجهه انها فرض
تنعدم الصلاة بانعدامها كسائر الاركان والصحيح انها ليست بركن اصلي لان اسم الصلاة ينطلق
على المركب من الاركان الاربعة بدون القعود ولهذا يتوجه النهي عن الصلاة من غير تقدير القعدة كالنهي
عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ولهذا لو حلف لا يصلي فقيد الركعة بالسجدة يحنث وان
لم يوجد القعدة ولو اتى بما دون الركعة لا يحنث ولان القعدة بنفسها غير صالحة للخدمة لانها من باب
الاستراحة بخلاف ساير الاركان فيمكن الخلل في كونها ركنا اصليا فلم تكن هي من الاركان الاصلية للصلاة
وان كانت من فروضها حتى لا تجوز الصلاة بدونها ويشترط لها ما يشترط لساير الاركان فاما
التحريمة فليست بركن عند المحققين من اصحابنا بل هي شرط وعند الشافعي ركن وهو قول بعض
اصحابنا واليه مال عصام بن يوسف وعلى هذا الخلاف الاحرام في باب الحج انه شرط عندنا وعنده
ركن وثمرة الخلاف ان عندنا يجوز بنا النفل على الفرض بان يحرم للفرض وفرغ منه ثم شرع في
النفل قبل التسليم من غير تحريمة جديدة وعنده لا يجوز ووجه البنا على هذا الاصل ان التحريمة
لما كانت شرطا جاز ان يتادى النفل بتحريمة الفرض كما يتادى بطهارة وقعت للفرض وعنده لما كانت
ركنا وقد انقضى الفرض باركانه فتنقضي التحريمة ايضا وجه قول الشافعي ان حد الركن موجود
فيها وهو ما ذكرنا وقد وجدت علامة الاركان فيها ايضا لانها لا تدوم بل تنقضي والدليل انه
يشترط لصحتها ما يشترط لساير الاركان بخلاف الشروط ولنا قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى
عطف الصلاة على الذكر الذي هو التحريمة بحرف التعقيب ان توجد الصلاة عقيب ذكر اسم الله
تعالى ولو كانت التحريمة ركنا لكانت الصلاة موجودة عند الركن لاستحالة انعدام الشي في حال
وجود ركنه وهذا خلاف النص والثاني ان العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف
عليه ولو كانت التحريمة ركنا لا تتحقق المغايرة وكذا الموجود فيها حد الشرط لا حد الركن وانه تعتبر
الصلاة بها ولا ينطلق اسم الصلاة عليها مع ساير الشروط فكانت ركنا شرطا وكذا علامة الشروط
موجودة فانها باقية ببقاء حكمها وهو وجوب الانزجار عن محظورات الصلاة على ان العلامة اذا
خالفت الحد لا يبطل به الحد بل يظهر ان العلامة كاذبة واما قوله يشترط لها ما يشترط لساير
الاركان فممنوع انه يشترط ذلك لها بل للقيام المتصل بها والقيام ركن حتى ان الاحرام في الحج لما لم
يكن متصلا بالركن جوزنا تقديمه على الوقت

فصل

واما شرايط الاركان فجملة الكلام في
الشرايط انها نوعان • نوع يعم المنفرد والمقتدي جميعا وهو شرايط اركان الشرايط • ونوع
يخص المقتدي وهو شرايط جواز الاقتدا بالامام في شرايطه • اما شرايط اركان الصلاة
فمنها الطهارة بنوعيها الحقيقية والحكمية والطهارة الحقيقية هي طهارة الثوب والبدن ومكان الصلاة
عن النجاسة الحقيقية والطهارة الحكمية هي طهارة اعضا الوضو عن الحدث وطهارة جميع الاعضا
الظاهرة عن الجنابة لقوله تعالى وثيابك فطهر فاذا وجب تطهير الثوب فتطهير البدن اولى وقوله
تعالى ان طهرا بيتي للطايفين ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في المزبلة والمجزرة والمقبرة
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الى قوله تعالى ليطهركم
وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور وقوله لا صلاة الا بطهارة وقوله مفتاح
الصلاة الطهور وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة
جنابة الا فبلوا الشعر وانقوا البشر والانقا هو التطهير فدلت النصوص على ان الطهارة
الحقيقية والحكمية شرط جواز الصلاة والمعقول كذا يقتضي من وجوه احدها ان الصلاة

خدمة الرب وتعظيمه جل جلاله وخدمة الرب وتعظيمه بكل الممكن فرض ومعلوم ان القيام بين يدي
الله تعالى ببدن طاهر وثوب طاهر على مكان طاهر ابلغ من التعظيم وابلغ كل في الخدمة من القيام ببدن
نجس وثوب نجس على مكان نجس كما في خدمة الملوك في الشاهد وكذلك الحدث والجنابة وان لم تكن
نجاسة مرئية فهي نجاسة معنوية توجب استقذارا ما حل به الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما
اراد ان يصافح حذيفة رضي الله عنه امتنع وقال اني جنب يا رسول الله فكان قيامه مخلا بالتعظيم
على انه ان لم يكن على اعضاء الوضوء نجاسة راسا فانها لا تخلوا عن الدرن والوسخ لانها اعضاء بادية عادة
فيتصل بها الوسخ والدرن فيجب غسلها تطهيرا لها من الوسخ والدرن ليتحقق الزينة والنظافة فيكون
اقرب الى التعظيم واكمل في الخدمة كمن اراد ان يقوم بين يدي الملوك في الخدمة في الشاهد انه يتكلف
للتنظيف والتزين ويلبس احسن ثيابه تعظيما للملك ولهذا كان الافضل للرجل ان يصلي في احسن ثيابه
وانظفها التي اعدها لزيارة العظماء ولمحافل الناس وكانت الصلاة متعمما افضل من الصلاة مكشوف الراس
لما ان ذلك ابلغ في الاحترام والثاني امر بغسل هذه الاعضاء الظاهرة في الحدث والجنابة بذكر التطهير
الباطن من الغش والحسد والكبر وسوء الظن بالمسلمين ونحو ذلك من اسباب المآثم لا لازالة
الحدث تطهيرا لان قيام الحدث لا ينافي الخدمة في الجملة الا ترى انه يجوز اداء الصلاة والزكاة مع قيام
الحدث والجنابة واقرب من ذلك الايمان بالله تعالى الذي هو راس العبادات وهذا لان الحدث ليس
بمعصية ولا سبب مأثم وما ذكرنا من المعاني التي في باطنه اسباب المأثم فامر بغسل هذه الاعضاء الظاهرة
دلالة وتنبيها له على تطهير الباطن في هذه الامور وتطهير النفس عنها واجب بالسمع والعقل والثالث
انه وجب غسل هذه الاعضاء شكرا للنعمة ورا النعمة التي وجبت لها الصلاة وهي ان هذه الاعضاء وسيلة
الى استيفاء نعم عظيمة بل بها ينال جل نعم الله تعالى كاليد بها يتناول ويقبض ما يحتاج اليه والرجل بها يمشي
الى مقاصده والوجه والراس محل الحواس ومجمعها التي بها يعرف عظيم نعم الله تعالى من العين والانف والفم
والاذن التي بها البصر والشم والذوق والسمع التي يكون بها التلذذ والتشهي والوصول الى جميع النعم
فامر بغسل هذه الاعضاء شكرا لما يتوصل بها الى هذه النعم والرابع يغسل هذه الاعضاء تكفيرا لما ارتكب
بهذه الاعضاء من الاجرام اذ بها يرتكب جل المآثم والمشي الى الحرام والنظر الى الحرام واكل الحرام وسماع
الحرام من اللغو والكذب فامر بغسلها تكفيرا لهذه الذنوب وقد وردت الاخبار بكون الوضوء تكفيرا
للمآثم فكانت مؤيدة لما قلنا والله الموفق ● ومنها ستر العورة لقوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم
عند كل مسجد قيل في التاويل الزينة ما يواري العورة والمسجد الصلاة فقد امر بمواراة العورة
في الصلاة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة للحائض الا بخمار كنى بالحائض عن البالغة لان الحيض
دليل البلوغ فذكر الحيض واراد به البلوغ لملازمة بينهما وعليه اجماع الامة واذا كان الستر فرضا
كان الانكشاف مانع جواز الصلاة ضرورة ● والكلام في بيان ما يكون عورة وما لا يكون موضعه
كتاب الاستحسان وانما الحاجة هنا الى بيان المقدار الذي يمنع جواز الصلاة فنقول الانكشاف
لما لا يمنع الجواز لما فيه من الضرورة لان الثياب لا تخلوا من قليل خرق عادة والكثير يمنع لعدم
الضرورة واختلف في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقدره ابو حنيفة ومحمد الكثير بالربع فقالا
الربع وما فوقه كثير وما دون الربع قليل وابو يوسف جعل الاكثر من النصف كثيرا وما دون النصف
قليلا واختلف الرواية عنه في النصف فجعله في حكم القليل في الجامع الصغير وفي حكم الكثير في الاصل
وجه قول ابي يوسف ان القليل والكثير في المتقابلات فانما يظهر بالمقابلة فما كان مقابله اقل
منه فهو كثير وما كان مقابله اكثر منه فهو قليل ولهما ان الشرع اقام الربع مقام الكل في كثير من المواضع
كما في حلق الربع في حق المحرم ومسح ربع الراس كذا هاهنا اذ الموضع موضع الاحتياط واما قوله ان
القليل والكثير من اسماء المقابلة فانما يعرف ذلك بمقابله فنقول الشرع قد جعل الربع كثيرا في نفسه

من غير مقابلة في بعض المواضع على ما بينا فيلزم الاخذ به في موضع الاحتياط ثم كثير الانكشاف
يستوي فيه العضو الواحد والاعضاء المتفرقة حتى لو انكشف من اعضاء متفرقة ما لو جمع لكان كثيرا
يمنع جواز الصلاة ويستوي فيه العورة الغليظة والخفيفة ومن الناس من قدر العورة الغليظة
بالدرهم تغليظا لامرها وهذا غير سديد لان العورة الغليظة كلها لا تزيد على الدرهم فتقديرها بالدرهم
يكون تخفيفا لامرها لا تغليظا له فينعكس القضية وذكر محمد في الزيادات ما يدل على ان حكم الغليظة
والخفيفة واحد فانه قال في امراة صلت فانكشف شيء من شعرها وشيء من ظهرها وشيء من فرجها وشيء من
فخذها انه ان كان بحال لو جمع بلغ الربع منع اداء الصلاة وان لم يبلغ لا يمنع فقد جمع بين العورة الغليظة
واعتبر فيها الربع فثبت ان حكمها لا يختلف وان الخلاف فيهما واحد وهذا في حالة القدرة اما في حالة
العجز فالانكشاف لا يمنع جواز الصلاة بان حضرته وهو عريان لا يجد ثوبا للضرورة ولو كان
معه ثوب نجس فلا يخلوا اما ان كان الربع منه طاهرا فاما ان كان كله نجسا فان كان ربعه طاهرا
لم يجز ان يصلي عريانا بل يجب عليه ان يصلي في ذلك الثوب لان الربع فما فوقه في حكم الكل
كما في مسح الراس وحلق المحرم ربع الراس كما يقال رايت فلانا وان عاينه من احدى جهاته الاربع
فجعل كان الثوب كله طاهر وان كان نجسا او الطاهر منه اقل من الربع فهو بالخيار في قول ابي حنيفة
وابي يوسف ان شاء صلى عريانا وان شاء صلى مع الثوب لكن الصلاة في الثوب افضل وقال محمد لا
يجزيه الا مع الثوب وجه قوله ان ترك استعمال النجاسة فرض وستر العورة فرض الا ان
ستر العورة اهمهما واكدهما لانه فرض في الاحوال اجمع وفرضية ترك استعمال النجاسة
مقصور على حالة الصلاة فيصار الى الاهم فيستر العورة ولا تجوز الصلاة بدونه ويتحمل استعمال
النجاسة ولانه لو صلى عريانا كان تاركا للفرايض منها ستر العورة ومنها القيام والركوع والسجود ولو
صلى في الثوب النجس كان تاركا فرضا واحدا وهو ترك استعمال النجاسة فقط فكان هذا الجانب
اهون وقد قالت عايشة رضي الله عنها ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين شيين
الا اختار اهونهما فمن ابتلي ببليتين فعليه ان يختار اهونهما ولهما ان الجانبين في الفرضية
في حق الصلاة على السواء الا ترى انه كما لا تجوز الصلاة حالة الاختيار عريانا لا تجوز مع الثوب المملو
المملو نجاسة ولا يمكن اقامة احد الفرضين في هذه الحالة الا بترك الاخر فسقطت فرضيتهما في
حق الصلاة فيجزيه بتحريه كيف ما كان فعل الا ان الصلاة في الثوب افضل لما ذكر محمد رحمه
الله تعالى ومنها استقبال القبلة لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امري حتى يضع الطهور مواضعه
ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر وعليه اجماع الامة والاصل ان استقبال القبلة للصلوة
شرط زايد لا يعقل معناه بدليل انه لا يجب الاستقبال فيما هو راس العبادات وهو الايمان
وكذا في عامة العبادات من الزكوة والصوم والحج وانما عرف شرطا في باب الصلاة شرعا فيجب
اعتباره بقدر ما ورد الشرع وفيما وراه يرد الى اصل القياس ثم جملة الكلام في هذا الشرط
ان المصلي لا يخلوا اما ان كان قادرا على الاستقبال او كان عاجزا عنه فان كان قادرا يجب
عليه التوجه الى القبلة ان كان في حال مشاهدة الكعبة فالى عينها اي جهة كانت من جهات
الكعبة حتى لو كان منحرفا غير متوجه لا الى شيء منها لم يجز لقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وفي وسعه تولية الوجه الى عينها
فيجب ذلك وان كان نائيا عن الكعبة غايبا عنها يجب عليه التوجه الى جهتها وهي المحاريب
المنصوبة بالامارات الدالة عليها لا الى عينها وتعتبر الجهة الى دون العين كذا ذكر
الكرخي والرازي وهو قول عامة مشايخنا بما وراء النهر وقال بعضهم المفروض اصابة

عين الكعبة بالاجتهاد والتحري وهو قول ابي عبد الله البصري وجه قول هؤلا قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره من غير فصل بين حال المشاهدة والغيبة
ولان لزوم الاستقبال لحرمة البقعة وهذا المعنى في العين لا في الجهة ولان قبلته لو كان جهة التحري
لكان ينبغي انه اذا اجتهد فاخطا تلزمه الاعادة لظهور خطايه في اجتهاده بيقين ومع ذلك لا
يلزمه الاعادة بلا خلاف بين اصحابنا فدل ان قبلته في هذه الحالة عين الكعبة والتحري وجه قول
الاولين ان المفروض هو المقدور عليه واصابة العين غير مقدور عليها فلا تكون مفروضة ولان
قبلته لو كانت عين الكعبة في هذه الحالة بالتحري والاجتهاد فاذا لم يصب عين الكعبة ينبغي ان لا تجوز
صلوته لانه ظهر خطاؤه بيقين الا ان يجعل كل مجتهد مصيبا وانه خلاف المذهب الحق وقد عرف
بطلانه في اصول الفقه اما اذا جعلت قبلته الجهة وهي المحاريب المنصوبة لا يتصور ظهور الخطا فنزلت
في هذه الحالة منزلة عين الكعبة في حال المشاهدة ولله تعالى ان يجعل اي جهة شا قبلة لعباده على اختلاف
الاحوال واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى سيقول السفها من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها
قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشا الى صراط مستقيم ولانهم جعلوا عين الكعبة قبلة في هذه
الحالة بالتحري وانه مبني على مجرد شهادة القلب من غير امارة والجهة صارت قبلة باجتهاد هم المبني على
مجرد شهادة القلب الامارات الدالة عليها من النجوم والشمس والقمر وغير ذلك فكان فوق الاجتهاد
بالتحري ولهذا ان من دخل بلدة وعاين المحاريب المنصوبة فيها يجب عليه التوجه اليها ولا يجوز له التحري
وكذا اذا كان في المفازة والسما مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم لا يجوز له التحري لان ذلك فوق
التحري ولا حجة لهم في الاية لانها تناولت حالة القدرة والقدرة حال مشاهدة الكعبة لا حال البعد
عنها وهو الجواب عن قولهم ان الاستقبال لحرمة البقعة ان ذلك حال القدرة على الاستقبال اليها
دون حال العجز عنه   واما اذا كان عاجزا فلا يخلوا اما ان كان عاجزا بسبب عذر من الاعذار مع العلم
بالقبلة واما اذا كان عجزه بسبب الاشتباه فان كان عاجزا العذر مع العلم بالقبلة فله ان يصلي الى
اي جهة كانت ويسقط عنه الاستقبال نحو ان يخاف على نفسه من العدو في صلاة الخوف او كان
بحال لو استقبل يقف عليه العدو او قطاع الطريق والسبع او كان على لوح من السفينة لو وجهه
الى القبلة يغرق غالبا او كان مريضا لا يمكنه ان يتحول بنفسه الى القبلة وليس بحضرته من يحوله
اليها ونحو ذلك لان هذا شرط زايد فيسقط عند العجز وان كان عاجزا بسبب الاشتباه وهو ان
يكون في المفازة في ليلة مظلمة او لا علم له بالامارات الدالة على القبلة فان كان بحضرته من يسال
عنها لا يجوز له التحري لما قلنا بل يجب عليه السوال فان لم يسال وتحرى وصلى جاز والا فلا وان لم يكن
بحضرته احد جاز له التحري لان التكليف مبني على الوسع والامكان وليس في وسعه الا التحري
فيجوز له الصلاة بالتحري لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وروي ان اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم ورضي عنهم تحروا عند الاشتباه وصلوا ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم فدل
على الجواز فاذا صلى الى جهة من الجهات فلا يخلوا اما ان صلى الى جهة التحري او بدون التحري فان صلى
بدون التحري فلا يخلوا من اوجه اما ان كان لم يخطر بباله شي ولم يشك في جهة القبلة او خطر بباله
وشك في جهة القبلة وصلى من غير تحري او تحرى ووقع تحريه على جهة فصلى الى جهة اخرى لم يقع
عليها التحري اما اذا لم يخطر بباله شي ولم يشك وصلى الى جهة من الجهات فالاصل هو الجواز لان
مطلق الجهة قبلة بشرط عدم دليل يوصله الى جهة الكعبة من السوال او التحري ولم يوجد لان التحري
لا يجب عليه اذا لم يكن شاكا فاذا مضى على هذه الحالة ولم يخطر بباله شي صارت الجهة التي صلى اليها قبلة
له ظاهرا فاما اذا ظهر خطاؤه بيقين بان انجلى الظلام وتبين انه صلى الى غير جهة الكعبة او تحرى ووقع
تحريه على غير الجهة التي صلى اليها ان كان بعد الفراغ من الصلاة يعيد وان كان في الصلاة يستقبل لان

ما جعل جهة

ما جعل جهة بشرط عدم الاقوى يبطل عند وجوده كالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه واما اذا شك
لم يتحر الى جهة من الجهات فالاصل هو الفساد فاذا ظهر ان الصلوات في غير الجهة التي صلى اليها اما بيقين
او بالتحري تقرر الفساد وان ظهر ان الجهة التي صلى اليها قبلة ان كان بعد الفراغ من الصلاة اجزاه ولا
يعيد لانه اذا شك في جهة الكعبة وبنى صلاته على الشك احتمل ان تكون الجهة التي صلى اليها قبلة واحتمل
ان لا تكون فان ظهر انها لم تكن قبلة ظهر انه صلى الى غير القبلة وان ظهر انها كانت قبلة ظهر انه صلى الى
القبلة فلا يحكم بالجواز في الابتدا بالشك والاحتمال بل يحكم بالفساد بنا على الاصل وهو العدم يحكم استصحاب
الحال وثبت الجواز من الاصل   واما اذا ظهر في وسط الصلاة روي عن ابي يوسف انه يبني على صلوته
لما قلنا وفي ظاهر الرواية يستقبل لان شروعه في الصلوة بنا على الشك ومتى ظهرت القبلة اما بالتحري او بالسوال
من غيره صارت حالته هذه اقوى من الحالة الاولى ولو ظهرت في الابتدا لا تجوز صلوته الا الى هذه الجهة
فكذا اذا ظهرت في وسط الصلاة وصار كالامي اذا قدر على القيام في وسط الصلاة انه يستقبل لما قلنا
كذا هنا   واما اذا تحرى او وقع تحريه الى جهة فصلى الى اخرى من غير تحري فان اخطا لا يجزيه بالاجماع وان
اصاب فكذلك في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه يجوز ووجهه ان المقصود من التحري هو الاصابة
وقد حصل هذا المقصود فيحكم بالجواز كما اذا تحرى في الاواني فتوضا بغير ما وقع عليه التحري ثم تبين انه
اصاب يجزيه كذا هنا وجه ظاهر الرواية ان القبلة حالة الاشتباه هي الجهة التي مال اليها التحري فاذا ترك
الاقبال اليها فقد اعرض عما هو قبلته مع القدرة عليه فلا يجوز كمن ترك التوجه الى المحاريب المنصوبة
مع القدرة عليه بخلاف الاواني لان الشرط هو التوضو بالما الطاهر حقيقة وقد وجد فاما اذا صلى الى
جهة من الجهات بالتحري ثم ظهر خطاؤه فان كان قبل الفراغ من الصلاة فاستدار الى القبلة وتم جاز لما روي
ان اهل قبا لما بلغهم نسخ القبلة الى بيت المقدس استداروا كهيئتهم واتموا صلوتهم ولم يامرهم النبي صلى
الله عليه وسلم بالاعادة ولان الصلاة المؤداة الى جهة التحري مؤداة الى القبلة هي القبلة حالة الاشتباه
فلا معنى لوجوب الاستقبال ولان تبدل الراي في معنى انتساخ النص وذلك لا يوجب بطلان العمل بالمنسوخ
في زمان ما قبل النسخ كذا هنا وان كان بعد الفراغ من الصلاة فان ظهر انه صلى مستدبر الكعبة يجزيه عندنا
وعند الشافعي لا يجزيه وعلى هذا اذا اشتبهت القبلة على قوم فتحروا وصلوا بجماعة جازت صلوة الكل عندنا
الا صلاة من تقدم امامه او علم بمخالفته اياه وجه قول الشافعي انه صلى الى القبلة بالاجتهاد وقد ظهر
خطاؤه بيقين فيبطل كما اذا تحرى وصلى في ثوب واحد على ظن انه طاهر ثم تبين انه نجس انه لا يجزيه وتلزمه
الاعادة كذلك هاهنا ولنا ان قبلته حالة الاشتباه هي الجهة التي تحرى اليها فيجزيه كما اذا صلى الى المحاريب
المنصوبة والدليل على ان قبلته هي جهة التحري النص المعقول اما النص قوله تعالى فاينما تولوا فثم
وجه الله قيل في بعض وجوه التاويل ثمة قبلة الله وقيل ثمة رضى الله وقيل ثمة وجه الله الذي وجهكم
اليه اذ لم يقع منكم التقصير في طلب الكعبة واضاف التوجيه الى نفسه لانهم وقعوا في ذلك بفعل الله
تعالى من غير تقصير كان منهم في الطلب ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم لمن اكل ناسيا لصومه تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك وان وجد الاكل من الصايم حقيقة لكن لما لم يكن قاصدا فيه اضاف فعله الى الله
تعالى وصيره معذورا كانه لم يكن يا كل كذلك هاهنا اذا كان توجهه الى هذه الجهة من غير قصد منه حيث
اتى بجميع ما في وسعه وامكانه اضاف الرب سبحانه وتعالى الى ذاته وجعله معذورا كانه توجه الى الكعبة
واما المعقول فما ذكرنا انه لا سبيل الى اصابة عين الكعبة ولا الى اصابة جهتها في هذه الحالة لعدم الدلايل
الموصلة اليها والكلام فيه والتكليف بالصلاة مفتوحة وتكليف ما لا يحتمله الوسع ممتنع وليس في وسعه
الا الصلاة الى جهة التحري فتعينت هذه قبلة له شرعا في هذه الحالة فنزلت هذه الجهة حالة العجز منزلة
عين الكعبة والمحراب حالة القدرة وانما عرف التحري شرطا نصا بخلاف القياس لا لاصابة الكعبة وبه
يتبين انه ما اخطا قبلته لان قبلته جهة التحري وقد صلى اليها بخلاف الثوب لان الشرط هناك هو الصلاة

بالثوب الطاهر حقيقة لكنه امر باصابته بالتحري فاذا لم يصب لعدم الشرط فلم يجز اما ههنا فالشرط
استقبال القبلة وقبلته هذه في هذه الحالة وقد استقبلها فهو الفرق والله اعلم ٭ ويخرج على ما ذكرنا
الصلاة بمكة خارج الكعبة ان كان في حال مشاهدة الكعبة لا يجوز صلاته الا الى عين الكعبة لان
قبلته حالة المشاهدة عين الكعبة بالنص ويجوز الى اي جهة من الكعبة شا بعد ان كان مستقبلا
لجزء منها لوجود توليه الوجه شطر الكعبة فان صلى منحرفا عن الكعبة غير مواجه لشي منها لم يجز
لانه ترك التوجه الى قبلته مع القدرة عليه وشرايط الصلاة لا تسقط من غير عذر ثم ان
صلوة الجماعة لا تخلو اما ان صلوا متحلقين حول الكعبة صفا بعد صف واما ان صلوا الى
جهة واحدة مصطفين جازت صلوتهم اذ كل واحد منهم مستقبلا جزوا من الكعبة ولا يجوز
لهم ان يصطفوا زيادة على حايط الكعبة ولو فعلوا ذلك لا تجوز صلاة من جاوز الحايط لان الواجب
حالة المشاهدة استقبال عينها وان صلوا حول الكعبة متحلقين جاز لان الصلاة بمكة تودي
هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا والافضل للامام ان يقف في مقام
ابراهيم صلوات الله عليه ثم صلوة الكل جايزة سوا كانوا اقرب الى الكعبة من الامام او ابعد
الا صلوة من كان اقرب الى الكعبة من الامام في الجهة التي يصلي الامام اليها بان كان متقدما على الامام
بحذايه فيكون ظاهر ظهره الى وجه الامام او كان على يمين الامام او يساره متقدما عليه من تلك الجهة
ويكون ظهره الى الصف الذي مع الامام ووجهه الى الكعبة لانه اذا كان متقدما على امامه لا يكون
تابعا له فلا يصح اقتداوه به بخلاف ما اذا كان اقرب الى الكعبة من الامام من غير الجهة التي
يصلي اليها الامام لانه في حكم المقابل للامام والمقابل لغيره يصلح ان يكون تابعا له بخلاف المتقدم عليه
وعلى هذا اذا قامت امراة بجانب الامام في الجهة التي يصلي اليها ونوى الامام امامتها فسدت
صلوة الامام لوجود المحاذاة في صلاة مطلقة مشتركة وفسدت صلوة القوم بفساد صلوة
الامام ولو قامت في الصف في غير جهة الامام لا تفسد صلاة الامام لانها في الكل كانها خلف الامام
وفسدت صلوة من على يمينها ويسارها ومن كان خلفها على ما نذكر في موضعه ٭ ولو كانت الكعبة
منهدمة فتحلق الناس حول ارض الكعبة وصلوا هكذا وصلوا وصلى منفرد متوجها الى جزء منها
جاز وقال الشافعي لا يجوز الا اذا كان بين يديه سترة وجه قوله ان الواجب استقبال البيت والبيت
اسم للبقعة والبنا جميعا الا اذا كان بين يديه سترة لانها من توابع البيت فيكون مستقبلا
الجزو من البيت معنى ولنا اجماع الامة فان الناس كانوا يصلون الى البقعة حين رفع البنا في عهد ابن
الزبير حتى بنى البيت على قواعد الخليل صلوات الله وفي عهد الحجاج حين اعاده على ما كان عليه في الجاهلية
وكان صلوتهم مقضية بالجواز وبه تبين ان الكعبة اسم للبقعة سوا كان ثمه او لم يكن وقد وجد التوجه
اليها الا انه يكره ترك اتخاذ السترة لما فيه من استقبال الصورة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في ذلك في الصلاة وروي انه لما رفع البنا في عهد ابن الزبير امر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بتعليق
الانطاع في تلك البقعة ليكون ذلك بمنزلة السترة لهم ٭ وعلى هذا اذا صلى على سطح الكعبة جازت
صلوته عندنا وان لم يكن بين يديه سترة وعند الشافعي لا تجوز بدون السترة والصحيح قولنا لما ذكرنا
ان الكعبة اسم للعرصة ولان البنا لا حرمة له لنفسه بدليل انه لو نقل لو نقل الى عرصة اخرى وصلى اليه
لا يجوز بل كانت حرمته لاتصاله بالعرصة المحترمة والدليل عليه ان من صلى على جبل ابي قبيس جازت
صلوته بالاجماع ومعلوم انه لا يصلي الى البنا بل الى الهوا دل ان العبرة للعرصة والهوا دون البنا
والله اعلم هذا اذا صلوا خارج الكعبة فاما اذا صلوا في جوف الكعبة فالصلوة في جوف الكعبة
جايزة عند عامة العلما نافلة كانت او مكتوبة وقال مالك لا يجوز ادا المكتوبة في جوف الكعبة
وجه قوله ان المصلي في الكعبة ان كان مستقبلا جهة كان مستدبرا جهة اخرى والصلاة مع استدبار

القبلة

في الصلاة بمكة خارج الكعبة

المقابل

اذا صلى على سطح الكعبة

لا يجوز اداء المكتوبة

القبلة لا يجوز فاخذنا بالاحتياط في المكتوبات فاما في التطوعات فالامر فيها اوسع وصار كالطواف في جوف
الكعبة ولنا ان الواجب استقبال جهة من القبلة غير عين وانما يتعين الجز قبلة له بالشروع في الصلاة
والتوجه اليه ومتى صار قبلة فاستدباره غيرها لا يكون مفسدا ٭ وعلى هذا ينبغي ان من صلى في جوف الكعبة
ركعة الى جهة وركعة الى جهة اخرى لا تجوز صلاته لانه صار مستدبرا عن الجهة التي صارت قبلة في
حقه بيقين من غير ضرورة مفسد للصلاة بخلاف النائي عن الكعبة اذا صلى بالتحري الى الجهات الاربع
بان صلى ركعة ثم تحول رايه الى جهة اخرى فصلى ركعة اليها مكنا جاز لان هناك لم يوجد الانحراف عن
القبلة بيقين لان الجهة التي تحرى اليها ما صارت قبلة له بيقين بل بطريق الاجتهاد فمتى تحول رايه
الى جهة اخرى صارت قبلته هذه الجهة في المستقبل ولم يبطل ما ادى بالاجتهاد الاول لان ما مضى
بالاجتهاد لا ينتقض باجتهاد مثله فصار مصليا في الاحوال كلها الى القبلة ولم يوجد الانحراف الى القبلة
بيقين فهو الفرق ثم لا يخلو اما ان صلوا في جوف الكعبة متحلقين او مصطفين خلف الامام
فان صلوا جماعة متحلقين جازت صلوة الامام وصلوة من وجهه الى ظهر الامام او الى يمين الامام
او الى يساره او ظهره الى ظهر الامام وكذا صلوة من وجهه الى وجه الامام الا انه يكره لما فيه من استقبال
الصورة فينبغي له ان يجعل بينه وبين الامام سترة واما صلوة من كان متقدما على الامام وظهره
الى وجه الامام وصلوة من كان مستقبلا جهة الامام وهو اقرب الى الحايط من الامام فلا يجوز لما بينا
وهذا بخلاف جماعة تحروا في ليلة مظلمة واقتدوا بالامام حيث لا تجوز صلوة من علم انه مخالف
للامام في جهته لان هناك اعتقد الخطا في صلوة امامه لان عنده ان امامه غير مستقبل القبلة
فلم يصح اقتداوه به اما ههنا فما اعتقد الخطا في صلوة امامه لان كل جانب من جوانب الكعبة قبلة
بيقين فصح اقتداوه به فهو الفرق وان صلوا مصطفين خلف الامام الى جهة الامام فلا شك
ان صلوتهم جايزة وكذلك اذا كان وجه بعضهم الى ظهر بعض وظهر بعضهم الى ظهره لوجود استقبال
القبلة والمتابعة لانهم خلف الامام لا قبله ولهذا قلنا ان الامام اذا نوى امامة النسا فقامت
امراة بحذايه مقابلة لا تفسد صلوة الامام لانها في الحكم كانها خلف الامام وتفسد صلوة من كان
على يمينها ويسارها وخلفها في الجهة التي هي فيها واختلفت الرواية في ان النبي صلى الله عليه وسلم
هل صلى في الكعبة حين دخلها روى اسامة بن زيد رضي الله عنه انه لم يصل فيها وروى ابن عمر
رضي الله عنه انه صلى فيها ركعتين بين الساريتين المتقدمتين والله اعلم ٭ ومنها الوقت لان
الوقت كما هو سبب لوجوب الصلاة فهو شرط لادايها قال الله تعالى ان الصلاة كانت على المومنين
كتابا موقوتا اي فرضا موقتا حتى لا يجوز ادا الفرض قبل وقته الا صلوة يوم عرفة على ما نذكر
والكلام فيه يقع في مواضع ٭ في بيان اصل اوقات الصلوات المفروضة ٭ وفي بيان حدودها
باوايلها واواخرها ٭ وفي بيان الازمان المستحبة منها ٭ وفي بيان الوقت المكروه لبعض الصلوات
المفروضة ٭ اما الاول فاصل اوقاتها عرف بالكتاب وهو قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون
وحين تصبحون وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون وقوله تعالى واقم
الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل وقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران
الفجر وقوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح واطراف
النهار وهذه الايات كلها تشتمل على بيان فرضية هذه الصلوة وبيان اصل اوقاتها لما بينا فيما تقدم
والله الموفق واما بيان حدودها باوايلها واواخرها فانما عرف بالاخبار اما الفجر فاول
وقت صلوة الفجر حين يطلع الفجر الثاني واخره حين تطلع الشمس لما روي عن ابي هريرة رضي الله
عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان للصلاة اولا واخرا وان اول وقت الفجر
حين يطلع الفجر واخره حين تطلع الشمس والتقييد بالثاني لان الفجر فجران الفجر الاول وهو الفجر

فلا يجوز لما بينا

المستطيل يبدو وافي ناحية من السما وهو المسمي بذنب السرحان عند العرب ثم ينكتم انما يسمي فجرا كاذبا
لانه يبدو نوره ثم يخلف ويعقبه الظلام وهذا الفجر لا يحرم به الطعام والشراب علي الصايمين
ولا يخرج به وقت العشا ولا يدخل وقت صلاة الفجر والفجر الثاني وهو المستطير المعترض في الافق لا
يزال يزداد نوره حتي تطلع الشمس فسمي هذا فجرا صادقا لانه اذا ابدا نوره ينتشر في الافق ولا يخلف
وهذا الفجر يحرم به الطعام والشراب فسمي هذا فجرا صادقا علي الصايم ويخرج به وقت العشا ويدخل
به وقت صلاة الفجر وهكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال
الفجر فجران فجر مستطيل تحل به الطعام وتحرم فيه الصلاة وفجر مستطير تحرم به الطعام وتحل فيه
الصلاة وبه تبين ان المراد من الفجر المذكور في حديث ابي هريرة هو الفجر الثاني لا الاول وروي
عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لا يغرنكم اذان بلال ولا هذا الفجر المستطيل ولكن كلوا واشربوا
حتي يطلع الفجر المستطير وهو المنتشر في الافق وقال الفجر هكذا ومد يده عرضا لا هكذا ومد يده
طولا ولان المستطيل ليل في الحقيقة لتعقب الظلام اياه وروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
ان النبي صلي الله عليه وسلم قال وقت الفجر ما لم تطلع الشمس وروي عنه صلي الله عليه وسلم انه قال
من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادركها فدل الحديثان ايضا علي ان اخر وقت الفجر
حين تطلع الشمس ● واما بيان وقت الظهر فحين تزول الشمس بلا خلاف لما روي عن ابي هريرة
رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال واول وقت الظهر حين تزول الشمس واما اخره
فلم يذكر في ظاهر الرواية واختلف الرواية عن ابي حنيفة روي محمد عنه انه اذا صار ظل كل شي مثليه
سوي في الزوال والمذكور في الاصل لا يدخل وقت العصر حتي يصير الظل قامتين ولم يتعرض
لاخر وقت الظهر وروي الحسن عنه ان اخر وقتها اذا صار ظل كل شي مثله سوي في الزوال وهو
قول ابي يوسف ومحمد وزفر والشافعي ورواية اسد بن عمرو عنه اذا صار ظل كل شي مثله
سوي في الزوال خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر ما لم يصر ظل كل شي مثليه فعلي هذه الرواية يكون
بين وقت الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الفجر والظهر والصحيح رواية محمد عنه فانه روي في خبر
ابي هريرة واخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر وهذا ينفي الوقت المهمل ● ثم لا بد من معرفة
زوال الشمس روي عن محمد انه قال حد الزوال ان يقوم الرجل مستقبل القبلة فاذا مالت الشمس
عن يساره فهو الزوال ● واصح ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن شجاع البلخي انه يغرز عودا مستويا
في ارض مستوية ويجعل علي مبلغ الظل منه علامة فما دام الظل ينتقص عن الخط فهو قبل الزوال واذا وقف
لا يزداد ولا ينتقص فهو ساعة الزوال فاذا اخذ الظل في الزيادة فالشمس قد زالت ● واذا اردت معرفة
فيء الزوال فخط علي راس موضع الزيادة خطا فيكون من راس الخط الي العود فيء الزوال فاذا صار الظل
فاذا صار ظل العود مثليه من راس الخط لا من العود خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عند ابي حنيفة
واذا صار ظل العود مثله من راس الخط خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عندهم وجه قولهم حديث
امامة جبريل عليه السلام فانه روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال امني جبريل عند
البيت مرتين فصلي بي الظهر في اليوم الاول حين زالت الشمس وصلي بي العصر حين صار ظل كل شي مثله
وصلي بي المغرب حين غربت الشمس وصلي بي العشا حين غاب الشفق وصلي بي الفجر حين طلع الفجر الثاني
وصلي بي في اليوم الثاني حين صار ظل كل شي مثله وصلي بي العصر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شي مثليه
وصلي بي المغرب في اليوم الثاني في الوقت الذي صلي في اليوم الاول وصلي بي العشا في اليوم الثاني حين مضي
ثلث الليل وصلي بي الفجر في اليوم الثاني حين اسفر النهار ثم قال الوقت ما بين هذين الوقتين
فالاستدلال من الحديث من وجهين احدهما انه صلي العصر في اليوم الاول حين صار ظل كل شي مثله
فدل ان اول وقت العصر هذا فكان هو اخر وقت الظهر ضرورة والثاني ان الامامة في اليوم الثاني

الظهر

كانت

كانت لبيان اخر الوقت ولم يوخر الظهر في اليوم الثاني الي ان يصير ظل كل شي مثليه فدل ان اخر وقت الظهر
ما ذكرنا ولابي حنيفة رحمه الله ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ان مثلكم ومثل من قبلكم
من الامم مثل رجل استاجر اجيرا فقال من يعمل لي من الفجر الي الظهر بقيراط فعملت اليهود ثم قال من يعمل
لي من الظهر الي العصر بقيراط فعملت النصاري ثم قال من يعمل من العصر الي المغرب بقيراطين فعملتم
انتم فكنتم اقل عملا واكثر اجرا فدل الحديث علي ان مدة العصر اقل من مدة الظهر وانما يكون اقصر ان لو
كان الامر علي ما قال ابو حنيفة وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ابردوا بالظهر فان شدة
الحر من فيح جهنم والابراد انما يحصل بصيرورة ظل كل شي مثله فان الحر لا يفتر خصوصا في بلادهم علي ان عند
تعارض الادلة لا يمكن اثبات وقت العصر لان عنده موضع التعارض موضع الشك وغير الثابت لا يثبت
بالشك فان قيل لا يبقي وقت الظهر بالشك ايضا فالجواب انه كذلك يقول ابو حنيفة رحمه الله في
رواية اسد بن عمرو اخذا بالمتيقن فيهما والثاني ما ثبت لا يبطل بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك
وخبر امامة جبريل عليه السلام منسوخ في المتنازع فيه فان المروي انه صلي الظهر في اليوم الثاني
في الوقت الذي صلي فيه العصر في اليوم الاول والاجماع منعقد علي تغاير وقتي الظهر والعصر فكان
الحديث منسوخا في الفرع ولا يقال لمعني ما روي انه صلي في اليوم الاول حين صار ظل كل شي مثله
اي بعد ما صار ومعني ما روي انه صلي الظهر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شي مثله اي قرب من ذلك
فلا يكون منسوخا لانا نقول هذا نسبة النبي صلي الله عليه وسلم الي الغفلة وعدم التمييز بين الوقتين
او الي التساهل في امر تبليغ الشرايع والتسوية بين امرين مختلفين وترك ذلك منهما من غير بيان
منه او دليل يمكن الوصول به الي الافتراق بين الامرين ومثله لا يظن بالنبي صلي الله عليه وسلم ● واما
اول وقت العصر فعلي الاختلاف الذي ذكرناه في اخر الظهر حتي روي عن ابي يوسف انه قال خالفت
ابا حنيفة في وقت العصر فقلت اوله اذا زاد الظل علي قامة اعتمادا علي الاثار التي جات واخره حين
تغرب الشمس عندنا وللشافعي قولان في قول اذا صار ظل كل شي مثليه يخرج وقت العصر ولا يدخل وقت
المغرب حتي تغرب الشمس فيكون بينهما وقت مهمل وفي قول اذا صار ظل كل شي مثليه يخرج وقت المستحب
ويبقي اصل الوقت الي غروب الشمس والصحيح قولنا لما روي في حديث ابي هريرة رضي الله عنه في وقت العصر
واخرها حتي تغرب الشمس وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال من ادرك ركعة من العصر قبل ان
تغرب الشمس فقد ادرك وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال من فاته العصر
حتي غربت فكانما وتر اهله وماله ● واما اول وقت المغرب فحين تغرب الشمس بلا خلاف وفي خبر ابي
هريرة رضي الله عنه واول وقت المغرب حين تغرب الشمس وكذا جبريل صلوات الله عليه صلي المغرب بعد
غروب الشمس في اليومين جميعا والصلاة في اليوم الاول كانت بيانا لاول الوقت ● واما اخره فقد
اختلفوا فيه قال اصحابنا حين يغيب الشفق وقال الشافعي وقتها ما يتطهر الانسان ويوذن ويقيم
ويصلي ثلاث ركعات حتي لو صلاها بعد ذلك كان قضا لا اداء عنده لحديث امامة جبريل صلوات الله
عليه انه صلي المغرب في اليومين المرتين في وقت واحد ولنا ان حديث ابي هريرة رضي الله عنه واول
وقت المغرب حين تغرب الشمس واخره حين يغيب الشفق وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلي
الله عليه وسلم اول وقت المغرب ما لم يغب الشفق وانما لم يوخر جبريل عن اول الغروب لان
التاخير عن اول الغروب مكروه الا لعذر وانما جا ليعلمه المباح من الاوقات الا تري انه لم يوخر
العصر الي الغروب مع بقا الوقت اليه وكذا لم يوخر العشا الي ما بعد ثلث الليل وان كان بعده وقت العشا
بالاجماع ● واما اول وقت العشا فحين يغيب الشفق بلا خلاف بين اصحابنا لما روي في حديث ابي
هريرة رضي الله عنه واول وقت العشا حين يغيب الشفق واختلفوا في تفسير الشفق فعند ابي
حنيفة هو البياض وهو قول ابي بكر الصديق وعمر ومعاذ وعايشة رضي الله عنهم وعند ابي يوسف

وهذا عند علما الشافعية ضعيف فان الامام الشافعي له قولان احدهما ... والثاني حين يغيب الشفق وهو الصحيح والله اعلم

ومحمد والشافعي هو الحمرة وهو قول عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وهو رواية اسد
ابن عمرو عن ابي حنيفة وجه قولهما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزال امتي بخير
ما عجلوا الفطر واخروا العشا وكان صلى الله عليه وسلم يصلي العشا بعد ثلث الليل فلو كان الشفق
هو البياض لما كان موخرا لها بل كان مصليا في اول الوقت لان البياض يبقى الى ثلث الليل خصوصا
في الصيف ولابي حنيفة رحمه الله النص والاستدلال اما النص قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
الشمس الى غسق الليل جعل الغسق غاية لوقت المغرب ولا غسق ما بقي النور المعترض وروي
عن عمرو بن العاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال والمغرب ما لم يسقط نور
الشفق وبياضه والمعترض نونه وفي حديث ابي هريرة رضي الله عنه وان اخر وقت المغرب حين
يغيب الافق باخفايها بالظلام واما الاستدلال فمن وجهين لغوي وفقهي فهو ان الشفق اسم لما
رق يقال ثوب شفيق اي رقيق اما من رقة النسج واما لحدث رقة فيه من طول اللبس ومنه الشفقة
وهي رقة القلب من الخوف او المحبة ورقة نور الشمس باقية ما بقي البياض وقيل الشفق اسم لردي
الشي وباقيه والبياض باقي اثار الشمس وهو المغرب مع الفجر وصلاتين في وضح النهار وهما الظهر والعصر
فيجب ان يودي صلاتان من غسق الليل بحيث لم يبق اثر من اثار الشمس وهما العشا والوتر وبعد
غيبوبة البياض ولا حجة لهم في الحديث لان البياض يغيب قبل مضي ثلث الليل غالبا والله اعلم واما
اخر وقت العشا فحين يطلع الفجر الصادق عندنا وللشافعي قولان في قول حين يمضي ثلث الليل
لان جبريل عليه السلام صلى في المرة الثانية بعد مضي ثلث الليل وكان ذلك بيانا لاخر الوقت وفي قول
اخر قال يوخر الى نصف الليل بعذر السفر لان النبي صلى الله عليه وسلم اخر الى نصف الليل ثم قال
هذا لنا بعذر السفر ولنا حديث ابي هريرة رضي الله عنه واول وقت العشا حين يغيب الشفق
واخره حين يطلع الفجر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يدخل وقت صلاة الى غاية
خروج وقت صلوة اخرى ولو لم يثبت الدخول عند الخروج لم يتوقت ولان الوتر من توابع العشا
ويودي في وقتها وافضل وقتها السحر دل ان السحر اخر وقت العشا ولان اثر السفر في قصر الصلاة
لا في زيادة الوقت وامامة جبريل عليه السلام كان تعليما لاخر الوقت المستحب ونحن به نقول ان ذلك
ثلث الليل والله اعلم واما بيان الاوقات المستحبة فالصلاة لا تخلوا اما ان كانت مصحية او متغيمة
فان كانت مصحية ففي الفجر المستحب اخر الوقت والاسفار بصلاة الفجر افضل من التغليس بها في السفر
والحضر والصيف والشتا وفي حق جميع الناس الا في حق الحاج بمزدلفة فان التغليس بها افضل
في حقه وقال الطحاوي ان كان في عزمه تطويل القراة فالافضل ان يبدا بالتغليس ويختم بالاسفار
وان لم يكن من عزمه تطويل القراة فالاسفار افضل من التغليس وقال الشافعي التغليس بها افضل
في حق الكل وجملة المذهب عنه لان ادا الفرض لاول الوقت افضل عنده ما دام في النصف
الاول من الوقت واحتج بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والتعجيل من باب المسارعة الى
الخير وذم الله تعالى اقواما على الكسل فقال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى والتاخير
من الكسل وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن افضل فقال الصلاة لاول وقتها
وقال صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله اي ينال باداء الصلاة
في اوله رضوان الله وفي اخر الوقت عفو الله وينال باداها في اخره عفو الله واستحباب الرضوان
خير من استحباب العفو لان الرضوان اكثر الثواب بقوله تعالى ورضوان من الله اكبر وينال
بالطاعات والعفو ينال بشريطة سابقة الجناية وروي في الفجر خاصة عن عايشة رضي الله عنها ان النسا
كن يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ينصرفن وما يعرفن من شدة الغلس ولنا قول
النبي صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر رواه رافع بن خديج وقال عبد الله بن مسعود

رضي الله عنه

وصلاة الفجر

رضي الله عنه ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قبل ميقاتها الا صلاتين صلاة العصر
بمزدلفة فانه قد غلس بها فسمى التغليس بالفجر صلاة قبل الميقات فعلم ان العادة كانت في الفجر الاسفار
وعن ابراهيم النخعي انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شي كاجتماعهم على تاخير
العصر والتنوير بالفجر ولان في التغليس تقليل الجماعة لكونه وقت نوم وغفلة وفي الاسفار تكثيرها
فكان افضل ولهذا يستحب الابراد بالظهر في الصيف لاشتغال الناس بالقيلولة ولان في حضور الجماعة
في هذا الوقت ضرب حرج خصوصا في حق الضعفا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم صل بالقوم صلاة
اضعفهم ولان المكث الصلاة الى طلوع الشمس قال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى الفجر ومكث حتى تطلع
الشمس فكانما اعتق سبع رقاب من ولد اسمعيل فقل ما يتمكن من احراز هذه الفضيلة عند التغليس
لانه قلما يمكث لطول المدة ويتمكن من احرازها عند الاسفار فكان اولى وما ذكره من الدلايل الجملية
فنقول بها في بعض الصلوات في بعض الاوقات على ما يذكر لكن قامت الدلايل في بعضها على ان التاخير
افضل لمصلحة وجدت في التاخير ولهذا قال الشافعي بتاخير العشا الى ثلث الليل لانه لا يقع في السمر بعد
العشا ثم الامر بالمسارعة ينصرف الى المسارعة ورد الشرع بها الا ترى ان الادا قبل الوقت لا يجوز وان كان
فيه مسارعة لما لم يرد الشرع بها وقيل في الحديث ان العفو عبارة عن الفضل قال الله تعالى ويسالونك
ماذا ينفقون قل العفو اي الفضل فكان معنى الحديث على هذا والله اعلم ان من ادى الصلاة في اول الوقت
فقد نال رضوان الله وامن من سخطه وعذابه لامتثال امره واداه ما اوجب عليه ومن ادى في اخر
الوقت فقد نال فضل الله ونيل فضل الله لا يكون بالرضوان بدون الرضوان فكانت هذه الدرجة افضل
من تلك واما حديث عايشة رضي الله عنها فالصحيح من الروايات اسفار رسول الله صلى الله عليه وسلم
بصلاة الفجر لما روينا من حديث بن مسعود رضي الله عنه فان ثبت التغليس في وقت فلعذر الخروج الى سفر
وكان ذلك بالابتدا حين كن النسا يحضرن الجماعات ثم لما امرن بالقرار في البيوت انتسخ في ذلك والله
اعلم واما في الظهر فالمستحب هو اخر الوقت في الصيف واوله في الشتا وقال الشافعي انه ان
كان يصلي وحده يعجل في كل وقت وان كان يصلي بالجماعة يوخر يسيرا لما ذكرنا وعن خباب بن الارث
انه قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حر الرمضا في جباها فلم يشكنا فدل ان السنة هي
التعجيل ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم ولان
التعجيل لا يخلوا عن احد امرين اما تقليل الجماعة لاشتغال الناس بالقيلولة واما الاضرار بهم لتاذيهم بالحر
وقد انعدم هذا المعنيان في الشتا فيعتبر فيه معنى المسارعة الى الخير وروي ان النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال لمعاذ رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن اذا كان الصيف فابردوا بالظهر فان الناس
يقيلون فامهلهم حتى يدركوا واذا كان الشتا فصل الظهر حين تزول الشمس فان الليالي طوال
وتاويل حديث خباب انهم سالوا ترك الجماعة طلبوا ترك الجماعة اصلا فلم يشكهم لهذا على ان معنى قوله فلم
يشكنا اي لم يدعنا في الشكاية بل ازال شكوانا بان ابرد بها والله اعلم واما العصر فالمستحب فيها
هو التاخير ما دامت الشمس بيضا نقية لم يدخلها تغير في الشتا في الصيف جميعا وعند الشافعي التعجيل
لما ذكرنا وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس
طالعة في حجرتي وعن انس بن مالك رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر فيذهب
الذاهب الى العوالي وينحر الجزور ويطبخ القدور وياكل قبل غروب الشمس ولنا ما روي عن عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس بيضا نقية
وهذا منه بيان تاخيره للعصر وقيل سميت العصر لانها تعصر اي توخر ولان في التاخير تكثير النوافل
لان النافلة بعدها مكروهة فكان التاخير افضل ولهذا كان التعجيل في المغرب افضل لان النافلة
قبلها مكروهة ولان المكث بعد العصر الى غروب الشمس مندوب اليه قال النبي صلى الله عليه وسلم من

صلى العصر ثم مكث في المسجد الى غروب الشمس فكانما اعتق ثمانيا من ولد اسمعيل انما يتمكن من احراز هذه
الفضيلة بالتاخير لا بالتعجيل لانه قل ما يمكث واما حديث عايشة رضي الله عنها فقد كانت حيطان حجرها قصيرة
فتبقى الشمس طالعة فيها الى ان تتغير واما حديث انس رضي الله عنه فقد كان ذلك في وقت الصيف ومثله
يتاتى للمستعجل او كان ذلك في وقت مخصوص لعذر والله اعلم • واما المغرب فالمستحب فيها التعجيل في الشتا
والصيف جميعا وتاخيرها الى اشتباك النجوم مكروه لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزال
امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشا ولان التعجيل سبب لتكثير الجماعة والتاخير سبب لتقليلها
لان الناس يشتغلون بالتعشي والاستراحة فكان التعجيل وكذا هو من باب المسارعة الى الخير فكان
اولى   واما العشا فالمستحب فيها هو التاخير فكان التعجيل الى ثلث الليل في الشتا ويجوز الى نصف
الليل ويكره التاخير بعد النصف واما في الصيف فالتعجيل افضل وعند الشافعي المستحب تعجيلها
بعد غيبوبة الشفق لما ذكرنا وعن النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العشا حين يسقط
القمر في الليلة الثانية وذلك عند غيبوبة الشفق يكون ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
اخر العشا الى ثلث الليل ثم خرج اصحابه ينتظرونه فقال اما انه لا ينتظر هذه الصلاة في هذا الوقت
احد غيركم ولولا سقم السقيم وضعف الضعيف لاخرت العشا الى هذا الوقت وفي حديث اخر قال لولا
ان اشق على امتي لاخرت العشا الى ثلث الليل وروي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى ابي موسى الاشعري
ان صل العشا حين يذهب ثلث الليل فان ابيت فالى نصف الليل فان نمت فلا نامت عيناك وفي
رواية فلا تكن من الغافلين ولان التاخير الى نصف الاخير تعريض لها للفوات فان من لم ينم الى نصف
الليل ثم نام فغلبه النوم فلا يستيقظ في المعتاد الى ما بعد انفجار الصبح وتعريض الصلوة للفوات مكروه
ولانه لو عجل في الشتا ربما يقع في السمر بعد العشا لان الناس لا ينامون الى ثلث الليل لطول الليالي
فيشتغلون بالسمر عادة وانه منهي عنه ولانه يكون اختتام صحيفته بالطاعة اولى من ان يكون بالمعصية
والحديث محمول على زمان الصيف او على حالة العذر وكان عيسى بن ابان يقول الاولى تعجيلها للاثار
ولكن لا يكره التاخير مطلقا الا ترى ان بعذر السفر والمرض يوخر المغرب للجمع بينها وبين العشا فعلا
ولو كان المذهب كراهة التاخير مطلقا لما ابيح ذلك بعذر السفر والمرض كما لا يباح تاخير العصر
الى تغير الشمس واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرا سورة الاعراف في صلاة المغرب ليلة
والتعجيل في الصيف لا يودي الى هذا القبيح لانهم ينامون لقصر الليالي فيعسر فيه معنى المسارعة
الى الخير هذا اذا كانت السما مصحية • وان كانت متغيمة فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب هو التاخير
وفي العصر والعشا التعجيل وان شيت ان تحفظ هذا فكل صلاة في اول اسمها عين تعجل وما ليس
في اول اسمها عين تؤخر واما التاخير في الفجر فلما ذكرنا ولانه لو غلس بها فربما يقع قبل انقضا الصبح
ولو عجل الظهر فربما يقع قبل الزوال ولو عجل المغرب عسى يقع قبل الغروب ولا يقال لو اخر ربما يقع في
وقت مكروه لان الترجيح عند التاخير ليخرج عن عهدة الفرض بيقين واما تعجيل العصر عن وقتها
المعتاد قليلا يقع في الوقت المكروه وهو وقت تغير الشمس وليس فيه وهم الوقوع قبل الوقت لان الظهر
قد اخر في هذا اليوم ويعجل العشا كيلا يقع بعد انتصاف الليل والله اعلم وروى الحسن عن ابي حنيفة
التاخير في الصلوات كلها في جميع الاوقات والاحوال وهو اختيار الفقيه الجليل ابي احمد العياضي
رحمه الله وعلل وقال ان في التاخير ترددا بين وجهي الجواز اما الادا واما القضا وفي التعجيل
ترددا بين وجهي الجواز والفساد فكان التاخير اولى والله الموفق • وعلى هذا الاصل قال اصحابنا
لا يجوز الجمع بين فرضين في وقت احدهما الا بعرفة ومزدلفة فيجمع بين الظهر والعصر في وقت
الظهر بعرفة وبين المغرب والعشا في وقت العشا بمزدلفة اتفق عليه رواة نسك رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه فعله فلا يجوز الجمع لعذر السفر والمطر وقال الشافعي يجمع بين الظهر والعصر

في وقت

في وقت العصر وبين المغرب والعشا في وقت العشا بعذر السفر والمرض واحتج بما روي عن ابن عباس
وابن عمر رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشا
ولانه يحتاج ذلك الى السفر كيلا ينقطع به السير وفي المطر كي يكثر الجماعة اذ لو رجعوا الى منازلهم
لا يمكنهم الرجوع فيجمع بينهما كما يجوز بعرفة بين الظهر والعصر وبمزدلفة بين المغرب والعشا ولنا
ان تاخير الصلاة عن وقتها من الكباير فلا يباح لعذر السفر والمطر كساير الكباير والدليل انه من
الكباير ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جمع بين الصلاتين
في وقت واحد فقد اتى بابا من الكباير وعن عمر رضي الله عنه انه قال الجمع بين الصلاتين من الكباير
ولان هذه الصلاة عرفت موقتة باوقاتها بالدلايل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع
فلا يجوز تغييرها عن اوقاتها بضرب من الاستدلال او بخبر واحد مع ان الاستدلال فاسد لان
السفر والمطر لا اثر لهما في اباحة تفويت الصلاة الا ترى انه لا يجوز الجمع بين الظهر والعصر مع ما ذكرتم
من العذر والجمع بعرفة ما كان لتعذر الجمع بين الوقوف والصلاة لان الصلاة لا تنافي الوقوف
بعرفة بل ثبت بخبر غير معقول المعنى بدليل الاجماع والمتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم فصلح معارضا
للمقطوع به وكذا الجمع بعرفة غير معلول بالسير الا ترى لا يفيد اباحة الجمع بين الفجر والظهر وما
وما روي من الحديث في حيز الاحاد فلا يقبل في معارضة الدليل المقطوع به مع انه غريب ورد في حادثة
تعم بها البلوى ومثله غير مقبول عندنا ثم هو ماول وتاويله انه جمع بينهما فعلا لا وقتا بان
اخر الاولى منهما الى اخر الوقت ثم ادى الاخرى في اول الوقت ولا واسطة بين الوقتين فوقعتا
مجتمعتين كذا فعل ابن عمر رضي الله عنهما في سفره وقال هكذا كان يفعل بنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم دل عليه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع من غير مطر
ولا سفر وذلك لا يجوز الا فعلا وعن علي رضي الله عنهما انه جمع بينهما فعلا ثم قال هكذا فعل بنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهكذا روي عن انس بن مالك رضي الله عنه انه جمع بينهما فعلا وقال هكذا
فعل بنا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم • واما الوقت المكروه لبعض الصلوات فهو وقت تغير
الشمس للمغيب لادا صلاة العصر يكره ادا وما عده للنهي عن عموم الصلوات في الاوقات الثلاثة
منها اذا تضيفت الشمس للغيب على ما نذكر وقد ورد وعيد خاص في ادا صلوة العصر في هذا الوقت
وهو ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يجلس احدكم حتى اذا كانت الشمس بين قرني الشيطان
قام فنقر اربعا لا يذكر الله فيها الا قليلا تلك صلاة المنافقين قالها ثلاثا لكن يجوز اداوها مع الكراهة
حتى يسقط الفرض عن ذمته ولا يتادى ادا الفرض وقت الاستوا قبل الزوال لانه لا فرض قبله
وكذا لا يتصور ادا الفرض مع طلوع الشمس عندنا حتى لو طلعت الشمس وهو في خلال الصلاة تفسد
صلاته عندنا والفرق بينه وبين مودي العصر اذا غربت الشمس وهو في خلال الصلاة قد ذكرنا
فيما تقدم   ومنها النية وانها شرط صحة الشروع في الصلاة لان الصلاة عبادة والعبادة اخلاص
العمل بكليته لله تعالى قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص
لا يحصل بدون النية وقد قال عليه السلام لا عمل لمن لا نية له وقال الاعمال بالنيات ولكل
امرء ما نوى • والكلام في النية في ثلاث مواضع • احدها في تفسير النية • والثاني
في كيفية النية • والثالث في وقت النية • اما الاول فالنية هي الارادة فنية الصلاة
هي ارادة الصلاة لله تعالى على الخلوص والارادة عمل القلب واما كيفية النية فالمصلي لا يخلو
اما ان يكون منفردا واما ان يكون اماما واما ان يكون مقتديا فان كان منفردا ان كان يصلي
التطوع تكفيه نية الصلاة لله تعالى لانه ليس لصلاة التطوع صفة زايدة على اصل الصلاة ليحتاج
الى ان ينويها فكان شرط النية فيها لتصير لله تعالى وانما تصير لله تعالى بنية مطلق الصلاة ولهذا

ثادي صوم النفل خارج رمضان بمطلق النية وان كان لا يصلي الفرض لا يكفيه نية مطلق الصلاة لان الفرضية صفة زايدة على اصل الصلاة فلابد وان ينويها فينوي فرض الوقت او ظهر الوقت ونحو ذلك ولانه يكفيه نية مطلق الفرض لان غيرها من الصلوات المفروضة مشروعة في الوقت فلابد من التعيين وقال بعضهم يكفيه نية الظهر والعصر لان ظهر الوقت هو المشروع الاصلي وغيره عارض فعند الاطلاق ينصرف الى ما هو الاصل كمطلق اسم الدراهم ينصرف الى نقد البلد والاول احوط وحكي عن الشافعي انه يحتاج مع نية ظهر الوقت الى نية الفرض وهذا بعيد لانه اذا نوى الظهر فقد نوى الفرض اذ الظهر لا يكون الا فرضا وكذا ينبغي ان ينوي صلاة الجمعة وصلاة العيدين وصلاة الجنازة وصلاة الوتر لان التعيين يحصل بهذا وان كان اماما فكذلك الجواب لانه منفرد فينوي ما ينوي المنفرد وهل يحتاج الى نية الامامة اما نية امامة الرجال فلا يحتاج اليها ويصح اقتداوهم به بدون نية امامتهم ● واما نية امامة النسا فشرط لصحة اقتدايهن به عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر ليس بشرط حتى لو لم ينو لم يصح اقتدا من به عندنا خلافا لزفر وهو قاس امامة النسا بامامة الرجال وهناك النية ليست بشرط كذا ههنا وهذا القياس غير سديد لان المعنى يوجب الفرق بينهما وهو انه لو صح اقتدا المراة بالرجل فربما تحاذيه فتفسد صلاته فيلحقه الضرر من غير اختياره فشرط نية اقتدايها به حتى لا يلزمه الضرر من غير التزامه ورضاه وهذا المعنى منعدم في جانب الرجال ولانه مامور باداء الصلاة فلابد وان يكون متمكنا من صيانتها عن النواقض ولو صح اقتداوها به من غير نية لم يتمكن من الصيانة لان المراة تاتي فتقتدي به ثم تحاذيه فتفسد صلاته واما في الجمعة والعيدين فاكثر مشايخنا قالوا ان نية امامتهن شرط فيهما ومنهم من قال ليست بشرط لانها لو شرطت لحقها الضرر لانها لا تقدر على ادا الجمعة والعيدين وحدها ولا تجد اماما اخر تقتدي به والظاهر انها لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام في هاتين الصلاتين لازدحام الناس فيصح اقتداوها لدفع الضرر عنها بخلاف ساير الصلوات وان كان مقتديا فانه يحتاج الى ما يحتاج اليه المنفرد ● ويحتاج الى زيادة نية الاقتدا بالامام لانه ربما يلحقه الضرر بالاقتدا فتفسد صلاته بفساد صلاة الامام فشرط نية الاقتدا حتى يكون لزوم الضرر مضافا الى التزامه ● ثم تفسير نية الاقتدا بالامام هو ان ينوي فرض الوقت والاقتدا بالامام فيه او ينوي الشروع في صلاة الامام او ينوي الاقتدا بالامام في صلاته ولو نوى الاقتدا بالامام ولم يعين صلاة الامام ولو نوى فرض الوقت هل يجزيه عن الفرض اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يصح لان اقتداه به يصح في الفرض والنفل جميعا فلابد من التعيين مع ان الفرض النفل ادناهما فعند الاطلاق ينصرف الى الادنى ما لم يعين الاعلى وقال بعضهم يجزيه لان الاقتدا عبارة عن المتابعة والشركة فتقتضي المساواة ولا مساواة الا اذا كانت صلاته مثل صلاة الامام فعند الاطلاق ينصرف الى الفرض الا اذا نوى الاقتدا به لم يصح الاقتدا لانه نوى ان يصلي مثل صلاة الامام وذلك قد يكون بطريق الانفراد وقد يكون بطريق التبعية للامام فلا يتعين جهة التبعية بدون النية ومن مشايخنا من قال اذا انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده كفاه عن نية الاقتدا لان انتظار تكبير الامام قصد منه للاقتدا به وهو تفسير النية وهذا غير سديد لان الانتظار متردد قد يكون لقصد الاقتدا وقد يكون بحكم العادة فلا يصير مقتديا بالشك والاحتمال ● ولو اقتدى بامام ينوي صلاته ولم يدر انها الظهر او العصر اجزاه ايهما كان لانه بنى صلاته على صلاة الامام وذلك معلوم عند الامام والعلم عند الاصل يغني عن العلم في حق التبع والاصل فيه ما روي ان عليا وابا موسى الاشعري رضي الله عنهما قدما من اليمن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فقال عليه السلام بم اهللتما فقالا باهلال كاهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوز ذلك لهما وان لم يكن معلوما وقت الاهلال فان لم ينو صلاة الامام ولكنه

نوى

نوى الظهر والاقتدا فاذا هي جمعة فصلاته فاسدة لانه نوى غير صلاة الامام وتغاير الفرضين يمنع صحة الاقتدا على ما نذكر ولو نوى صلاة الامام والجمعة فاذا هي الظهر جازت صلاته لانه لما نوى صلاة الامام فلا فقد تحقق البنا فلا يعتبر ما زاد عليه بعد ذلك كمن نوى الاقتدا بهذا الامام وعنده انه زيد فاذا هو عمرو وكان اقتداوه صحيحا بخلاف ما اذا نوى الاقتدا بزيد فاذا الامام عمرو ● ثم المقتدي اذا وجد الامام في حال القيام يكبر للافتتاح قايما يتابعه في القيام وياتي بالثنا وان وجده في الركوع يكبر للافتتاح قايما ثم يكبر اخرى مع الانحطاط للركوع ويتابعه في الركوع وياتي بتسبيحات الركوع وان وجده في القومة التي بين الركوع والسجود او في القعدة التي بين السجدتين يتابعه في ذلك ويسكت ● ولا خلاف في ان المسبوق يتابع الامام في مقدار التشهد الى قوله واشهد ان محمدا عبده ورسوله وهل يتابعه في الزيادة عليه ذكر القدوري انه لا يتابعه لان الدعا موخر الى القعدة الاخيرة وهذه قعدة اولى في حقه وروى ابراهيم ابن رستم عن محمد انه يدعو بالدعوات التي في القران وروى هشام عن محمد انه يدعو بالدعوات التي في القران ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسكت وعن هشام من ذات نفسه ومحمد بن شجاع انه يكرر التشهد الى ان يسلم الامام لان هذه قعدة اولى في حقه والزيادة على التشهد في القعدة الاولى غير مسنونة ولا معنى للسكوت في الصلاة بلا استماع فينبغي ان يكون التشهد مرة اخرى والله اعلم ● واما بيان وقت النية فقد ذكر الطحاوي انه يكبر تكبيرة الافتتاح مخالطا لنيته اياها اي مقارنا اشار الى ان وقت النية وقت التكبير وعندنا محمول على الندب والاستحباب دون الحتم والايجاب فان تقدم النية على التحريمة جايز عندنا اذا لم يوجد بينهما عمل يقطع احدهما عن الاخر والقران ليس بشرط وعند الشافعي شرط وجه قوله ان الحاجة الى النية لتحقيق معنى الاخلاص وذلك عند الشروع لا قبله فكانت النية قبل التكبير هدرا وهذا هو القياس في باب الصوم الا انه سقط القران هناك لمكان الحرج لان وقت الشروع في الصوم وقت نوم وغفلة ولا حرج في باب الصلاة فوجب اعتباره ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات مطلقا عن شرط القران وقوله ولكل ما نوى مطلقا ايضا وعنده لو تقدمت النية لا يكون له ما نوى وهذا خلاف النص ولان شرط القران لا يخلوا عن الحرج فلا يشترط كما في الصوم فاذا قدم النية ولم يشتغل بعمل يقطع نيته يجزيه كذا روي عن ابي يوسف ومحمد فان محمدا ذكر في كتاب المناسك ان من خرج من بيته يريد الحج فاحرم ولم تحضره نية الحج عند الاحرام يجزيه وذكر في كتاب التحري ان من اخرج زكاة ماله يريد ان يتصدق على الفقرا فدفع ولم تحضره النية عند الدفع اجزاه وذكر محمد بن شجاع البلخي انه لو دار في رجل توضا يريد الصلاة فلم يشتغل بعمل اخر وشرع في الصلاة جازت صلاته وان عزبت النية وقت الشروع وروى عن ابي يوسف فيمن خرج من منزله يريد الفرض في الجماعات فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية في تلك الساعة انه يجوز قال الكرخي ولا اعلم احدا من علمائنا خالف ابا يوسف في ذلك وهذا لانه لما عزم على تحقيق ما نوى فهو على عزمه ونيته الى ان يوجد القاطع ولم يوجد وبه تبين ان معنى الاخلاص يحصل بنية متقدمة لانها موجودة وقت الشروع تقديرا على ما مر وعن محمد بن سلمة انه قال اذا كان بحال لو سئل عند الصلاة اي الصلاة يصلي يمكنه الجواب عن البديهة من غير تامل يجزيه والا فلا وان نوى بعد التكبير لا يجوز الا ما روي عن الكرخي انه اذا نوى وقت الثنا يجوز لان الثنا من توابع التكبير وهذا فاسد لان سقوط القران لمكان الحرج والحرج يندفع بتقديم النية فلا ضرورة الى التاخير ولو نوى بعد قوله الله قبل قوله اكبر لا يجوز لان الشروع يصح بقوله الله فكانه نوى بعد التكبير ● واما نية الكعبة فقد روى الحسن عن ابي حنيفة انها شرط لان التوجه الى الكعبة في الاصل وقد يعجز عنه بالبعد

فينويها بقلبه والصحيح انه ليس بشرط لان عليه حالة البعد جهة الكعبة وهي المحاريب لا عين الكعبة لما بينا فيما تقدم فلا حاجة الي النية وقال بعضهم ان اتي به فحسن وان ترك لا يضر وان نوي مقام ابراهيم عليه السلام والمسجد الحرام ولم ينو الكعبة لا يجوز لانه ليس من الكعبة وعن الفقيه الجليل ابي احمد العياضي رحمه الله انه سيل عمن نوي خطا مقام ابراهيم عليه السلام فقال ان كان هذا الرجل لم ير بيات مكة اجزاه لان عنده ان البيت والمقام واحد وان كان قد راي مكة لا يجوز لانه ان المقام غير البيت • ومنها التحريمة تكبيرة الافتتاح وانها شرط صحة الشروع في الصلاة عند عامة العلما وقال بن عليه وابو بكر الاصم انها ليست بشرط ويصح الشروع في الصلاة بمجرد النية من غير تكبير فزعما ان الصلاة افعال وليست باذكار حتي انكرا فرايض القراة في الصلاة علي ما ذكرنا فيما تقدم ولنا قول النبي صلي الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرء حتي يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر نفي قبول الصلاة بدون التكبير فدل علي كونه شرطا لكن انما يوجد هذا الشرط علي القادر دون العاجز فلذلك جازت صلاة الاخرس ولان الافعال اكثر من الاذكار فالقادر علي الافعال يكون قادرا علي الاكثر وللاكثر حكم الكل فانه قدر علي الاذكار تقديرا ثم لا بد من بيان صفة الذكر الذي به يصير شارعا في الصلاة وقد اختلف قال ابو حنيفة ومحمد يصح الشروع في الصلاة بكل ذكر هو ثنا خالص لله تعالي يراد به تعظيمه لا غير مثل ان يقول الله اكبر الله الاكبر الله الكبير الله اجل الله اعظم او يقول الحمد لله او سبحان الله او لا اله الا الله وكذلك كل اسم ذكر مع الصفة مثل ان يقول الرحمن اعظم الرحيم اجل سوا كان يحسن التكبير او لا يحسن وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف لا يصير شارعا الا بالفاظ مشتقة من التكبير وهي ثلاثة الله اكبر الله الاكبر الله الكبير الا اذا كان لا يحسن التكبير او لا يعلم ان الشروع بالتكبير وقال الشافعي لا يصير شارعا الا بلفظين الله اكبر الله الاكبر وقال مالك لا يصير شارعا الا بلفظ واحد الله اكبر[2] واحتج بما روينا من الحديث وهو قوله صلي الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرء حتي يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر نفي القبول بدون هذه اللفظة فيجب مراعاة عين ما ورد به النص دون التعليل اذ التعليل للتعدية لا لابطال حكم النص كما في الاذان ولهذا علي الخد والذقن مقام السجود علي الجبهة وبهذا يحتج الشافعي لانه يقول باني لا اكبر اتي بالمشروع وزيادة شي فلم تكن الزيادة مانعة كما اذا قال الله اكبر كبيرا فاما العدول عما ورد به الشرع فغير جايز وابو يوسف يحتج بقول النبي صلي الله عليه وسلم تحريمها التكبير والتكبير حاصل بهذه الالفاظ الثلاثة فان اكبر هو الكبير قال الله تعالي وهو اهون عليه اي هين عليه عند بعضهم اذ ليس شي اهون علي الله تعالي من شي بل الاشيا كلها بالنسبة الي دخولها تحت قدرته بمحل واحد والتكبير مشتق من الكبريا والكبريا تنبي عن العظمة والقدم يقال هذا اكبر القوم اي اعظمهم منزلة واشرفهم قدرا ويقال هو اكبر من فلان اي اقدم منه فلا يمكن اقامة غيره من الالفاظ مقامه لانعدام المساواة الا انا حكمنا بالجواز اذا لم يحسن او لا يعلم ان الصلاة تفتتح بالتكبير للضرورة وابو حنيفة ومحمد احتجا بقوله تعالي وذكر اسم ربه فصلي والمراد ذكر اسم الرب لافتتاح الصلاة لانه عقب الصلاة الذكر بحرف يوجب التعقيب بلا فصل والذكر الذي يتعقبه الصلاة بلا فصل هو تكبيرة الافتتاح فقد شرع الدخول في الصلاة بمطلق الذكر فلا يجوز التقييد باللفظ المشتق من الكبريا باخبار الاحاد وبه تبين ان الحكم تعلق بتلك الالفاظ من حيث هي مطلق الذكر لا من حيث هي ذكر بلفظ خاص وان الحديث معلول به لانا اذا عللناه بما ذكرنا بقي معمولا به من حيث اشتراط مطلق الذكر ولو لم يعلل احتجنا الي رده اصلا لمخالفته الكتاب فاذا ترك التعليل هو المودي الي ابطال حكم النص دون التعليل علي ان التكبير يذكر ويراد به التعظيم قال الله تعالي وكبره تكبيرا اي عظمه تعظيما فكان الحديث واردا بالتعظيم وباي اسم ذكر فقد عظم وكذا من سبح الله فقد عظمه ونزهه عما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدث فصار واصفا له بالعظمة والقدم وكذا اذا هلل لانه اذا وصفه بالتفرد بالالوهية

[2] وكذلك عند الامام الشافعي الا بلفظ واحد الله اكبر

فقد

فقد وصفه بالعظمة والقدم لاستحالة ثبوت الالوهية بدونهما وانما لم يقم السجود علي الخد مقام السجود علي الجبهة للتفاوت في التعظيم كما في الشاهد بخلاف الاذان لان المقصود منه هو الاعلام وانه لا يحصل الا بهذه الكلمات المشهورة المتعارفة فيما بين الناس حتي لو حصل الاعلام بغير هذه الالفاظ يجوز كذا روي الحسن عن ابي حنيفة وكذا روي ابو يوسف في الامالي والحاكم في المنتقي والدليل علي ان قوله الله اكبر والرحمن اكبر قوله تعالي قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسما الحسني ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن او باسم الرحيم فكذا هذا والذي يحقق مذهبهما ما روي عن عبد الرحمن السلمي ان الانبيا صلوات الله عليهم كانوا يفتتحون الصلاة بلا اله الا الله ولنا بهم قدوة هذا اذا ذكر الاسم مع الصفة • فاما اذا ذكر الاسم لا غير بان قال الله لا يصير شارعا عند محمد وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يصير شارعا وكذا روي بشر عن ابي حنيفة وكذا روي بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لمحمد ان النص ورد بالاسم والصفة فلا يجوز الاكتفا بمجرد الاسم ولابي حنيفة ان النص معلول لمعني التعظيم وانه يحصل بالاسم المجرد والدليل عليه انه يصير شارعا بقوله لا اله الا الله والشروع انما يحصل بقوله الا بالنفي ولو قال اللهم اغفر لي لا يصير شارعا بالاجماع لانه لم يخلص تعظيما لله تعالي بل هو للمسالة والدعا دون خالص الثنا والتعظيم ولو قال اللهم اختلف المشايخ فيه لاختلاف اهل اللغة في معناه قال بعضهم يصير شارعا لان الميم في قوله اللهم تدل علي الندا كانه قال يا الله وقال بعضهم لا يصير شارعا لان الميم في قوله اللهم بمعني السوال معناه الله امنا بخير اي اردنا به فيكون دعا لا ثنا خالصا كقوله اللهم اغفر لي • ولو افتتح الصلاة بالفارسية بان قال خذاي بزرك او خذاي بزرك يصير شارعا عند ابي حنيفة وعندهما لا يصير شارعا الا اذا كان لا يحسن العربية ولو ذبح وسمي بالفارسية يجوز بالاجماع وابو يوسف مر علي اصله مراعاة المنصوص عليه والمنصوص لفظة بقوله صلي الله عليه وسلم وتحريمها التكبير وهي لا تحصل بالفارسية وفي باب الذبح المنصوص عليه هو مطلق الذكر بقوله تعالي فاذكروا اسم الله عليها صواف وذا يحصل بالفارسية ومحمد فرق فجوز النقل من لفظ الي اخر من العربية ولم يجوز النقل الي الفارسية فقال العربية لبلاغتها وجزالتها تدل علي معاني لا تدل عليها الفارسية فيحتمل الخلل في المعني عند النقل منها الي الفارسية وكذا للعربية من الفضيلة ما ليس لساير الالسنة ولهذا كان الدعا بالعربية اقرب من الاجابة ولذلك خص الله تعالي اهل كرامته في الجنة بالتكلم بهذه اللغة فلا يقع غيرها من الالسن موقع كلام العرب الا انه اذا لم يحسن جاز لمكان العذر وابو حنيفة رحمه الله اعتمد كتاب الله تعالي في اعتبار مطلق الذكر واعتمد معني التعظيم وكل ذلك حاصل بالفارسية ثم شرط صحة التكبير ان يوجد في حالة القيام في حق القادر علي القيام سوا كان اماما او منفردا او مقتديا حتي لو كبر قاعدا ثم قام لا يصير شارعا ولو وجد الامام في الركوع والسجود او القعود ينبغي ان يكبر قايما ثم يتابعه في الذكر الذي هو فيه ولو كبر للافتتاح في الركن الذي هو فيه لا يصير شارعا لعدم التكبير قايما مع القدرة عليه • ومنها تقديم قضا الفايتة التي يتذكرها اذا كانت الفوايت قليلة وفي الوقت سعة هو شرط لجواز الوقتية وهذا عندنا وعند الشافعي ليس بشرط ولقب المسالة ان الترتيب بين القضا والادا شرط جواز الادا عندنا وانما يسقط بمسقط وعنده ليس بشرط اصلا ويجوز ادا الوقتية قبل ادا الفايتة فيقع الكلام فيه في الاصل في موضعين احدهما في اشتراط هذا النوع من الترتيب والثاني في بيان ما يسقطه اما الاول فجملة الكلام فيه ان الترتيب في الصلاة علي اربعة اقسام احدها الترتيب في ادا هذه الصلوات الخمس والثاني الترتيب في قضا الفايتة وادا الوقتية والثالث الترتيب في الفوايت والرابع الترتيب في افعال الصلاة • اما الاول فلا خلاف في ان الترتيب في ادا الصلوات المكتوبات في اوقاتها

شرط جواز ادابها حتى لا يجوز ادا الظهر في وقت الفجر ولا ادا العصر في وقت الظهر لان كل واحدة
من هذه الصلوات لا تجب قبل دخول وقتها وادا الواجب قبل وجوبه محال واختلف فيما سوى
ذلك اما الترتيب بين قضا الفايتة وادا الوقتية فقد قال اصحابنا انه شرط وقال الشافعي
ليس بشرط وجه قوله ان هذا الوقت صار للوقتية بالكتاب والسنة المتواترة واجماع الامة فيجب
اداوها في وقتها كما في حال ضيق الوقت وكثرة الفوايت والنسيان ولنا قول النبي صلى الله عليه
من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وفي بعض الروايات لا وقت لها الا ذلك
فقد ذكر جعل وقت التذكر وقت الفايتة فكان ادا الوقتية قبل قضا الفايتة ادا قبل وقتها فلا
يجوز وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نسي صلاة فلم يذكرها
الا وهو مع الامام فليصل مع الامام وليجعلها تطوعا ثم ليقض ما تذكر ثم ليعد ما كان فيه مع الامام
وهذا عين مذهبنا انه يفسد الفرضية للصلاة اذا تذكر الفايتة فيها وتلزمه الاعادة بخلاف
حال ضيق الوقت وكثرة الفوايت والنسيان لانا انما عرفنا كون هذا الوقت وقتا للوقتية بنص
الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وعرفنا كونه وقتا للفايتة بخبر الواحد والعمل بخبر الواحد
انما يجب على وجه لا يودي الى ابطال العمل بالدليل المقطوع به والاشتغال بالفايتة عند ضيق
الوقت ابطال العمل به لانه تفويت الوقتية عن الوقت وكذا عند كثرة الفوايت لان الفوايت اذا
كثرت تستغرق الوقت فتفوت الوقتية عن وقتها ولان الشرع انما جعل الوقت وقتا للفايتة
لتدارك ما فات فلا يصير وقتا لها على وجه يودي الى تفويت صلاة اخرى وهي الوقتية ولان جعل
الشرع وقت التذكر وقتا للفايتة على الاطلاق ينصرف الى وقت ليس بمشغول لان المشغول لا
يشغل كما انصرف الى وقت لا يكره الصلاة فيه واما النسيان فلان خبر الواحد جعل وقت التذكر
وقتا للفايتة فاما ههنا فقد وجد التذكر فكان الوقت للفايتة بخبر الواحد وليس في هذا ابطال
ابطال العمل بالدليل المقطوع به بل هو جمع بين الدلايل اذ لا يفوته شي من الصلوات عن وقتها
وليس فيه ايضا شغل ما هو المشغول وهذا لانه لو اخر الوقتية وقضى الفايتة تبين ان وقت
الوقتية ما اتصل به الادا وان ما قبل ذلك لم يكن وقتا لها بل كان وقتا للفايتة بخبر الواحد
فلا يودي الى ابطال العمل بالدليل المقطوع به فاما عند تضيق الوقت وان لم يتصل به ادا الو
لا يتبين انه ما كان وقتا له حتى تصير الصلوة فايتة ويبقى دينا عليه ۵ وعلى هذا الخلاف
الترتيب في الفوايت انه كما يجب مراعاة الترتيب بين الفوايت لم يمنع وجوب الترتيب في الادا
فكذا في القضا والاصل فيه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق قضاهن بعد هوي من الليل على الترتيب قال صلوا كما رايتموني اصلي ويبنى على هذا
اذا ترك الظهر والعصر من يومين مختلفين ولا يدري ايهما اول قال لانه يتحرى لانه اشتبه
عليه امر لا سبيل الى الوصول اليه بيقين وهو الترتيب فصار الى التحري لانه عند انعدام
الادلة قايم مقام الدليل الشرعي كما اذا اشتبهت عليه القبلة فان مال قلبه الى شي عمل به
لانه كالثابت بالدليل وان لم يستقر قلبه على شي واراد الاخذ بالثقة يصليهما ثم يعيد ما
صلى اولا ايتهما كانت الا ان البداية بالظهر اولى لانها اسبق وجوبا في الاصل فيصلي الظهر ثم
العصر لان الظهر ان كانت هي التي فاتت اولا فقد وقعت موقعها وجازت وكانت الظهر التي اداها
بعد العصر ثانية نافلة له ولو كانت العصر هي المتروكة اولا كانت الظهر التي اداها قبل العصر
نافلة فاذا ادى العصر بعدها فقد وقعت موقعها وجازت ثم اذا ادى الظهر بعدها وقعت
موقعها وجازت فيفعل كذلك ليخرج عما عليه بيقين وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقال
ابو يوسف ومحمد لا نامره الا بالتحري كذا ذكر في الكتب ولم يذكر انه ان لم يستقر قلبه على شي

كيف

كيف يصنع عندهما وروى الشيخ الامام سيف الحق صدر الدين ابو المعين رحمه الله انه يصلي
كل صلاة مرة واحدة وقيل لا خلاف في هذه المسلة على التحقيق لانه ذكر الاستحباب على قول ابي
حنيفة وهما نفيا الاستحباب وذكر عدم وجوب الاعادة على قولهما وابو حنيفة ما اوجب
الاعادة وجه قولهما ان الواجب في موضع الشك والاشتباه هو التحري والعمل به لا الاخذ
باليقين الا ترى انه من شك في جهة القبلة يعمل بالتحري ولا ياخذ باليقين بان يصلي صلاة
واحدة اربع مرات الى اربع جهات وكذا من شك في صلاة واحدة فلم يدر اثلاثا ام اربعا
يتحرى ولا يبنى على اليقين وهو الاقل كذا هذا ولانه لو صلى احدى الصلاتين مرتين فانما يصلي مراعاة
للترتيب والترتيب في هذه الحالة ساقط لانه لما بدا باحداهما لم يعلم يقينا ان عليه صلاة اخرى قبل
هذه مؤداة قبل وقتها فيسقط عنه الترتيب ولابي حنيفة رحمه الله انه مهما امكنه الاخذ باليقين
كان اولى الا اذا تضمن فسادا كما في مسلة القبلة فان الاخذ بالثقة ثمة يودي الى الفساد حيث
يقع ثلاث من الصلوات الى غير القبلة بيقين ولا تجوز الصلاة الى غير القبلة بيقين من غير ضرورة
فتعذر العمل باليقين دفعا للفساد وههنا لا فساد لانه اكثر ما في الباب لانه صلى احدى
الصلاتين مرتين فيكون احداهما تطوعا وكذا في المسلة الثانية انما لا يبنى على الاقل لاحتمال
الفساد لجواز انه قد صلى اربعا لاحتمال فيصير بالقيام الى الاخرى تاركا للقعدة الاخيرة وهي
فرض فتفسد صلاته ولو امر بالقعدة اولا بالركعة لحصلت في الثالثة وانه غير مشروع وههنا
يصير اتيا بالواجب وهو الترتيب من غير ان يتضمن فسادا فكان الاخذ بالاحتياط اولى
وصار هذا كما اذا فاتته واحدة من الصلوات الخمس ولا يدري ايتهما هي انه يومر باعادة صلاة
وليلة احتياطا فكذا ههنا اما قولهما حين بدا باحداهما ولم يعلم يقينا ان عليه اخرى
قبل هذه فكان الترتيب عنه ساقطا فنقول نعم حين صلى هذه يعلم يقينا ان عليه اخرى لكنه لا
يعلم انها سابقة او متاخرة عنها فان كانت سابقة عليها لم تجز المؤداة لعدم مراعاة الترتيب
وان كانت المؤداة سابقة جازت فوقع الشك فصارت المؤداة اول مرة دايرة بين الجواز
والفساد فلا يسقط عنه الواجب بيقين عند وقوع الشك في الجواز فيومر بالاعادة والله
اعلم ولو شك في صلاة الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ذكر القدوري
ان المتاخرين اختلفوا في هذا منهم من قال انه يسقط الترتيب لان بين الفوايت يزيد
على ست صلوات فصارت الفوايت في حد التكرار فلا يجب اعتبار الترتيب في قضايها
فيصلي اية صلوة شا وهذا غير سديد لان موضع هذه المسايل في حالة النسيان على ما ذكر
والترتيب عند النسيان ساقط فكانت المؤديات بعد الفايتة في انفسها جايزة لسقوط
الترتيب فبقيت الفوايت في انفسها في حد القلة فوجب اعتبار الترتيب فيها فينبغي ان يصلي
في هذه الصورة سبع صلوات يصلي الظهر اولا ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر
ثم العصر ثم الظهر مراعاة للترتيب بيقين والاصل في ذلك ان يعتبر الفايتتين اذا انفردتا
فيعيدهما على الوجه الذي بينا ثم ياتي بالثالثة ثم يفعل بعد الثالثة ما كان يفعله في الصلاتين
وعلى هذا اذا كانت الفوايت اربعا بان ترك العشا من يوم اخر فانه يصلي سبع صلوات
مثل ما كان يصلي قبل الرابعة قيل في الاحتياط ها هنا حرج عظيم فانه اذا فاتته خمس صلوات
الظهر والعصر والمغرب والعشا والفجر من ايام مختلفة لا يدري اي ذلك اول يحتاج
الى ان يودي احدى وثلاثين صلوة وفيه من الحرج ما لا يخفى فالجواب ان بعض مشايخنا قالوا
ان ما قالاه هو الحكم المر لانه لا يمكن ايجاب الاولى مع الاحتمال الا ان ما قاله ابو حنيفة احتياط
لا حتم ومنهم من قال لا بل لا اختلاف بينهم في الحكم المر واعادة الاولى واجبة عند ابي حنيفة

لان الترتيب في القضا واجب فاذا لم يعلم به حقيقة وله طريق في الجملة يجب المصير اليه وهذا وان
كان فيه نوع مشقة لكنه مما لا يغلب فلا يودي الى الحرج ثم ما ذكرنا من الجواب في حالة النسيان بان صلى
ايام ولم يخطر بباله انه ترك شيا منها ثم تذكر الفوايت فعلى قياس قول ابي يوسف ومحمد ينبغي قياس صح
ان يسقط الترتيب هاهنا لان الفوايت صارت في حد الكثرة لان المؤديات بعد الفوايت عندهما
فاسدة الى الست واذا فسدت كثرت الفوايت فسقط الترتيب فله ان يصلي اية صلوة شا من غير
الحاجة الى التحري واما على قول ابي حنيفة رحمه الله لا يسقط الترتيب لان المؤديات عنده انقلبت
الى الجواز اذا بلغت مع الفايتة ستا واذا انقلبت الى الجواز بقيت الفوايت في حد القلة فوجب اعتبار
الترتيب اليها فالحاصل انه يجب النظر الى الفوايت فما دامت في حد القلة وجب مراعاة الترتيب فيها
واذا كثرت سقط الترتيب فيها لان الفوايت تسقط الترتيب في الادا فلان يسقط في القضا اولى
هذا اذا شك في صلاتين واكثر ● فاما اذا شك في صلاة هي واحدة فايتة ولا يدري اية صلاة هي
يجب عليه التحري لما قلنا فان لم يستقر قلبه على شي يصلي خمس صلوات ليخرج عما عليه بيقين وقال محمد
ابن مقاتل انه يصلي ركعتين ينوي بهما الفجر ويصلي ثلاث ركعات اخر ينوي بهما على حدة ينوي
بها المغرب ثم يصلي اربعا ينوي بها ما فاتته فان كانت الفايتة ظهرا او عصرا او عشا
انصرفت منه اليها وقال سفيان الثوري يصلي اربع ركعات ينوي بها ما عليه لكن بثلاث قعدات
فيقعد على راس الركعتين والثلاث والاربع حتى لو كانت المتروكة فجرا جازت لقعوده على راس الركعتين
والباقي يكون تطوعا ولو كانت المغرب لجازت لقعوده على راس الثلاث ولو كانت من ذوات الاربع
كان كلها فرضا وخرج عن العهدة بيقين الا ان ما قلناه احوط لان من الجايز ان يكون عليه صلاة اخرى
كان تركها في وقت اخر ولو نوى ما عليه ينصرف الى تلك الصلاة او يقع التعارض فلا ينصرف الى هذه
التي يصلي فيعيد صلاة يوم وليلة ليخرج عن عهدة ما عليه بيقين وعلى هذا لو ترك سجدة من صلب
صلاة مكتوبة ولم يدر راية صلوة هي يومر باعادة خمس صلوات لانها من اركان الصلاة فصار الشك
فيها كالشك في الصلاة ● واما بيان ما يسقط به الترتيب فالترتيب بين قضا الفايتة واداء الوقتية
يسقط باحد خصال ثلاث احداها ضيق الوقت بان يذكر في اخر الوقت بحيث لو اشتغل بالفايتة لخرج
الوقت قبل اداء الوقتية سقط عنه الترتيب في هذه الحالة لما ذكرنا ان في مراعاة الترتيب فيها
ابطال العمل بالدليل المقطوع به بدليل فيه شبهة وهذا لا يجوز ● ولو تذكر صلاة الظهر في اخر
وقت العصر بعد ما تغيرت الشمس فانه يصلي العصر ولا يجزيه قضا الظهر لما ذكرنا فيما تقدم ان قضا
الصلوة في هذا الوقت قضا الكامل بالناقص بخلاف عصر يومه واما اذا تذكرها بعد ما تغيرت
الشمس لكنه لو اشتغل بقضايها لدخل عليه وقت مكروه ولم يذكر في ظاهر الرواية واختلف المشايخ فيه
قال بعضهم لا يجوز ان يودي العصر قبل ان يراعي الترتيب فيصلي الظهر ثم يصلي العصر لانه لا يخاف
خروج الوقت فلم يتضيق الوقت فبقي وجوب الترتيب وقال بعضهم لا بل يسقط الترتيب فيصلي
العصر قبل الظهر ثم يقضي الظهر بعد غروب الشمس وذكر الفقيه ابو جعفر الهندواني رحمه الله
وقال هذا عندي على الاختلاف الذي في صلاة الجمعة وهو ان من تذكر وهو في صلاة الجمعة انه لم
يصل الفجر يخاف فوت الجمعة ولا يخاف فوت الوقت على قول ابي حنيفة وابي يوسف يصلي الفجر
ثم الظهر فلم يجعلا فوت الجمعة عذرا في سقوط الترتيب وعلى قول محمد رحمه الله يصلي الجمعة
ثم الفجر وجعل فوت الجمعة عذرا في سقوط الترتيب فكذا في هذه المسلة على قولهما يجب ان لا يجوز
العصر وعليه الظهر فيصلي الظهر ثم العصر وعلى قول محمد يمضي على صلاته ● ولو افتتح العصر في
اول الوقت وهو ذاكر ان عليه الظهر واطال القيام والقراة حتى دخل عليه وقت مكروه لا يجوز صلاته
لان الشروع في العصر مع تذكر الظهر لم يصح فيقطع ثم يفتتحها ثانيا ثم يصلي الظهر بعد الغروب

ولو

ولو افتتحها وهو لا يعلم ان عليه الظهر فاطال القيام والقراة حتى دخل وقت مكروه ثم تذكر يمضي على صلاته
لان المسقط للترتيب قد وجد عند افتتاح الصلاة واختتامها وهو النسيان وضيق الوقت
ولو افتتح الصلاة في حال ضيق الوقت وهو ذاكر للظهر فلما صلى منها ركعة او ركعتين غربت الشمس
القياس ان يفسد العصر لان العذر قد زال وهو ضيق الوقت فعاد الترتيب وفي الاستحسان
يمضي فيها ثم يقضي الظهر ثم يصلي المغرب ذكر في نوادر الصلاة والله اعلم ● والثاني النسيان لما
ذكرنا ان جعل خبر الواحد جعل وقت التذكر وقتا للفايتة ولا تذكر هاهنا فوجب العمل بالدليل
المقطوع به وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب يوما ثم قال راى احد منكم صليت
العصر فقالوا لا فصلى العصر ولم يعد المغرب ولو وجب الترتيب لاعاد ● وعلى هذا لو صلى الظهر
على غير وضو وصلى العصر على وضو وهو ذاكر لما صنع فاعاد الظهر ولم يعد العصر فيصلي المغرب
وهو يظن ان العصر يجزيه اعاد العصر ولم يعد المغرب لان اداء الظهر على غير وضو والامتناع عنه
بمنزلة لا اصلية الصلوة فلما حين صلى العصر صلى وهو يعلم ان الظهر غير جايزة ولو لم يعلم وكان
يظن انها جايزة لم يكن هذا الظن معتبرا لانه نشا عن جهل والظن انما يعتبر اذا نشا عن دليل
او شبهة دليل ولم يوجد فكان هذا جهلا محضا فقد صلى العصر وهو يعلم ان عليه الظهر فكان
مصليا العصر في وقت الظهر فلم يجز ولو صلى المغرب قبل اعادتهما جميعا لا يجوز لانه صلى المغرب
وهو يعلم ان عليه الظهر فصار مصليا في وقت الظهر فلم يجز فاما لو كان اعاد الظهر ولم يعد
العصر فظن جوازها ثم صلى المغرب فانه يومر باعادة العصر ولا يومر باعادة المغرب لانه
ظن ان عصره جايز ظن معتبر لانه نشا عن شبهة دليل ولهذا خفي على الشافعي فحين صلى المغرب
صلاها وعنده انه لا عصر عليه لانه اداها بجميع اركانها وشرايطها المختصة بها انما خفي
عليه ما يخفى مثله على شبهة دليل ومن صلى المغرب وعنده ان لا عصر عليه حكم بجواز المغرب كما لو
كان ناسيا للعصر بل هذا فوق النسيان لان ظن الناسي لم ينشا عن شبهة دليل بل عن غفلة
الطبيعة وهذا الظن نشا عن شبهة دليل فكان هذا فوق ذلك ثم هناك حكم بجواز المغرب
فهاهنا اولى ثم العلم بالفايتة كما هو شرط لوجوب الترتيب والعلم بوجوبها حالة الفوات
شرط لوجوب قضايها حتى ان الحربي اذا اسلم في دار الحرب ومكث فيها سنة ولم يعلم ان عليه الصلاة
ولم يصل ثم علم لا يجب عليه قضاوها في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر لزمه عليه قضاوها
ولو كان هذا ذميا اسلم في دار الاسلام فعليه قضاوها استحسانا والقياس ان لا قضا عليه وهو
قول الحسن وجه قول زفر انه بالاسلام التزم احكامه ووجوب الصلاة من احكام الاسلام
فيلزمه ولا يسقط بالجهل كما لو كان في دار الاسلام ولنا ان الذي اسلم في دار الحرب منع عنه
العلم لانعدام سبب العلم في حقه ولا وجوب على من منع عنه العلم كما لا وجوب على من منع عنه
القدرة بمنع سببها بخلاف الذي اسلم في دار الاسلام لانه ضيع العلم حيث لم يسال المسلمين
عن شرايع الدين مع تمكنه من السوال والوجوب متحقق في حق من ضيع العلم كما يتحقق في حق
من ضيع القدرة ولم يوجد التضييع هاهنا اذ لا يجد في دار الحرب من يساله عن شرايع الاسلام
لو وجد ولم يساله يجب عليه ويواخذ بالقضا اذا علم بعد ذلك لانه ضيع العلم ومامنع منه
كالذي اسلم في دار الاسلام وقد خرج الجواب عما قاله زفر انه التزم احكام الاسلام لكنا نقول
نعم لكن حكما له سبيل الوصول اليه ولم يوجد ● فان بلغه في دار الحرب رجل واحد فعليه
القضا فيما ترك بعد ذلك في قول ابي حنيفة ومحمد وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة
وفي رواية الحسن عنه لا يلزمه ما لم يخبره رجلان او رجل وامراتان وجه هذه الرواية
ان هذا خبر ملزم ومن اصله اشتراط العدد في الخبر الملزوم كما في الحجر على الماذون وعزل

الوكيل والاخبار بجناية العبد وجه الرواية الاخري وهي الاصح ان كل واحد ماذون من صاحب
الشرع بالتبليغ قال النبي صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها كما سمعها ثم اداها
الي من لم يسمعها فهذا المبلغ نظير المتولي الرسول من المولي والموكل وخبر الرسول هناك ملزم فها هنا
كذلك والله اعلم ۰ والثالث كثرة الفوايت وقال بشر المريسي الترتيب لا يسقط بكثرة الفوايت
حتي لو فاتته صلوة او صلوات فصلي في جميع عمره وهو ذاكر للفايتة فصلاة عمره علي الفساد ما لم يقض
الفايتة وجه قوله ان الترتيب لا يوجب الفصل بين قليل الفايت وكثيره لان كثرة الفوايت
تكون عن كثرة تفريطه فلا يستحق به التخفيف ولنا ان الفوايت اذا كثرت لو وجب مراعاة
الترتيب منها لفاتت الوقتية عن الوقت وهذا لا يجوز لما ذكرنا ان فيه ابطال ما ثبت بالدليل
المقطوع به بخبر الواحد ۰ ثم اختلف في ادني حد الفوايت الكثيرة في ظاهر الرواية ان يصير
الفوايت ستا فاذا خرج وقت السادسة سقط الترتيب حتي يجوز اداء السابعة وروي
ابن سماعة عن محمد هو ان يصير الفوايت خمسا فاذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب
حتي يجوز اداء السادسة وعن زفر انه يلزمه مراعاة الترتيب في صلاة شهر ولم ير وعنه اكثر من
شهر فكانه جعل حد الكثرة ان يزيد علي شهر وجه ما روي عن محمد ان الكثير ملحق من كل باب
كل جنسه كالجنون اذا استغرق الشهر في باب الصوم والصحيح جواب ظاهر الرواية لان الفوايت
لا تدخل في حد التكرار بدخول وقت السادسة وانما يدخل بخروج وقت السادسة لان واحدة منها
تصير مكررة ۰ فعلي هذا لو ترك صلوة ثم صلي بعدها خمس صلوات وهو ذاكر للفايتة فانه
يقضيهن لانهن في حد القلة بعد ومراعاة الترتيب واجبة عند قلة الفوايت لانه يمكن
الوقت وقتا لهن علي وجه لا يودي الي اخراجه من ان يكون وقتا للوقتية فصار هو دا كل صلوة منها
في وقت المتروكة قبل المؤداة وقتا فصار هو دا بالمؤداة قبل وقتها فلم يجز وعلي قياس ما روي عن
محمد يقضي المتروكة واربعا بعدها لان السادسة جايزة ولو لم يقضها حتي صلي السابعة
فالسابعة جايزة بالاجماع لان وقت السابعة وهي المؤداة السادسة لم يجعل وقتا للفوايت
لانه لو جعل وقتا لهن لخرج من ان يبقي وقتا للوقتية فاذا اداها حكم بجوازها لاستيعاب تلك
الفوايت هذا الوقت وفيه ابطال العمل بالدليل المقطوع به بخبر الواحد علي ما بينا فبقي وقتا للوقتية
فاذا اداها حكم بجوازها لحصولها في وقتها بخلاف ما اذا كانت المؤديات بعد المتروكة خمسا
لان هناك امكن ان يجعل الوقت وقتا للفايتة علي وجه لا يخرج من ان يكون وقتا للوقتية
فيجعل عملا بالدليلين ثم اذا صلي السابعة تعود المؤديات الخمس الي الجواز في قول ابي حنيفة
وعليه قضا الفايتة وحدها استحسانا وعلي قولهما عليه قضا الفايتة وخمس صلوات
ولو صلي السادسة وهو ذاكر للفوايت فالسادسة موقوفة عند ابي حنيفة حتي لو صلي السابعة
تنقلب السادسة الي الجواز عنده وعليه قضا الخمس وعندهما لا تنقلب وعليه قضا الست
وكذلك لو ترك صلوة ثم صلي شهرا وهو ذاكر للفايتة فعليه قضاوها لا غير عند ابي حنيفة وعندهما
عليه قضا الفايتة وخمس بعدها الا في قياس ما روي عن محمد ان عليه قضا الفايتة واربع بعدها
وعلي قول زفر يعيد الفايتة وجميع ما صلي بعدها من صلوة الشهر وهذه المسئلة التي يقال
واحدة تصحح خمسا وواحدة تفسد خمسا لانه ان صلي السادسة قبل القضا صح الخمس عند ابي حنيفة
وان قضي المتروكة قبل ان يصلي السادسة فسد الخمس وجه قولهما ان كل مؤداة الي الخمس حصلت
في وقت المتروكة لانه يمكن جعل ذلك الوقت وقتا للمتروكة لكون المتروكة في حد القلة ووقت
المتروكة قبل وقت هذه المؤداة فحصلت المؤداة قبل وقتها ففسدت فلا معني بعد ذلك للحكم
بتوقفها للحال واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فقد اختلفت عبارات المشايخ قال المشايخ

الدليل الموجب منه

شايخ

بل انا وجدنا صلوة بعد المتروكة جايزة وهي السادسة وقد اداها علي بعض التركيب وترك
التاليف فكذا نحكم بجواز ما قبلها وان اداها علي ترك التاليف فكذا يحكم بجواز ما قبلها وان اداها
علي ترك التاليف وبعض التركيب وهي نكتة وامية لانه جمع بين السادسة وبين ما قبلها في
الجواز من غير جامع بينهما بل مع قيام المعني المفرق لما ذكرنا ان وقت السادسة ليس بوقت للمتروكة
علي ما قررنا ووقت كل صلوة مؤداة قبل السادسة وقت للمتروكة فكان اداء السادسة اداء في
وقتها فجازت واداء كل مؤدا قبل وقتها فلم يجز وقال مشايخ العراق ان الكثرة علة سقوط الترتيب
فاذا ادي السادسة فقد ثبتت الكثرة وهي صفة للكل لا محالة فاستندت الي اول المؤديات
فيستند حكمها فيثبت الجواز للكل وهذه نكتة ضعيفة ايضا لان الكثرة وان صارت صفة للكل
لكنها تثبت للحال لا ان يتبين اول المؤديات كما اديت يثبت لها صفة الكثرة قبل وجود ما
يتعقبها لاستحالة كثرة الوجود بما هو في حيز العدم ولو اتصفت هي بالكثرة ولا يتصف الذات
بها وحدها لاستحالة كون الواحد كثيرا لاتصفت بما يتعقبها من المؤديات وتلك معدومة
فيودي الي اتصاف المعدوم بالكثرة وهو محال فدل ان صفة الكثرة تثبت للكل مقتصرا علي
وجود الاخيرة منها كما اذا خلق الله تعالي جوهرا واحدا لم يتصف بكونه مجتمعا فلو خلق منضما
اليه جوهرا اخر لا يطلق اسم المجتمع علي كل واحد منهما مقتصرا علي الحال لما بينا فكنا هذا علي انا
ان سلمنا هذه الدعوي الممتنعة علي طريق المساهلة فلا حجة لهم فيها ايضا لان المؤداة الاولي
وان اتصفت بالكثرة من وقت وجودها لكن لا ينبغي ان يحكم بجوازها وسقط الترتيب لان
سقوط الترتيب كان متعلقا بمعني وهو استيعاب الفوايت وقت الصلاة وتفويت الوقتية
عن وقتها عند وجوب مراعاة الترتيب فلم تجب المراعاة لئلا يودي الي ابطال ما ثبت بالدليل
المقطوع به بما ثبت بخبر الواحد وهذا المعني منعدم في المؤديات الخمس وان اتصفت بالكثرة
ولان هذا يودي الي الدور فان الجواز وسقوط الترتيب بسبب صفة كثرة الفوايت ومتي
حكم بالجواز لم يبق كثرة الفوايت فيجي الترتيب ومتي جا الترتيب جا الفساد فلا يمكن
القول بالجواز فثبت ان الوجهين غير صحيحين والوجه لتصحيح مذهب ابي حنيفة ما ذكره
الشيخ الامام ابو المعين رحمه الله وهو ان اداء السادسة من المؤديات حصل في وقت
هو وقتها بالدلايل اجمع وليس بوقت للفايتة بوجه من الوجوه لما ذكرنا ان في جعل هذا
الوقت وقتا للفايتة ابطال العمل بالمقطوع فسقط العمل بخبر الواحد اصلا وانتهي ما هو
وقت الفايتة فاذا قضيت الفايتة بعد اداء السادسة من المؤديات التحقت بمحلها الاصلي
وهو وقتها الاصلي لانه لا بد لها من محل ولانه لما لم يكن لها بد من المحل فالتحاقها بمحلها الاصلي
اولي لوجهين احدهما لانه لا مزاحم لها في ذلك الوقت لانه وقت متعين لها ولها في هذا
الوقت مزاحم لانه وقت الخمس صلوات وليس البعض بالقضا في هذا الوقت من البعض فالتحاقها
بوقت لا مزاحم لها فيه اولي والثاني ان ذلك وقته بالدليل المقطوع به وهذا وقت غيره
بالدليل المقطوع به وانما يجعل وقتا بخبر الواحد فيرجح ذلك علي هذا والتحق بمحلها الاصلي
حكما والثابت حكما كالثابت حقيقة واذا التحقت بمحلها الاصلي تبين ان الخمس المؤديات
اديت في اوقاتها فحكم بجوازها بخلاف ما اذا قضيت المتروكة قبل اداء السادسة لانها
قضيت في وقت هو وقتها من حيث الظاهر لان خبر الواحد اوجب كونها وقتا لها فاذا اتفق
فيما هو وقت لها بتقرر فيه ولا يلتحق بمحلها الاصلي فلم يتبين ان المؤديات الخمس اديت بعد
الفايتة بل تبين انها اديت قبل الفايتة لاستقرار الفايتة بمحل قضايها وعدم التحاقها بمحلها
الاصلي فحكم بفساد المؤديات وبخلاف حال النسيان وتضيق الوقت اذا ادي الوقتية ثم

قضى الفايتة حيث لا يجب اعادة الوقتية ولو التحقت الفايتة بمحلها الاصلي لوجب اعادة الوقتية
لانه تبين انها حصلت قبل وقت الفايتة لان هناك المودي حصل في وقت هو وقت لها من جميع الوجوه
الوجه ما امرنا بادا الفايتة بعد ذلك لا تخرج هذا الوقت من ان يكون وقتا للموداة فتقررت الموداة
في محلها من جميع الوجوه والتحقت بالفايتة في حق الموداة بصلوة وقتها بعد وقت الموداة فلم يوثر
ذلك في فساد الموداة وهذا بخلاف ما اذا قام المصلي وقرا وركع وسجد ثم ركع حيث لم يلتحق الركوع
بمحله وهو قبل السجود حتى كان لا يجب اعادة السجود ومع ذلك لم يلتحق حتى يجب اعادة التحي السجود لان
الشي انما يجعل حاصلا في محله ان لو وجد شي في محله بعده ووقع ذلك الشي معتبرا في نفسه فاذا حصل
هذا التحق بمحله وهناك السجود وقع قبل اوانه فما وقع معتبرا فلغى فبعد ذلك كان الركوع حاصلا في
محله فلا بد من تحصيل السجدة بعد ذلك في محلها والله الموفق • وقالوا فيمن ترك صلوات كثيرة مجانة
ثم ندم واشتغل باداء الصلوة في مواقيتها قبل ان يقضي شيا من الفوايت فترك صلوة ثم صلى اخرى
وهو ذاكر لهذه الفايتة الحديثة انه لا يجوز ويجعل الفايتة الكبيرة القديمة كانها لم تكن ويجب عليه
مراعاة والقياس ان يجوز لان الترتيب قد سقط عنه لكثرة الفوايت وبضم هذه المتروكة الى ما مضى
الا ان المشايخ استحسنوا فقالوا انه لا يجوز احتياطا زجرا للسفها عن التهاون بامر الصلوة ولئلا يصير
التقصير وسيلة الى التخفيف ثم كثرة الفوايت كما يسقط الترتيب في الادا يسقط في القضا لانه لما عملت
في اسقاط الترتيب في غيرها فلان يعمل في نفسها اولى حتى لو قضى فوايت الفجر كلها ثم الظهر كلها ثم العصر كلها
هكذا جاز • وروى بن سماعة عن محمد فيمن ترك صلوة يوم وليلة وصلى من الغد مع كل صلوة صلوة قال
الفوايت كلها جايزة سوا قدمها او اخرها واما الوقتية فان قدمها لم تجزيه منها لانه متى صلى واحدة
منها حتى صارت الفوايت ستا لكنه متى قضى فايتة صارت خمسا ثم وثم فلا يعود الى الجواز وان اخرها
لم تجزيه منها الا العشا الاخرة لانه كما قضى فايتة عادت الفوايت اربعا وفسدت الوقتية الا العشا
لانه صلاها وعنده ان جميع ما عليه قد قضا فاشبه الناسي والله الموفق • واما الترتيب في افعال
الصلوة فانه ليس بشرط عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر شرط وبيان ذلك في مسايل اذا ادرك اول
صلوة الامام ثم نام خلفه او سبقه الحدث فسبقه الامام ببعض الصلاة ثم انتبه من نومه او
عاد من وضوئه فعليه ان يقضي ما سبقه الامام ثم يتابع امامه لما ذكر ولو تابع امامه اولا ثم قضى
بعد تسليم الامام جاز عندنا وعند زفر لا يجوز وكذلك اذا ازدحم الناس في صلوة الجمعة والعيدين
فلم يقدر على ادا الركعة الاولى مع الامام بعد الاقتدا به وبقي قايما وامكنه ادا الركعة الثانية
فادى الركعة الثانية مع الامام قبل ان يودي ثم قضى الاولى بعد تسليم الامام اجزاه عندنا وعند زفر
لا يجزيه وكذلك لو تذكر سجودا في الركوع وقضاها او سجدة في السجدة وقضاها فالافضل ان يعيد
الركوع او السجود الذي هو فيهما ولو اعتد بهما ولم يعد اجزاه عندنا وعند زفر لا يجوز له ان يعتد
بهما وعليه اعادة وجه قول زفر ان الماتي به في هذه المواضع وقع في غير محله لان محله بعد ادا ما عليه
فاذا اتى به قبله لم يصادف محله فلم يقع معتدا به كما اذا قدم السجود على الركوع وجب عليه اعادة السجود
لما قلنا كذا هذا ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا والاستدلال
به من وجهين احدهما انه امر بمتابعة الامام فيما ادركه بحرف الفا المقتضي للتعقيب بلا فصل ثم امر
بقضا الفايت والامر دليل الجواز ولهذا يبدا المسبوق بما ادرك الامام فيه لا بما سبقه وان كان
ذلك اول صلوته وقد اخر والثاني انه جمع بينهما في الامر بحرف الواو وانها للجمع المطلق فايهما فعل
يقع مامورا به فكان معتدا به الا ان المسبوق صار مخصوصا بقوله صلى الله عليه وسلم سن لكم
معاذ سنة حسنة فاستنوا بها والحديث حجة في المسلتين الاولتين بظاهره وبضرورته في المسلة
الثالثة لان الركوع والسجود من اجزا الصلاة فاسقاط الترتيب في نفس الصلاة اسقاط فيما هو من اجزا

ضرورة الا انه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لان السجود لتقييد الركعة بالسجدة وذلك لا يتحقق قبل الركوع
على ما يذكر في سجود السهو هذا الذي ذكرنا بيان اركان الصلاة وهي الشرايط العامة وهي التي تعم المنفرد
والمقتدي جميعا • واما الذي يخص فهو شرايط جواز الاقتدا بالامام في صلاته • فالكلام فيه في موضعين
احدهما في ركن الاقتدا • والثاني في بيان شرايط الركن • اما ركنه فهو نية الاقتدا بالامام وقد ذكرنا تفسيرها
فيما تقدم • واما شرايط الركن فانواع منها الشركة في الصلاة واتحادهما سببا وفعلا ووصفا لان الاقتدا
بنا التحريمة على التحريمة فالمقتدي عقد تحريمته لما انعقدت له تحريمة الامام فكلما انعقدت له تحريمة
الامام جاز البنا من المقتدي وما لا فلا وذلك لا يتحقق الا بالشركة في الصلاتين واتحادهما من الوجوه
التي وصفنا • وعلى هذا الاصل تخرج مسايل المقتدي اذا سبق الامام بالافتتاح لم يصح اقتداوه لان معنى
الاقتدا وهو البنا لا يتصور ههنا لان البنا على العدم محال وقال النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل
الامام ليوتم به فلا تختلفوا وما لم يكبر الامام لا يتحقق الايتمام به وكذا اذا كبر قبله فقد اختلف عليه
فلو جدد التكبير بعد تكبير الامام بنية الدخول في صلاته اجزاه لانه صار قاطعا لما كان فيه شارعا
لصلاة الامام كمن صلى في النفل فكبر ونوى الفرض يصير خارجا من النفل داخلا في الفرض كمن باع بالف
ثم بالفين كان فسخا للاول وعقدا اخر كذا هذا • ولو لم يجدد حتى لم يصح اقتداوه به هل يصير شارعا في
صلاة نفسه اشار في كتاب الصلاة الى انه يصير شارعا لانه علل فيما اذا جدد التكبير ونوى الدخول
في صلاة الامام فقال التكبير الثاني قطع لما كان فيه واشار في نوادر ابي سليمان الى انه لا يصير شارعا في
صلاة نفسه فانه ذكر انه لو قهقه لا تنتقض طهارته ثم من مشايخنا من حمل اختلاف الجواب على اختلاف موضوع
المسلة في النوادر انه كبر ظنا منه ان الامام كبر فيصير مقتديا بمن ليس في الصلاة كالمقتدي بالمحدث
والجنب وموضوع المسلة في كتاب الصلاة انه كبر على علم ان الامام لم يكبر فيصير شارعا في صلاة نفسه
ومنهم من حقق الاختلاف بين الروايتين وجه رواية النوادر انه نوى الاقتدا بمن ليس في الصلاة
لا يصير شارعا في صلاة نفسه كما لو اقتدى بمشرك او جنب او محدث وهذا لان صلاة المنفرد غير
صلاة المقتدي بدليل ان المنفرد لو استانف التكبير ناويا الشروع في صلاة الامام صار شارعا مستانفا
واستقبال ما هو فيه لا يتصور دل ان هذه الصلاة غير تلك الصلاة فلا يصير داخلا في احداهما بنية
الاخرى وجه ما ذكر في كتاب الصلاة انه نوى شيين الدخول في الصلاة والاقتدا بالامام فبطلت
احدى نيتيه وهي نية الاقتدا لانها لم تصادف محلها فتصح الاخرى وهي نية الصلاة وصار كالشارع في الفرض
على ظن انه عليه وليس عليه بخلاف ما اذا اقتدى بالمشرك والمحدث والجنب لانهم ليسوا من اهل الاقتدا بهم
فصار بالاقتدا بهم ملغيا صلاته فاما هذا فمن اهل الاقتدا به والصلاة خلفه معتبرة فلم يصر بالاقتدا
به ملغيا صلاته والله اعلم • هذا اذا كبر المقتدي وعلم انه كبر قبل الامام • فاما اذا كبر ولم يعلم انه كبر قبل الامام
او بعده ذكر هذه المسلة في الهارونيات وجعلها على ثلاثة اوجه ان كان اكبر رايه انه كبر قبل الامام لا يصير
شارعا في صلاة الامام وان كان اكبر رايه انه كبر بعد الامام يصير شارعا في صلاته لان غالب الراي حجة عند
عدم اليقين بخلافه وان لم يقع رايه على شي فالاصل فيه هو الجواز ما لم يظهر انه كبر قبل الامام بيقين ويحمل
على الصواب احتياطا ما لم يستيقن بالخطا كما قلنا في باب الصلاة عند الاشتباه في جهة القبلة ولم
يخطر بباله شي ولم يشك ان الجهة التي صلى اليها قبلة ام لا انها مقضية بالجواز ما لم يظهر خطاوه بيقين
وكذا في باب الزكوة وكذلك ههنا • ولو كبر المقتدي مع الامام الا ان الامام طول قوله حتى فرغ
المقتدي من قوله الله قبل ان يفرغ الامام من قوله الله لم يصر شارعا في صلاة الامام كذا روى ابن
سماعة في نوادره ويجب ان تكون هذه المسلة بالاتفاق اما على قول ابي حنيفة فلانه يصح الشروع في الصلاة
بقوله الله وحده فاذا فرغ المقتدي من ذلك قبل فراغ الامام صار شارعا في صلاة نفسه فلا يصير شارعا
في صلاة الامام واما على قول ابي يوسف ومحمد فاما الشروع فلا يصح الا بذكر الاسم والنعت فلا بد من المشاركة

في ذكرهما فاذا سبق الامام بالاسر حصلت المشاركة في ذكر النعت لا غير وهو غير كاف لصحة الشروع في
الصلاة وبهذا لا يجوز اقتدا اللابس بالعاري لان تحريمة الامام ما انعقدت بالصلاة مع الستر فلا
يقبل البنا لاستحالة البنا على العدم ولان ستر العورة شرط لا صحة للصلاة بدونها في الاصل الا انه
سقط اعتبار هذا الشرط في حق العاري لضرورة العدم ولا ضرورة في حق المقتدي فلا يظهر سقوط
الشرط في حقه فلم تكن صلاة في حقه فلم يتحقق معنى الاقتدا وهو البنا لان البنا على العدم مستحيل
ولا يصح اقتدا الصحيح بصاحب العذر الدايم لان تحريمة الامام ما انعقدت للصلاة مع انقطاع
العدم فلا يجوز البنا ولان المنافي للطهارة موجود لكن لم يظهر في حق صاحب العذر للعذر ولا
عذر في حق المقتدي • ولا يجوز اقتدا القاري بالامي والمتكلم بالاخرس لان تحريمة الامام
ما انعقدت للصلاة بقراة فلا يجوز البنا من المقتدي ولان القراة ركن لكنه سقط عن الامي
والاخرس لما ذكرنا لان الاقتدا بنا التحريمة على تحريمة الامام ولا تحريمة من الامام اصلا فاستحال
البنا الا ان الشرع جوز صلاته بلا تحريمة لضرورة ولان التحريمة من شرايط الصلاة لا تصح الصلاة
بدونها في الاصل وانما اسقطت عن الاخرس للعذر ولا عذر في حق الامي لانه قادر على التحريمة
فنزل الامي الذي يقدر على التحريمة من الاخرس منزلة القاري من الامي حتى انه لو لم يقدر
على التحريمة جاز اقتداوه بالاخرس لاستوايهما في الدرجة • ولا يجوز اقتدا من يركع ويسجد
بالمومي عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر يجوز وجه قوله ان فرض الركوع والسجود سقط الى الخلف
وهو الايما واداء الفرض بالاصل كادايه بالخلف وصار كاقتدا الغاسل بالماسح والمتوضي بالمتيمم
ولنا ان تحريمة الامام انعقدت للصلاة بالايما وان كان فيه تحصيل بعض الركوع والسجود
لما انهما للانحنا والتطاطو وقد وجد اصل الانحنا والتطاطو في الايما فليس فيه كمال الركوع والسجود
فلم ينعقد تحريمته لتحصيل وصف الكمال فلم يمكن بنا الركوع والسجود على تلك التحريمة ولانه لا
صحة للصلاة بدون الركوع والسجود في الاصل لانه فرض وانما سقط عن المومي لضرورة ولا ضرورة
في حق المقتدي فلم يكن ما اتى به المومي صلاة شرعا في حقه فلا يتصور البنا وقد خرج الجواب عن
قوله انه خلف لانا نقول ليس كذلك بل هو تحصيل الركوع والسجود الا انه اكتفى بتحصيل بعض الفرض
في حالة العذر لا ان يكون خلفا بخلاف المسح مع الغسل والتيمم مع الوضو لان ذلك خلف فامكن
ان يقام مقام الاصل • ولا يجوز اقتدا من يومي قاعدا او قايما بمن يومي مضطجعا لان تحريمة
الامام ما انعقدت للقيام او القعود فلا يجوز البنا ثم صلاة الامام صحيحة في هذه الفصول
كلها الا في فصل واحد وهو ان الامي اذا ام القاري او القارين والاميين فصلاة الكل فاسدة
عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد صلاة الامام الامي ومن لا يقرا تامة وجه قولهما ان
الامام صاحب عذر اقتدى به من هو مثل حاله ومن لا عذر له فتجوز صلاته وصلاة من هو مثل
حاله كالعاري اذا ام العراة واللابسين وصاحب الجرح السايل يوم الاصحا واصحاب الجراح
والمومي اذا ام المومين والراكعين الساجدين انه تصح صلاة الامام ومن بمثل حاله كذا هاهنا
ولابي حنيفة رحمه الله طريقان في المسلة احدهما ما ذكره القمي وهو انهم لما جاوا مجتمعين
لادا هذه الصلاة بالجماعة فالامي قادر ان يجعل صلاتهم بقراة بان يتقدم القاري فيقتدي
به فتكون قراته قراة له قال صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراة الامام له قراة
فاذا لم يفعل فقد ترك اداء الصلاة بقراة مع القدرة عليها ففسدت بخلاف ساير الاعذار
لان لبس الامام لا يكون لبسا للمقتدي وكذا ركوع الامام وسجوده لا ينوب عن المقتدي
ووضوء الامام لا يكون وضوا للمقتدي فلم يكن قادرا على ازالة العذر بتقديم من لا عذر له
فلا يلزمه على هذه الطريقة ما اذا كان الامي يصلي وحده وهناك قاري يصلي تلك الصلاة حيث

يجوز

يجوز صلاة الامي وان كان قادرا على ان يجعل صلاته بقراة بان يقتدي بالقاري لان هذه المسلة ممنوعة
ذكر ابو حازم القاضي ان على قياس قول ابي حنيفة لا تجوز صلاة الامي وهو قول مالك ولين سلمنا
فلان هناك لم يقدر على ان يجعل صلاته بقراة اذا لم تظهر من القاري رغبة في ادا الصلاة
بجماعة حيث اختار الانفراد بخلاف ما نحن فيه • والطريقة الثانية ما ذكره عسان وهو ان التحريمة
انعقدت موجبة للقراة فاذا صلوا بغير قراة فسدت صلوتهم كالقاريين وانما قلنا ان التحريمة
انعقدت موجبة للقراة لانه وقعت المشاركة في التحريمة لانها غير مفتقرة الى القراة فانعقدت موجبة
للقراة ولاشتراكها بين القاريين وغيرهم ثم عند اوان القراة تفسد لانعدام القراة بخلاف
ساير الاعذار لان هناك التحريمة لم تنعقد مشتركة فان تحريمة اللابس لم تنعقد اذا اقتدى
بالعاري لافتقارها الى ستر العورة والى ارتفاع ساير الاعذار فلم تنعقد مشتركة بخلاف ما
نحن فيه فانها غير مفتقرة الى القراة فانعقدت تحريمة القاري مشتركة فانعقدت موجبة للقراة
ولا يلزم على هذه الطريقة ما ذكرنا من المسلة لان هناك تحريمة الامي لم تنعقد موجبة للقراة
لانعدام الاشتراك بينه وبين القاري فيها اما هاهنا فبخلافه ولا يلزم ما اذا اقتدى القاري بالامي
بنية التطوع حيث لا يلزم القضا ولو صح شروعه في الابتدا للزمه القضا لانه صار شارعا في صلاة
لا قراة فيها والشروع كالنذر ولو نذر صلاة بغير قراة لا يلزمه شي الا في رواية عن ابي يوسف
فكذلك اذا شرع فيها ولا يجوز الاقتدا بالكافر ولا اقتدا الرجل بالمراة لان الكافر ليس من اهل الصلاة
والمراة ليست من اهل امامة الرجال ويجوز اقتدا المراة بالمراة لاستوا حالهما الا ان صلوتهن فرادى
افضل لان جماعتهن منسوخة • ويجوز اقتدا المراة بالرجل اذا نوى الرجل امامتها وعند زفر نية
الامامة ليست بشرط على ما مر وروى الحسن عن ابي حنيفة انها اذا وقفت خلف الامام جاز اقتداوها
به وان لم ينو امامتها ثم اذا وقفت الى جنبه فسدت صلاتها خاصة لا صلاة الرجل وان كان نوى
امامتها فسدت صلاة الرجل وهذا قول ابي حنيفة الاول ووجهه انها اذا وقفت خلفه كان قصدها
ادا الصلاة لا افساد صلاة الرجل فلا يشترط نية الامامة واذا قامت الى جنبه فقد قصدت
افساد صلاته فيرد قصدها بافساد صلاتها الا ان يكون الرجل قد نوى امامتها فحينيذ تفسد صلاته
لانه ملتزم لهذا الضرر • وكذا يجوز اقتداوها بالخنثى المشكل لانه ان كان رجلا فاقتدا المراة
بالرجل صحيح وان كان امراة فاقتدا المراة بالمراة جايز ايضا لكن ينبغي للخنثى ان يتقدم ولا يقوم في
وسط الصف لاحتمال ان يكون رجلا فتفسد صلاته بالمحاذاة وكذا يشترط نية امامة النسا لصحة
اقتدايهن به لاحتمال انه رجل ولا يجوز اقتدا الخنثى المشكل بالخنثى المشكل لاحتمال ان يكون الامام
امراة والمقتدي رجلا فيكون الرجل بالمراة على بعض الوجوه فلا يجوز احتياطا واما الاقتدا بالمحدث
او الجنب فان كان عالما بذلك فلا يصح بالاجماع وان لم يعلم به ثم علم فكذلك عندنا وقال الشافعي
القياس ان لا يصح كما في الكافر لكن تركت القياس بالاثر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال ايما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابة اعاد ولم يعيدوا ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
صلى باصحابه ثم تذكر جنابة فاعاد وامر اصحابه بالاعادة فاعادوا وقال ايما رجل صلى بقوم ثم تذكر
جنابة فاعاد واعادوا وقد روي نحو هذا عن عمر وعلي رضي الله عنهما حتى ذكر ابو يوسف في الامالي
ان عليا رضي الله عنه صلى باصحابه يوما ثم علم انه كان جنبا فامر موذنه ينادي الا ان امير المومنين
كان جنبا فاعيدوا صلاتكم ولان معنى الاقتدا وهو البنا هاهنا لا يتحقق لانعدام تصور التحريمة
مع قيام الحدث والجنابة وما رواه محمول على بدو الامر قبل قضا ما فاته اولا ثم تابع الامام حتى
تابع عبد الله بن مسعود ومعاذ رضي الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قضى ما فاته فصار شريعة
بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم • ويجوز اقتدا العاري باللابس لان تحريمة الامام انعقدت

لما يبني عليه المقتدي لان الامام ياتي بما ياتي به المقتدي وزيادة فيقبل البنا وكذا اقتدا العاري بالعاري لاستوا حالهما فيتحقق المشاركة في التحريمة • ثم العراة يصلون قعودا بايما وقال بشر يصلون قياما بركوع وسجود وهو قول الشافعي وجه قولهما انهم عجزوا عن تحصيل ستر العورة شرط الصلاة وهو ستر العورة وقدروا على تحصيل اركانها فعليهم الاتيان بما قدروا عليه وسقط عنه ما عجزوا عنه ولانهم لو صلوا قعودا تركوا اركانا كثيرا وهي القيام والركوع والسجود وان قياما تركوا فرضا واحدا وهو ستر العورة فكان اولي والدليل حديث عمران بن حصين رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم قال صل قايما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلي الجنب وهذا مستطيع ان يصلي قايما فعليه الصلاة قايما ولنا ما روي عن انس بن مالك رضي الله عنه انه قال ان اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم ورضي عنهم ركبوا البحر فانكسرت بهم السفينة فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بايما وروي عن ابن عمرو بن عباس رضي الله عنهم انهما قالا العاري يصلي قاعدا بالايما والمعني فيه ان للصلاة قاعدا ترجيحا من وجهين احدهما انه لو صلي قايما فقد فرض ستر العورة الغليظة اصلا ولو صلي قاعدا فقد ستر العورة الغليظة وما ترك فرضا اخر لانه ادي فرض الركوع والسجود ببعضهما وهو الايما وادي فرض القيام ببدله وهو القعود فكان فيه مراعاة الفرضين جميعا وفيما قلتم اسقاط احدهما اصلا وهو ستر العورة فكان ما قلنا اولي والثاني ان ستر العورة اهم من اداء الاركان لوجهين احدهما ان ستر العورة فرض في الصلاة وغيرها والاركان فرايض الصلاة لاغير والثاني ان سقوط هذه الاركان جايز في النوافل من غير ضرورة كالمتنفل علي الدابة وستر العورة لا يسقط عنه فرضيته قط من غير ضرورة فكان اهم فكان مراعاته اولي ولهذا جعلنا الصلاة قاعدا بالايما قال اولي غير انه ان صلي قايما بركوع وسجود اجزاه لانه وان ترك فرضا اصلا فقد كمل الاركان الثلاثة وهي القيام والركوع والسجود وبه حاجة الي تكميل هذه الاركان فصار تاركا لفرض ستر العورة الغليظة اصلا لغرض صحيح فجوزنا له ذلك لوجود اصل الحاجة وحصول الفرض وجعلنا القعود بالايما اولي لكون ذلك الفرض اهم ولمراعاة الفرضين جميعا من وجه وقد خرج الجواب عما ذكرنا من المعني وتعلقهم بحديث عمران بن حصين غير مستقيم لانه غير مستطيع حكما حيث افترض عليه ستر العورة الغليظة ثم لو كانوا جماعة ينبغي لهم ان يصلوا فرادي لانهم لو صلوا بجماعة فان قام الامام وسطهم احترازا عن ملاحظة سوءة الغير فقد ترك سنة التقدم علي الجماعة والجماعة امر مسنون فاذا كان لا يتوصل اليه الا بارتكاب بدعة وترك سنة اخري لا يندب الي تحصيلها بل يكره تحصيلها وان تقدمهم الامام وامر القوم بغض ابصارهم كما ذهب اليه الحسن البصري لا يسلمون عن الوقوع في المنكر ايضا فانه قل ما يمكنهم غض البصر علي وجه لا يقع علي عورة الامام علي ان غض البصر في الصلاة مكروه ايضا نص عليه القدوري لما يذكر انه مامور ان ينظر في كل حالة الي موضع مخصوص ليكون البصر ذا حظ من اداء هذه العبادات كساير الاعضا والاطراف وفي غض البصر فوات ذلك فدل انه لا يتوصل الي تحصيل الجماعة الا بارتكاب امر مكروه فتسقط الجماعة عنهم فلو صلوا مع هذا بجماعة فالافضل لامامهم ان يقوم وسطهم لئلا يقع بصرهم علي عورته فان تقدمهم جاز ايضا وحالهم في هذه المواضع كحال النساء في الصلاة ان الاولي لهن ان يصلين وحدهن وان صلين بجماعة قامت امامتهن وسطهن وان تقدمتهن جاز فكذلك العراة ولا يجوز اقتدا صاحب العذر بالصحيح وبمن هو مثل حاله وكذا اقتدا الامي بالقاري وبالامي لما ويجوز اقتدا الموي بالراكع الساجد وبالموي لما مر ويستوي الجواب بين ما اذا كان المقتدي قاعدا يومي بالامام القاعد الموي وبين ما اذا كان قايما والامام قاعد لان هذا القيام ليس بركن الا تري ان الاولي تركه فكان وجوده وعدمه بمنزلة • ويجوز اقتدا الغاسل بالماسح علي الخف لان المسح علي الخفين بدل عن الغسل وبدل الشي يقوم مقامه عند العجز عنه او تعذر تحصيله فقام المسح مقام الغسل في حق تطهير الرجلين لتعذر غسلهما عند كل حدث خصوصا في حق المسافر فانعقدت تحريمة الامام للصلاة مع غسل الرجلين لانعقادها لما هو بدل عن الغسل فصح بنا تحريمة المقتدي علي تلك التحريمة ولان طهارة القدم حصلت بالغسل السابق والخف مانع سراية الحدث الي القدم فكان هذا اقتدا الغاسل بالغاسل فصح وكذا اقتدا الغاسل بالماسح علي الجبائر لما مر انه بدل عن المسح قايم مقامه فيمكن تحقيق المعني الاقتدا فيه ويجوز اقتدا المتوضي بالمتيمم عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يجوز وقد مر الكلام فيه في كتاب الطهارات • ويجوز اقتدا القايم الذي يركع ويسجد بالقاعد الذي يركع ويسجد استحسانا وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف والقياس ان لا يجوز وهو قول محمد وعلي هذا الاختلاف اقتدا القايم الموي بالقاعد الموي وجه القياس ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لا يومن احد بعدي جالسا اي بقايم لاجماعنا علي انه لو ام بجالس جاز ولان المقتدي اعلي حالا من الامام فلا يجوز اقتداوه به كاقتدا الراكع الساجد بالموي واقتدا القاري بالموي وفقهه ما بينا ان المقتدي يبني تحريمته علي تحريمة الامام وتحريمة الامام ما انعقدت للقيام بل انعقدت للقعود فلا يمكن بنا القيام عليها كما لا يمكن بنا القراة علي تحريمة الامي وبنا الركوع والسجود علي تحريمة الموي والاستحسان الخبر ما روي ان اخر صلاة صلاها النبي صلي الله عليه وسلم صلاها في ثوب واحد متوشحا به قاعدا واصحابه خلفه قيام مقتدون به فانه لما ضعف في مرضه فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فقالت عايشة لحفصة رضي الله عنهما قولي له ان ابا بكر رجل اسيف اذا وقف في مكانك لا يملك نفسه فلو امرت غيره فقال عليه السلام انتن صواحبات يوسف مروا ابا بكر يصلي بالناس فلما افتتح ابو بكر بالصلاة وجد رسول الله صلي الله عليه وسلم خفة في نفسه فخرج وهو يهادى بين علي والفضل بن العباس ورجلاه تخطان الارض حتي دخل المسجد فلما سمع ابو بكر رضي الله عنه حسه تاخر فتقدم رسول الله صلي الله عليه وسلم وجلس يصلي وابو بكر يصلي بصلاته والناس يصلون بصلاة ابي بكر يعني ان ابا بكر رضي الله عنه كان يسمع تكبير رسول الله صلي الله عليه وسلم فيكبر والناس يكبرون بتكبير ابي بكر فقد ثبت الجواز علي وجه لا يتوهم ورود النسخ عليه ولو توهم ورود النسخ اولي ولان القعود غير القيام واذا قام شي مقام غيره جعل بدلا عنه كالمسح علي الخف مع غسل الرجلين وانما قلنا انهما متغايران بدليل الحقيقة والحكم اما الحقيقة فلان القيام اسم لمعنيين متفقين في محلين مختلفين وهما الانتصاب في النصف الاعلي والنصف الاسفل فلو تبدل الانتصاب في النصف الاعلي بما يضاده وهو الانحنا سمي ركوعا لوجود الانحنا لانه في اللغة عبارة عن الانحنا من غير اعتبار النصف الاسفل لان ذلك وقع وفاقا فاما هو في اللغة فاسم لشي واحد فحسب وهو الانحنا ولو تبدل الانتصاب في النصف الاسفل بما يضاده وهو انضمام الرجلين والصاق الالية بالارض سمي قعودا فكان القعود اسما لمعنيين مختلفين وهما الانتصاب في النصف الاعلي والانضمام والاستقرار علي الارض في النصف فكان القعود مضادا للقيام في احد معنييه وكذا الركوع مع القعود يضاد كل واحد منهما الاخر بمعني واحد وهو صفة للنصف الاعلي واسم المعنيين يفوت بالكلية بوجود ما يضاد احد معنييه كالبلق والنمر فيفوت القيام بوجود القعود او الركوع بالكلية ولهذا لو قال قايل ما قمت بل قعدت يعد كاذبا لو ادركت القيام وما ادركت القيام بل ادركت الركوع لم يعد مناقضة في كلامه واما الحكم فلان ما صار الكلام القيام لاجله طاعة يفوت عند الجلوس بالكلية لان القيام انما صار طاعة لا لانتصاب نصفه الاعلي بل لانتصاب رجليه من المشقة وهو بالكلية يفوت عند الجلوس فيثبت حقيقة وحكما ان القيام يفوت عند الجلوس فصار الجلوس بدلا عنه والبدل عند العجز عن الاصل او تعذر تحصيله يقوم مقام الاصل

ولهذا جوزنا اقتدا الغاسل بالماسح لقيام المسح مقام الغسل في حق تطهير الرجلين عند تعذر الغسل
لكونه بدلا عنه فكان القعود من الامام بمنزلة القعود القيام لو كان قادرا عليه فجعلت تحريمة
الامام في حق الامام منعقدة للقيام لانعقادها لما هو بدل القيام فصح بنا المقتدي على تلك
الحالة بخلاف اقتدا القاري بالامي لان هناك لم يوجد ما هو بدل القراة فلا يجوز بنا القراة عليه
اما هاهنا لم يسقط القيام اصلا بل اقيم بدله مقامه الا ترى انه لو اضطجع وهو قادر على القعود
لا يجوز ولو كان القيام سقط اصلا من غير بدل وذا ليس وقت وجوب القعود بنفسه كان ينبغي
انه لو صلى مضطجعا يجوز وحيث لم يجز دل انه انما لا يجوز لسقوط القيام الى بدله وجعل بدله
كانه عين القيام وبخلاف اقتدا الراكع الساجد بالمومي لما مر ان الايما ليس غير الركوع والسجود
بل هو تحصيل بعض الركوع والسجود الا انه ليس فيه كمال الركوع والسجود فلم تنعقد تحريمة
الامام للفايت وهو الكمال فلم يمكن بنا كمال الركوع والسجود على تلك التحريمة وقد خرج الجواب
عما ذكر من المعنى وما روي من الحديث كان في الابتدا فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سقط عن
فرسه فجحش جنبه فلم يخرج اياما ودخل عليه اصحابه فوجده يصلي قاعدا فافتتحوا الصلاة خلفه قياما
فلما راهم على ذلك قال استنان بفارس والروم وامرهم بالقعود ثم نهاهم عن ذلك فقال لا يومن
احد بعدي جالسا الا ترى انه تكلم في الصلاة فقال استنان بفارس والروم وامرهم بالقعود
فدل ان ذلك كان في الابتدا حين كان التكلم في الصلاة مباحا وما روينا اخر صلاة صلاها فانتسخ
قوله السابق بفعله المتاخر • وعلى هذا يخرج اقتدا المفترض بالمتنفل عند عامة العلما خلافا للشافعي
احتج الشافعي رحمه الله بما روى جابر بن عبد الله ان معاذا كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم
العشا ثم يرجع فيصليها بقومه في بني سلمة ومعاذ كان متنفلا وكان يصلي خلفه المفترضون
ولان كل واحد منهما يصلي صلاة نفسه لا صلاة صاحبه لاستحالة ان يفعل فعل غيره فيجوز فعل كل
واحد منهما سوا وافق فعل امامه او خالفه ولهذا جاز اقتدا المتنفل بالمفترض ولنا ما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس صلاة الخوف وجعل الناس طايفتين وصلى بكل طايفة شطر الصلاة
لينال كل فريق فضيل الصلاة خلفه ولو جاز اقتدا المفترض بالمتنفل لاتم الصلاة بالطايفة الاولى
ثم نوى النفل وصلى بالطايفة الثانية لينال كل فريق فضيلة الصلاة خلفه من غير حاجة الى المشي
وافعال كثيرة ليست من الصلاة ولان تحريمة الامام ما انعقدت لصلاة الفرض والفرضية
وان لم تكن صفة زايدة على ذات الفعل فليست راجعة الى الذات ايضا بل هي من الاوصاف الاضافية
على ما عرف في موضعه فلم يصح البنا من المقتدي بخلاف اقتدا المتنفل بالمفترض لان النفلية ليست
من باب الصفة اذ النفل عبارة عن اصل لا وصف له فكانت تحريمة الامام منعقدة لما يبني عليه
المقتدي وزيادة فصح البنا وقد خرج الجواب عن معناه ان كل واحد منهما يصلي صلاة نفسه لانا نقول
لكن بني احدهما بنا على الاخرى وتعذر تحقيق معنى البنا وما روي من الحديث فليس فيه ان معاذا
رضي الله عنه كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم الفرض فيحتمل انه كان ينوي النفل ثم كان يصلي بقومه
الفرض ولهذا قال له النبي صلى الله عليه وسلم لما بلغه طول قراته اما ان تخفف بهم والا فاجعل صلاتك
معنا على انه يحتمل انه كان في الابتدا حين كان تكرار الفرض مشروعا • ويبنى على هذا الاختلاف اقتدا
البالغين بالصبيان في الفرايض انه لا يجوز عندنا لان الفعل من الصبي لا يقع فرضا فكان اقتدا
المفترض بالمتنفل وعند الشافعي يصح واحتج بما روي ان عمرو بن ام سلمة كان يصلي بالناس وهو ابن
سبع سنين ولا يحمل على صلاة التراويح لانها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل
انه كان في الفرايض فالجواب ان ذلك كان في ابتدا الاسلام حين لم تكن صلاة المقتدي متعلقة
بصلاة الامام على ما ذكرنا ثم نسخ فاما في التطوعات روي عن محمد بن الرازي انه اجاز ذلك والاصح

مقاتل

ان ذلك

لا في

ان ذلك لا يجوز عندنا لا في الفرض ولا في التطوع لان تحريمة الصبي انعقدت لنفل غير مضمون عليه بالقضاء
ونفل المقتدي مضمون عليه بالافساد فلا يصح البنا • وينبغي للرجل ان يدرب ولده على الطهارة والصلاة
اذا عقلهما لقول النبي صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا
بلغوا عشرا ولا يفترض عليه الا بعد البلوغ ونذكر حد البلوغ في موضع اخر ان شا الله تعالى ولو احتلم
الصبي بالليل ثم انتبه قبل طلوع الفجر ادى صلاة العشا بلا خلاف لانه حكم ببلوغه بالاحتلام وقد
انتبه والوقت قايم فيلزمه ان يوديها وان لم ينتبه حتى طلع الفجر اختلف المشايخ فيه قال بعضهم
ليس عليه قضا العشا لانه وان بلغ بالاحتلام لكنه نايم فلا يتناوله الخطاب ولانه يحتمل انه احتلم بعد
طلوع الفجر ويحتمل قبله فلا يلزمه الصلاة بالشك وقال بعضهم عليه صلاة العشا لان النوم لا يمنع
الوجوب ولانه اذا احتمل انه احتلم قبل طلوع الفجر واحتمل بعده فالقول بالوجوب احوط • وعلى هذا
لا يجوز اقتدا مصلي الظهر بمصلي العصر ولا اقتدا من يصلي عصرا بمن يصلي عصر يوم غير ذلك اليوم
عندنا لاختلاف سبب وجوب وصفهما وذلك يمنع صحة الاقتدا على ما مر وروي عن افلح بن كثير انه
قال دخلت المدينة ولم اكن صليت الظهر فوجدت الناس في الصلاة فظننت انهم يصلون الظهر
فدخلت معهم ونويت الظهر فلما فرغوا علمت انهم كانوا في العصر فقمت وصليت الظهر ثم صليت
العصر ثم خرجت فوجدت اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم متوافرين فاخبرتهم
بما فعلت فاستصوبوا ذلك وامروا به فانعقد اجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما قلنا وعلى
هذا لا يجوز اقتدا الناذر بالناذر بان نذر رجلان كل واحد منهما ان يصلي ركعتين فاقتدى
احدهما بصاحبه فيما نذر وكذا اذا شرع رجلان كل واحد منهما في صلاة التطوع وحده ثم افسدها
على نفسه حتى وجب عليه القضا فاقتدى احدهما بصاحبه لا يصح لان سبب وجوب الصلاتين
مختلف وهو نذر كل واحد منهما وشروعه فاختلف الواجبان وتغايرا وذلك يمنع صحة الاقتدا
لما بينا بخلاف اقتدا الحالف بالحالف حيث يصح لان هناك تحقيق البر لا نفس الصلاة فبقيت
كل واحدة من الصلاتين في حق نفسها نفلا فكان اقتدا المتنفل بالمتنفل فصح وكذا اذا اشتركا
في صلاة التطوع بان اقتدى احدهما بصاحبه في القضا جاز لانها صلاة واحدة مشتركة بينهما فكان
سبب الوجوب واحدا معنى فصح الاقتدا ثم اذا لم يصح الاقتدا عند اختلاف الفرضين فصلاة
الامام جايزة كيف ما كان لان صلاته غير متعلقة بصلاة المقتدي • واما صلاة المقتدي اذا
فسدت عن الفرضية هل يصير شارعا في التطوع ذكر في باب الاذان انه يصير شارعا في النفل وذكر
في زيادات الزيادات وفي باب الحدث ما يدل على انه لا يصير شارعا فانه ذكر في باب الحدث
في الرجل اذا كان يصلي الظهر وقد نوى امامة النسا فجات امراة واقتدت به فرضا اخر لم يصح
اقتداوها به ولا يصير شارعا في التطوع حتى لو حاذت الامام لم تفسد عليه صلاته فمن مشايخنا
من قال في المسلة روايتان ومنهم من قال ما ذكر في باب الاذان قول ابي حنيفة وابي يوسف
وما ذكر في باب الحدث قول محمد وجعلوه فريعة مسلة وهو ان المصلي اذا لم يفرغ من الفجر حتى
طلعت الشمس لغي في التطوع عندهما الا انه يمكث حتى ترتفع الشمس ثم يضم ما يتمها فيكون تطوعا
وعنده يصير خارجا عن الصلاة بطلوع الشمس وكذا اذا كان في الظهر وحده وتذكر انه نسي الفجر ينقلب
ظهره تطوعا عندهما وعند محمد يصير خارجا عن الصلاة وجه قول محمد انه نوى فرضا عليه ولم
يظهر انه ليس عليه فلا يلغو نية الفرض فمن حيث انه لم يلغ نية الفرض لم يصر شارعا في النفل
ومن حيث انه يخالف فرضه فرض الامام لم يصح الاقتدا فلم يصر شارعا في الصلاة اصلا بخلاف
ما اذا لم يكن عليه الفرض لان نية الفرض لغت اصلا كانه لم ينو وجه قولهما انه نوى اصل الصلاة
ووصف الفرضية لانه بنى على صلاته ووضعها على صلاة الامام وبنا الاصل صح وبنا الوصف لم

اصلح

يصح فلغى بنا الوصف وبقي بنا الوصف الاصل وبطلان بنا الا لوصف لا يوجب بطلان بنا الاصل
لاستغنا الاصل عن هذا الوصف فيصير هذا اقتدا المتنفل بالمفترض وانه جايز وذكر في النوادر عن
محمد في رجلين يصليان صلاة واحدة معا ينوي كل واحد منهما ان يوم صاحبه فيها ان صلاتهما جايزة
لان صحة صلوته غير متعلقة بصلاة غيره فصار كل واحد منهما كالمنفرد في حق نفسه ولو صلى اقتدي
كل واحد منهما بصاحبه فيها فصلاتهما فاسدة لان صلاة المقتدي متعلقة بصلاة الامام و لا
امام هاهنا • ومنها ان لا يكون المقتدي عند الامام متقدما على امامه عندنا وقال مالك
هذا ليس بشرط ويجزيه اذا امكنه متابعة الامام وجه قوله ان الاقتدا يوجب المتابعة
في الصلاة والمكان ليس من الصلاة فلا تجب المتابعة فيه الا ترى ان الامام يصلي عند الكعبة
في مقام ابراهيم عليه السلام والقوم صف حول البيت ولا شك ان اكثرهم قبل الامام ولنا
قول النبي صلى الله عليه وسلم ليس مع الامام من تقدمه ولانه اذا تقدم الامام يشتبه عليه
حاله او يحتاج الى النظر في كل صلاة وقت فلا يمكنه المتابعة ولان المكان من لوازم الصلاة
والاقتدا يقتضي التبعية في الصلاة فكذا فيما هو من لوازمه الا ترى انه اذا كان بينه وبين
الامام نهر او طريق لم يصح الاقتدا لانعدام التبعية كذا هذا بخلاف الصلاة عند الكعبة لان وجهه
اذا كان لم ينقطع التبعية ولا يسمى قبله بل هما متقابلان كما اذا حاذى امامه وانما يتحقق الغلبة
اذا كان ظهره الى الامام ولم يوجد وكذا لا يشتبه عليه حال الامام • ومنها اتحاد مكان المأموم
والامام لان الاقتدا يقتضي التبعية في الصلاة والمكان من لوازم الصلاة فيقتضي التبعية
في المكان ضرورة وعند اختلاف المكان تنعدم التبعية في المكان فتنعدم التبعية في الصلاة لانعدام
لازمها ولان اختلاف حال المكان يوجب خفا حال الامام على المقتدي فيتعذر عليه المتابعة
التي هي معنى الاقتدا حتى انه لو كان بينهما طريق عام يمر فيه الناس او نهر عظيم لا يصح الاقتدا لان
ذلك يوجب اختلاف المكانين عرفا مع اختلافهما حقيقة فيمنع صحة الاقتدا واصله ما روي
عن عمر رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان بينه
وبين الامام نهر او طريق او صف من النسا فلا صلاة له ومقدار الطريق العام ذكر في الفتاوي
انه سيل ابو نصر محمد بن محمد عن مقدار الطريق الذي يمنع الاقتدا فقال مقدار ما يمر فيه
العجلة او تمر فيه الاوقار وسيل ابو القسم الصفار عنه فقال ما يمر فيه الجمل واما النهر العظيم
فلا يمكن العبور عليه الا بعلاج كالقنطرة ونحوها وذكر الشيخ الامام السرخسي رحمه الله ان المراد
من الطريق ما يمر فيه العجلة وما ورا ذلك طريقة لا طريق والمراد بالنهر ما تجري فيه السفن
وما دون ذلك بمنزلة الجدول لا يمنع صحة الاقتدا فان كانت الصفوف متصلة على الطريق جاز
الاقتدا لان اتصال الصفوف اخرجه من ان يكون ممر الناس فلم يبق طريقا بل صار مصلى في
حق هذه الصلاة وكذلك ان كان على النهر جسر وعليه صف متصل لما قلنا • ولو كان بينهما حايط
ذكر في الاصل انه يجزيه وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجزيه وهذا في الحاصل على وجهين ان كان
الحايط قصيرا ذليلا بحيث يتمكن الراكب من النحول كل واحد من الركوب عليه كحايط المقصورة لا يمنع
الاقتدا لان ذلك لا يمنع التبعية في المكان ولا يوجب خفا الامام وان كان كثيرا فان كان عليه باب مفتوح
او خوخة فكذلك وان لم يكن عليه شي من ذلك ففيه روايتان وجه الرواية التي قال لا يصح انه يشتبه
حال امامه فلا يمكنه المتابعة وجه الرواية الاخرى الوجود وهو ما ذكر ظهر من عمل الناس في الصلاة
بمكة فان الامام يقف في مقام ابراهيم صلوات الله عليه وبعض الناس يقومون ورا الكعبة من الجانب
الاخر فبينهم وبين الامام حايط الكعبة ولم يمنعهم احد من ذلك فدل على الجواز ولو كان بينهما صف
من النسا يمنع صحة الاقتدا لما روينا من الحديث ولان الصف من النسا بمنزلة الحايط الذي ليس له

فرجة

فرجة وذا يمنع صحة الاقتدا كذا هذا • ولو اقتدي بالامام في اقصى المسجد والامام في المحراب جاز
لان المسجد على تباعد اطرافه في الحكم كمكان واحد ولو وقف على سطح المسجد مقتديا بالامام فان
كان وقوفه خلف الامام او بحذايه اجزاه لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه وقف على سطح المسجد
واقتدي بالامام وهو في جوفه ولان سطح تبع للمسجد وحكم التبع حكم الاصل فكانه في جوف المسجد وهذا
اذا كان لا يشتبه عليه حال امامه فان كان يشتبه لا يجوز وان كان وقوفه متقدما على الامام لا يجزيه
لانعدام معنى التبعية كما لو كان في جوف وكذلك لو كان على سطح بجنب المسجد متصل به ليس بينهما طريق فاقتدى
به صح اقتداوه عندنا وقال الشافعي لا يصح لانه ترك مكان الصلاة بالجماعة من غير ضرورة ولنا ان السطح
اذا كان متصلا بسطح المسجد كان تبعا لسطح المسجد وسطح المسجد في حكم المسجد فكان اقتداوه وهو عليه
كاقتدايه وهو في جوف المسجد اذا كان لا يشتبه عليه حال الامام • ولو اقتدي خارج المسجد بامام
في المسجد ان كانت الصفوف متصلة جاز والا فلا لان ذلك الموضع بحكم اتصال الصفوف يلتحق
بالمسجد وهذا اذا كان الامام في المسجد فاما اذا كان الامام يصلي في الصحرا فان كانت الفرجة
التي بين الامام والقوم قدر الصفين فصاعدا لا يجوز اقتداوهم به لان ذلك بمنزلة الطريق
العام او النهر العظيم فيوجب اختلاف المكان وذكر في الفتاوي انه سيل ابو نصر عن امام يصلي
في فلاة من الارض كم مقدار ما بينهما حتى يمنع صحة الاقتدا قال اذا كان مقدار ما لا يمكن ان
يصطف فيه جازت صلوتهم فقيل له لو صلى في مصلى العيد فقال لحكمه حكم المسجد وان كان
الامام على دكان والقوم اسفل منه او على القلب جاز ويكره اما الجواز فلان ذلك لا يقطع التبعية
ولا يوجب خفا حال الامام واما الكراهة فلشبهة اختلاف المكان ولما نذكره في بيان ما يكره
للمصلي ان يفعله في صلاته ان شا الله تعالى **فصل** واما واجباتها فانواع • بعضها قبل الصلاة
وبعضها في الصلاة • وبعضها عند الخروج عن الصلاة • وبعضها في حرمة الصلاة بعد
الخروج منها • اما الذي قبل الصلاة فاثنان • احدهما الاذان والاقامة **فصل** والكلام
في الاذان انه يقع في مواضع • في بيان وجوه الجملة • وفي بيان وجوبه في الجملة • وفي بيان
كيفيته • وفي بيان سننه • وفي بيان محل وجوبه • وفي بيان وقته • وفي بيان ما يجب على
السامعين عند سماعه • اما الاول فقد ذكر محمد رحمه الله تعالى ما يدل على الوجوب فانه قال لو
ان اهل بلدة اجتمعوا على ترك الاذان لقاتلتهم عليه ولو ترك واحد ضربته وحبسته وانما يقاتل
ويضرب ويحبس على ترك الواجب وعامة مشايخنا قالوا انهما سنتان موكدتان لما روي عن ابي
حنيفة انه قال في قوم صلوا الظهر او العصر بجماعة بغير اذان واقامة فقد اخطاوا السنة
وخالفوا واثموا والقولان لا يتنافيان لان السنة الموكدة والواجب سوا خصوصا السنة التي هي
من شعار الاسلام ولا يسع تركها ومن تركها فقد اسا لان ترك السنة المتواترة يوجب الاساة
وان لم يكن من شعار الاسلام فهذا اولى الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله سماه سنة ثم فسره بالواجب
حيث قالوا اخطاوا السنة وخالفوا واثموا والاثم انما يلزم بترك الواجب ودليل الوجوب حديث
عبد الله بن زيد الانصاري رضي الله عنه وهو الاصل في باب الاذان فانه روي ان اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كان يفوتهم الصلاة بالجماعة لاشتباه الوقت عليهم وارادوا ان
ينصبوا لذلك علامة فقال بعضهم يضرب بالناقوس فكرهوا ذلك لمكان النصارى وقال
بعضهم يضرب بالبوق فكرهوا ذلك لمكان اليهود وقال بعضهم يوقد نارا عظيمة فكرهوا
ذلك لمكان المجوس فتفرقوا من غير راي اجتمعوا عليه فدخل عبد الله بن زيد بن عبد ربه منزله
فقدمت امراته اليه العشا فقال ما انا باكل واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يهمهم امر
الصلاة الى ان قال كنت بين النايم واليقظان اذ رايت نازلا نزل من السما وعليه بردان اخضران

وبيده ناقوس فقلت له اتبيع مني هذا الناقوس فقال لي ما تصنع به فقلت اذهب به الي رسول الله صلي الله عليه وسلم ليضرب به وقت الصلاة به لوقت الصلاة فقال الا ادلك علي ما هو خير منه فقلت نعم فوقف علي جذم حايط مستقبل القبلة الاذان المعروف الي اخره ثم سكت هنيهة ثم قال مثل ذلك الا انه زاد في اخره قد قامت الصلاة مرتين قال فلما اصبحت ذكرت ذلك لرسول الله صلي الله عليه وسلم انه لروبا حق فالقها الي بلال فانه اندي وامد صوتا منك ومره ينادي به فلما اذن سمع عمر بن الخطاب اذان بلال فخرج من المنزل يجر ذيل ردايه فقال يا رسول الله والذي بعثك بالحق لقد طاف بي الليلة مثل ما طاف بعبد الله الا انه سبقني فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم الحمد لله وانه لاثبت فقد امر رسول الله صلي الله عليه وسلم ان يلقي عبد الله ان يلقي الاذان الي بلال ويامره ينادي به ومطلق الامر لوجوب العمل وروي عن محمد بن الحنفية انه انكر ذلك فلا معني للانكار فانه روي عن معاذ وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم انهم قالوا ان اصل الاذان روبا عبد الله بن زيد بن عبد ربه الانصاري رضي الله عنه وهذا لان اصل الاذان وان كان روبا عبد الله لكن النبي صلي الله عليه وسلم لما شهد بحقيقة روياه ثبتت حقيقتها ولما امره بان يامر بلالا بان ينادي به ثبت وجوبه لما بينا ولان النبي صلي الله عليه وسلم واظب عليه في عمره في الصلوات المكتوبة ومواظبته دليل الوجوب فيما قام عليه دليل عدم الفرضية وقد قام ههنا **فصل** واما بيان كيفية الاذان فهو علي الكيفية المعروفة المتوارثة من غير زيادة ولا نقصان عند عامة وزاد بعضهم ونقص البعض فقال مالك يختم الاذان بقوله الله اكبر الله اكبر اعتبارا للانتها بالابتدا ولنا حديث عبد الله بن زيد وفيه الختم بلا اله الا الله واصل الاذان ثبت بحديثه فكذا قدره وما يروون فيه من الحديث فهو غريب فلا يقبل خصوصا فيما تعم به البلوي والاعتماد في مثله علي المشهور ولنا حديث عبد الله بن زيد بن عبد ربه وفيه التكبير اربع مرات بصوتين وروي عن ابي محذورة موذن مكة انه قال علمني رسول الله صلي الله عليه وسلم الاذان سبع عشرة كلمة والاقامة تسع عشرة كلمة وان يكون كذلك اذا كان التكبير فيه مرتين • واما الاعتبار بالشهادتين فنقول كل تكبيرتين بصوت واحد عندنا وكانهما كلمة واحدة فياتي بهما مرتين كما ياتي بالشهادتين وقال الشافعي فيه ترجيع وهو ان يبتدي الموذن بالشهادتين فيقول اشهد ان لا اله الا الله مرتين اشهد ان محمدا رسول الله مرتين يخفض بهما صوته ثم يرجع اليهما ويرفع بهما صوته واحتج بحديث ابي محذورة ان النبي صلي الله عليه وسلم قال له ارجع ومد بهما صوتك ولنا حديث عبد الله بن زيد وليس فيه ترجيع ولذا لم يكن في اذان ابن ام مكتوم وبلال ترجيع واما حديث ابي محذورة فقد كان في ابتدا الاسلام فانه روي انه لما اذن وكان حديث العهد بالاسلام وقال الله اكبر الله اكبر اربع مرات بصوتين ومد صوته فلما بلغ الي الشهادتين خفض بهما صوته بعضهم قالوا انما فعل ذلك مخافة الكفار وبعضهم قالوا انه كان جهوري الصوت وكان في الجاهلية يجهر بسب النبي صلي الله عليه وسلم فلما بلغ الي الشهادتين استحيي وخفض بهما صوته فدعاه رسول الله صلي الله عليه وسلم وعرك اذنه وقال ارجع وقل اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله ومد بهما صوتك غيظا للكفار • واما الاقامة فمثني مثني عند عامة العلما كالاذان وعند مالك والشافعي فرادي فرادي الا قوله قد قامت الصلاة فانه يقولها مرتين عند الشافعي واحتجا بما روي انس بن مالك ان بلالا رضي الله عنهما امر بان يشفع الاذان ويوتر الاقامة والظاهر ان الامر كان رسول الله صلي الله عليه وسلم ولنا حديث

وقال الله اكبر صح

عبدالله

عبد الله بن زيد ان النازل من السما ومكث هنيهة ثم قال في حديث ابي محذورة والاقامة تسع عشرة كلمة وانما يكون كذلك اذا كان مثني وقال ابراهيم النخعي رحمه الله كان الناس يشفعون الاقامة حتي خرج هولا يعني بني امية فردوا الاقامة ومثله لا يكذب اشار الي كون الافراد بدعة والحديث محمول علي الشفع والايتار في حق الصوت والنفس دون كلمة حقيقة الكلمة بدون ما ذكرنا والله اعلم • واما التثويب والكلام فيه في ثلاثة مواضع • احدها في تفسير التثويب • والثاني في المحل الذي شرع فيه • والثالث في وقته • اما الاول فقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الصلاة قلت ارايت كيف التثويب في صلاة الفجر قال كان التثويب الاول بعد الاذان الصلاة خير من النوم فاحدث الناس هذا التثويب وهو حسن فسر التثويب وبين وقته ولم يفسر التثويب المحدث ولا بين وقته وفسر ذلك في الجامع الصغير وبين وقته فقال التثويب الذي يصنعه الناس بين الاذان والاقامة في صلاة الفجر حي علي الصلاة حي علي الفلاح مرتين حسن وانما سماه محدثا لانه احدث في زمن التابعين ووصفه بالحسن لانهم استحسنوه وقد قال النبي صلي الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح • واما محل التثويب فمحل الاول هو صلاة الفجر خاصة عند عامة العلما وقال بعض الناس بالتثويب في صلاة العشا ايضا وهو احد قولي الشافعي في القديم وانكر التثويب في الجديد راسا وجه قوله الاول ان هذا وقت نوم وغفلة كوقت الفجر فيحتاج الي زيادة اعلام كما في وقت الفجر وجه قوله الاخر ان ابا محذورة علمه رسول الله صلي الله عليه وسلم الاذان سبع عشرة كلمة وليس فيها التثويب وكذا ليس في حديث عبد الله بن زيد ذكر التثويب ولنا ما روي عن عبد الرحمن بن ابي ليلي عن بلال رضي الله عنه قال قال لي رسول الله صلي الله عليه وسلم يا بلال ثوب في صلاة الفجر ولا تثوب في غيرها فبطل به المذهبان جميعا وعن عبد الرحمن ابن زيد بن اسلم عن ابيه ان بلالا اتي النبي صلي الله عليه وسلم يوذنه بالصلاة فوجده راقدا فقال الصلاة خير من النوم فقال النبي صلي الله عليه وسلم ما احسن هذا اجعله في اذانك وعن انس ابن مالك رضي الله عنه انه قال كان التثويب علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم الصلاة خير من النوم وتعليم النبي صلي الله عليه وسلم ابا محذورة وتعليم الملك كان اصل الاذان لا ما يذكر فيه من زيادة الاعلام وما ذكروا من الاعتبار غير سديد لان وقت الفجر وقت نوم وغفلة عادة بخلاف غيره من الاوقات مع انه صلي الله عليه وسلم نهي عن النوم قبل العشا وعن السهر بعده فالظاهر هو التيقظ • واما التثويب المحدث فمحله صلاة الفجر ايضا ووقته ما بين الاذان والاقامة وتفسيره ان يقول حي علي الصلاة حي علي الفلاح علي ما بين في الجامع الصغير غير ان مشايخنا قالوا في التثويب المحدث في ساير الصلوات لفرط غلبة الغفلة في زماننا وشدة ركونهم الي الدنيا وتهاونهم بامور الدين فصار ساير الصلوات في زماننا مثل الفجر في زمانهم فكان زيادة الاعلام من باب التعاون علي البر فكان مستحسنا ولهذا قال ابو يوسف لا اري باسا ان يقول الموذن السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته حي علي الصلاة حي علي الفلاح الصلاة يرحمك الله لاختصاصهم بزيادة شغل بسبب النظر في امور الرعية فاحتاجوا الي زيادة اعلام نظرا لهم ثم التثويب في كل بلدة علي ما يتعارفونه اما بالتنحنح او بقوله الصلاة الصلاة او قامت قامت او بانك بانك نماز نماز كما يفعله اهل بخارا لانه للاعلام والاعلام انما يحصل بما يتعارفونه • واما وقته فقد بينا وقت التثويب القديم والمحدث جميعا والله الموفق **فصل** واما بيان سنن الاذان فسنن الاذان في الاصل نوعان نوع يرجع الي نفس الاذان • ونوع يرجع الي صفات الموذن • اما الذي يرجع الي نفس الاذان فانواع منها ان يجهر بالاذان فيرفع به صوته لان المقصود وهو الاعلام يحصل به الا تري ان النبي

صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن زيد علمه بلالا فانه اندى وامد صوتا منك ولهذا كان الافضل
ان يوذن في موضع يكون اسمع للجيران كالمنـ(ـارة) ونحوها ولا ينبغي ان يجهد نفسه لانه يخاف حدوث
بعض العلل كالفتق واشباه ذلك دل عليه ما روي ان عمر رضي الله عنه قال لابي محذورة او لموذن
بيت المقدس حين راه يجهد نفسه في الاذان اما تخشى ان ينقطع مريطاوك وهو ما بين السرة
الى العانة وكذا يجهر بالاقامة لكن دون الجهر بالاذان لان المطلوب من الاعلام فيها دون المطلوب
من الاذان ومنها ان يفصل بين كلمتي الاذان بسكتة ولا يفصل بين كلمتي الاقامة بل يجعلها كلاما
واحدا لان الاعلام المطلوب من الاول لا يحصل الا بالفصل والمطلوب من الاقامة يحصل بدونه
ومنها ان يترسل في الاذان ويحدر في الاقامة لقول النبي صلى الله عليه وسلم لبلال رضي الله عنه
اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر وفي رواية فاحذف ولان الاذان لاعلام الغايبين بهجوم
الوقت وذا في الترسل ابلغ والاقامة لاعلام الحاضرين بالشروع في الصلاة وانه يحصل بالحدر
ولو ترسل فيهما او حدر اجزاه لحصول المقصود وهو الاعلام ومنها ان يرتب بين كلمات الاذان
والاقامة حتى لو قدم البعض على البعض يترك المقدم ثم يولف ويعيد المقدم لانه
لم يصادف محله فلغا وكذا اذا ثوب بين الاذان والاقامة في الفجر فظن انه في الاقامة فاتمها ثم تذكر
قبل الشروع في الصلاة فالافضل ان ياتي بالاقامة من اولها الى اخرها مراعاة للترتيب ودليل كون
الترتيب سنة ان النازل من السما رتب وكذا المروي من موذني رسول الله صلى الله عليه وسلم انهما
رتبا ولان الترتيب في الصلاة فرض والاقامة شبيهة بها فكان الترتيب فيه سنة ومنها ان يوالي
بين كلمات الاذان والاقامة لان النازل من السما والى وعليه عمل موذني رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى انه اذن فظن انه اقامة ثم علم بعد ما فرغ فالافضل ان يعيد الاذان ويستقبل الاقامة مراعاة
للموالاة وكذا اذا اخذ في الاقامة فظن انه الاذان ثم علم فالافضل ان يبتدي الاقامة لما قلنا
وعلى هذا اذا غشي عليه في الاذان والاقامة ساعة او مات او ارتد عن الاسلام والعياذ
بالله ثم اسلم او احدث فذهب وتوضا ثم جا فالافضل هو الاستقبال لما قلنا والاولى له اذا احدث
في اذانه واقامته ان يتمهما ثم يذهب ويتوضا ويصلي لان ابتدا الاذان والاقامة مع الحدث جايز
فالبنا اولى ولو اذن ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله فان شاوا اعادوا لانه عبادة محضة
والردة محبطة للعبادات فيصير ملحقا بالعدم وان شاوا اعتدوا به لحصول المقصود وهو
الاعلام وكذا يكره للموذن ان يتكلم في اذانه واقامته لما فيه من ترك سنة الموالاة ولانه ذكر
معظم كالخطبة فلا يسع ترك حرمته ويكره له ان يرد السلام في الاذان لما قلنا وعن سفيان
الثوري انه لا باس بذلك لانه فرض ولكنا نقول يحتمل التاخير الى الفراغ من الاذان والله الموفق
ومنها ان ياتي بالاذان والاقامة مستقبل القبلة لان النازل من السما هكذا فعل وعليه اجماع الامة
ولو ترك الاستقبال يجزيه لحصول المقصود وهو الاعلام لكنه يكره لتركه السنة المتوارثة
الا انه اذا انتهى الى الصلاة والفلاح حول وجهه يمينا وشمالا كذا فعل النازل من السما لان هذا
خطاب فيقبل بوجهه اليهم اعلاما لهم كالسلام في الصلاة وقدماه مكانهما ليبقى مستقبل القبلة
بالقدر الممكن كما في السلام في الصلاة يحول وجهه مع بقا البدن مستقبل القبلة كذا ههنا وان
كان في الصومعة فان كانت ضيقة لزم مكانه لانعدام الحاجة الى الاستدارة وان كانت واسعة
فاستدار فيها ليخرج راسه من نواحيها فحسن لان الصومعة اذا كانت متسعة فالاعلام لا يحصل
بدون الاستدارة ومنها ان يكون التكبير جزما وهو قوله الله اكبر لقوله صلى الله عليه وسلم
الاذان جزم ومنها ترك التلحين في الاذان لما روي ان رجلا جا الى ابن عمر رضي الله عنهما فقال
اني احبك في الله فقال ابن عمر اني ابغضك في الله فقال له لم فقال قال لانه بلغني انك تغني

في اذانك

في اذانك يعني التلحين اما التفخيم فلا باس به لانه احدى اللغتين ومنها الفصل بين الاذان والاقامة
لان الاعلام المطلوب من كل واحد منهما لا يحصل الا بالفصل والفصل فيما سوى المغرب بالصلاة
او بالجلوس مسنون والوصل مكروه واصله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا اذنت
فترسل واذا اقمت فاحذر وفي رواية فاحذف وفي رواية فاحذم وليكن بين اذانك واقامتك
مقدار ما يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه والمعتصر اذا دخل لقضا حاجته ولا تقوموا في
الصف حتى تروني ولان الاذان لاستحضار الغايبين ولا بد من الامهال ليحضروا ثم لم يذكر في ظاهر
الرواية مقدارا وروي الحسن عن ابي حنيفة في الفجر مقدار ما يقرا عشرين اية وفي الظهر قدر ما
يصلي اربع ركعات يقرا في كل ركعة نحوا من عشر ايات وفي المغرب يقوم مقدار ما يقرا ثلاث ايات
وفي العشا كما في الظهر وهذا ليس بتقدير لازم فينبغي ان يفعل مقدار ما يحضر القوم مع مراعاة
الوقت المستحب واما المغرب فلا فصل فيها بالصلاة عندنا وقال الشافعي يفصل بركعتين
خفيفتين اعتبارا بسائر الصلوات ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بين كل
اذانين صلاة لمن شا الا المغرب وهذا نص لان مبنى المغرب على التعجيل لما روى ابو ايوب الانصاري
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لن تزال امتي بخير ما لم يوخروا المغرب الى اشتباك
النجوم والفصل بالصلاة تاخيرها فلا يفصل بالصلاة وهل يفصل بالجلوس قال ابو حنيفة لا يفصل
وقال ابو يوسف ومحمد يفصل بجلسة خفيفة كالجلسة التي بين الخطبتين وجه قولهما ان الفصل
مسنون ولا يمكن بالصلاة فيمكن بالجلوس لاقامة السنة ولابي حنيفة ان الفصل بالجلسة تاخير
المغرب وانه مكروه ولهذا لم يفصل بالصلاة فغيرها اولى ولان الفصل مكروه وتاخير المغرب
ايضا مكروه والتحرز عن الكراهتين يحصل بسكتة قليلة وبالهية من الترسل والحذف والجلسة
لا تخلو من احدهما وهي كراهة التاخير فكانت مكروهة والله اعلم

فصل

واما الذي يرجع الى
صفات الموذن فانواع ايضا فمنها ان يكون رجلا فيكره اذان المراة باتفاق الروايات لانها ان رفعت
صوتها فقد ارتكبت معصية وان خفضت صوتها فقد تركت سنة الجهر ولان اذان النسا لم
يكن في السلف فكان من المحدثات وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم كل محدثة بدعة ولو اذنت
للقوم اجزاهم حتى لا يعاد لحصول المقصود وهو الاعلام وروي عن ابي حنيفة انه تستحب
الاعادة وكذا اذان الصبي العاقل وان كان جايزا حتى لا يعاد ذكره في ظاهر الرواية لحصول المقصود
وهو الاعلام لكن اذان البالغ افضل لانه في مراعاة الحرمة ابلغ وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة
انه قال اكره ان يوذن من لم يحتلم لان الناس لا يعتدون باذانه واما اذان الصبي الذي
لا يعقل فلا يجزي ويعاد لان ما يصدر لا عن عقل لا يعتد به كصوت الطيور ومنها ان يكون
عاقلا فيكره اذان المجنون والسكران الذي لا يعقل لان الاذان ذكر معظم وتاذينهما ترك لتعظيمه
وهل يعاد ذكر في ظاهر الرواية احب الي ان يعاد لان عامة كلام المجنون والسكران هذيان فربما
يشتبه على الناس فلا يقع به الاعلام ومنها ان يكون تقيا لقول النبي صلى الله عليه وسلم الامام
ضامن والموذن موتمن والامانة لا يوديها الا التقي ومنها ان يكون عالما بالسنة لقول النبي
صلى الله عليه وسلم يومكم اقراكم ويوذن لكم خياركم وخيار الناس العلما ولان مراعاة سنن الاذان
لا تتاتى الا من العالم ولهذا ان اذان العبد والاعرابي وولد الزنا وان كان جايزا لحصول المقصود
وهو الاعلام لكن غيرهم افضل لان العبد لا يتفرغ لمراعاة الاوقات لاشتغاله بخدمة المولى
ولان الغالب عليه الجهل وكذا الاعرابي وولد الزنا الغالب عليهما الجهل ومنها ان يكون عالما
باوقات الصلوات حتى كان البصير افضل من الضرير لان الضرير لا علم له بدخول الوقت والاعلام
بدخول الوقت ممن لا علم له بالدخول متعذر لكن مع هذا لو اذن يجوز لحصول الاعلام بصوته

والامكان الوقوف على المواقيت من قبل غيره في الجملة ابن ام مكتوم كان موذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان اعمى ومنها ان يكون مواظبا على الاذان لان حصول الاعلام لاهل المسجد بصوت المواظب ابلغ من
حصوله بصوت من لا عهد لهم بصوته فكان افضل وان اذن في السوق لمسجد المحلة في صلاة الليل
وغيره في صلاة النهار لان السوقي يخرج في الرجوع الى المحلة في وقت كل صلاة لحاجته الى الكسب ومنها ان يجعل
اصبعيه في اذنيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا اذنت فاجعل اصبعيك في اذنيك فانه اندى
لصوتك وقد بين الحكم ونبه على الحكمة وهي المبالغة لتحصيل المقصود وان لم يفعل اجزاه لحصول
اصل الاعلام بدونه وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الاحسن ان يجعل اصبعيه في اذنيه في الاذان
والاقامة وان جعل يديه على اذنيه فحسن وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه ان جعل احدى
يديه على اذنه فحسن ومنها ان يكون المؤذن على الطهارة لانه ذكر معظم فاتيانه مع الطهارة اقرب
الى التعظيم وان كان على غير طهارة فان كان محدثا يجوز ولا يكره حتى لا يعاد في ظاهر الرواية وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه يعاد ووجهه ان للاذان شبها بالصلاة ولهذا يستقبل به القبلة كما في الصلاة ثم الصلاة
لا تجوز مع الحدث فما هو شبيهه بها يكره معه وجه ظاهر الرواية ما روي ان بلالا رضي الله عنه ربما اذن
وهو على غير وضوء ولان الحدث لا يمنع من قراءة القران فاولى ان لا يمنع من الاذان وان اقام وهو محدث
ذكر في الاصل وسوى بين الاذان والاقامة فقال ويجوز الاذان والاقامة على غير وضوء وروى
ابو يوسف عن ابي حنيفة انه قال اكره اقامة المحدث والفرق ان السنة وصل الاقامة بالشروع
في الصلاة فكان الفصل مكروها بخلاف الاذان ولا يعاد لان تكرارها ليس بمشروع بخلاف الاذان
واما الاذان مع الجنابة فيكره في ظاهر الرواية حتى يعاد وعن ابي يوسف انه لا يعاد لحصول
المقصود وهو الاعلام والصحيح جواب ظاهر الرواية لان اثر الجنابة ظهر في الفم فيمنع من الذكر
المعظم كما يمنع من قراءة القران بخلاف الحدث وكذا الاقامة مع الجنابة يكره لكنها لا تعاد لما مر
ومنها ان يؤذن قائما اذا اذن للجماعة ويكره قاعدا لان النازل من السماء اذن قائما حيث وقف
على جذم حائط وكذا الناس توارثوا ذلك فعلا فكان تاركه مسيئا لمخالفته النازل من السماء واجماع
الخلق ولان تمام الاعلام بالقيام ويجزيه لحصول اصل المقصود وان اذن لنفسه قاعدا فلا باس
به لان المقصود مراعاة سنة الصلاة لا الاعلام واما المسافر فلا باس ان يؤذن راكبا لما روي ان
الاذان صح
بلالا رضي الله عنه اذن في السفر ولان له ان يترك الاذان اصلا في السفر فكان له ان ياتي به راكبا
بطريق الاولى ويترك للاقامة لما روي ان بلالا رضي الله عنه اذن وهو راكب ثم نزل واقام على الارض
لانه لو لم ينزل لوقع الفصل بين الاقامة والشروع في الصلاة بالنزول وانه مكروه واما في الحضر
فيكره الاذان راكبا في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه قال لا باس به ثم المؤذن يختم الاقامة في
مكانه او يتمها ماشيا اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يتمها في مكانه سواء كان المؤذن اماما
او غيره وكذا روي عن ابي يوسف وقال ابو يوسف يتمها ماشيا وعن ابي جعفر الهندواني انه اذا
بلغ قوله قد قامت الصلاة فهو بالخيار ان شاء مشى وان شاء وقف اماما كان او غيره وبه اخذ
الفقيه ابو الليث وما روي عن ابي يوسف اصح ومنها ان يؤذن في مسجد واحد ويكره ان يؤذن
في مسجدين ويصلي في احدهما لانه اذا صلى في المسجد الاول يكون متنفلا بالاذان في المسجد الثاني
والتنفل بالاذان غير مشروع ولان الاذان يختص بالمكتوبات وهو في المسجد الثاني يصلي النافلة
فلا ينبغي ان يدعو الناس الى المكتوبة وهو لا يساعدهم فيها ومنها ان من اذن فهو الذي يقيم
وان اقام غيره فان كان يتاذى بذلك يكره لان اكتساب اذى المسلم مكروه وان كان لا يتاذى به لا يكره
وقال الشافعي يكره تاذى به او لم يتاذ احتج بما روي عن اخا صداء انه قال بعثني رسول الله
صلى الله عليه وسلم بلالا الى حاجة فامرني ان اؤذن فاذنت فجاء بلال واراد ان يقيم فنهاه

عن ذلك وقال ان اخا صداء هو الذي ومن اذن فهو الذي يقيم ولنا ما روي ان عبد الله بن زيد لما
قص الرؤيا على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لقنها بلالا فاذن بلال ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم
عبد الله بن زيد فاقام وروي ان ابن ام مكتوم كان يؤذن وبلال يقيم وربما اذن بلال واقام
ابن ام مكتوم وتاويل ما رواه ان ذلك كان يشق عليه لانه روي انه كان حديث العهد بالاسلام
وكان يحب الاذان والاقامة ومنها ان يؤذن محتسبا ولا ياخذ على الاذان اجرا ولا يحل له اخذ
الاجر على ذلك لانه استيجار على الطاعة وذا لا يجوز لان الانسان في تحصيل الطاعة عامل لنفسه
فلا يجوز له اخذ الاجرة عليه وعند الشافعي يحل له ان ياخذ على ذلك اجرا وهي مسائل كتاب الاجارات
وفي الباب حديث خاص وهو ما روي عن عثمان بن ابي العاص الثقفي رضي الله عنه انه قال اخر ما عهد
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اصلي بالقوم صلاة اضعفهم وان اتخذ مؤذنا لا يتخذ
على الاذان اجرا ولو علم القوم حاجتهم فاعطوه من غير شرط فهو حسن لانه من باب البر والصدقة
والمجازاة على احسانه بمكانهم فكان ذلك حسنا

فصل

واما بيان محل وجوب الاذان فالمحل الذي
يجب فيه الاذان ويؤذن له الصلاة المكتوبة التي تؤدى بجماعة مستحبة في حال الاقامة فلا اذان
ولا اقامة في صلاة الجنازة لانها ليست بصلاة على الحقيقة لوجود بعض ما يتركب منه الصلاة
وهو القيام اذ لا قراءة فيها ولا ركوع ولا سجود فلم تكن صلاة على الحقيقة ولا اذان ولا اقامة
في النوافل لان الاذان للاعلام بدخول وقت الصلاة والمكتوبات هي المختصة باوقات معينة
دون النوافل لان النوافل تابعة للفرائض فجعل اذان الاصل اذانا للتبع تقديرا ولا اذان ولا اقامة
في السنن لما قلنا ولا اذان ولا اقامة في الوتر لانه سنة عندهما فكان تبعا للعشاء فكان تبعا
له في الاذان كسائر السنن وعند ابي حنيفة واجب والواجب غير المكتوبة والاذان من
خواص المكتوبات ولا اذان ولا اقامة في صلاة العيدين وصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء
لانها ليست بمكتوبة ولا اذان ولا اقامة في جماعة النسوان والصبيان والعبيد لان هذه الجماعة
غير مستحبة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس على النساء ولا اقامة ولانه ليس عليهن
الجماعة فلا يكون عليهن الاذان والاقامة والجمعة فيها اذان واقامة ثم لانها مكتوبة تؤدى
بجماعة مستحبة ولان فرض الوقت هو الظهر حيث وجب ترك الظهر لاجلها ثم انها وجبا الاقامة
الظهر فللجمعة احق ثم الاذان المعتبر يوم الجمعة هو ما يؤتى به اذا صعد الامام المنبر
ويجب الاجابة والاستماع له دون الذي يؤتى به على المنارة وهذا قول عامة العلماء وكان
الحسن بن زياد المعتبر هو الاذان على المنارة لان الاعلام به يقع والصحيح قول العامة لما روي
عن السائب بن يزيد انه قال الاذان يوم الجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى
عهد ابي بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما اذانا واحدا حين يجلس الامام على المنبر فلما كان خلافة
عثمان رضي الله عنه وكثر الناس امر عثمان رضي الله عنه بالاذان الثاني على الزوراء وهي المنارة وقيل
اسم موضع بالمدينة وصلاة العصر بعرفة تؤدى مع الظهر في وقت الظهر باذان واحد ولا يراعى
للعصر اذان على حدة لانها شرعت في وقت الظهر في هذا اليوم فيكتفى اذان الظهر عنهما جميعا وكذلك
صلاة المغرب مع العشاء بمزدلفة يكتفى فيهما باذان واحد لما ذكرنا الا ان في الجمع الاول يكتفى
باذان واحد لكن باقامتين وفي الثاني يكتفى باذان واحد واقامة واحدة عند اصحابنا الثلاثة
وعند زفر باذان واحد واقامتين كما في الجمع الاول وعند الشافعي باذان واقامة لما نذكر
في كتاب المناسك ان شاء الله تعالى ولو صلى الرجل في بيته فاكتفى باذان الناس واقامتهم اجزاه
وان اقام فهو حسن لانه ان عجز عن تحقيق الجماعة بنفسه فلم يعجز عن التشبه فيندب الى ان
يؤدي الصلاة على هيئة الصلاة بالجماعة ولهذا كان الافضل ان يجهر بالقراءة في صلوات الجهر وان

بعضهم صح

ترك ذات واكتفي باذان الناس واقامتهم اجزاه لما روي ان عبد الله بن مسعود صلي بعلقمة والا
من غير اذان ولا اقامة وقال تكفينا اذان الحي واقامتهم اشار الي ان اذان الحي واقامتهم وقع لكل
واحد من اهل الحي الا تري ان علي كل واحد منهم ان ياتي مسجد الحي وروي بن ابي مالك عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة في قوم صلوا في المصر في منزل او في منزل مسجد فاخبروا باذان الناس واقامتهم
اجزاوهم وقد اسا وا في تركهما فقد فرق بين الجماعة والواحد لان اذان الحي يكون اذانا للافراد
ولا يكون اذانا للجماعة هذا في المقيمين • واما المسافرين فالافضل لهم ان يوذنوا ويصلوا
بجماعة لان الاذان والاقامة من لوازم الجماعة المستحبة والسفر لم يسقط الجماعة فلا يسقط
ما هو من لوازمها فان صلوا بجماعة فاقاموا وتركوا الاذان اجزاهم ولا يكره ويكره لهم ترك
الاقامة بخلاف اهل المصر اذا تركوا الاذان انه يكره لهم ذلك لان السفر سبب الرخصة
وقد اثر في سقوط شطر الصلاة فجاز ان يوذن في سقوط احد الاذانين الا ان الاقامة اكد
ثبوتا من الاذان فيسقط الاذان دون الاقامة واصله ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال
المسافر بالخيار ان شا اذن واقام وان شا اقام ولم يوذن ولم يوجد في حق اهل المصر سبب
الرخصة ولان الاذان للاعلام بهجوم وقت الصلاة ليحضروا والقوم في السبب حاضرون فلم
يكره تركه لحصول المقصود بدونه بخلاف المصر لان الناس لتفرقهم واشتغالهم بانواع الحرف
والمكاسب لا يعرفون بهجوم الوقت فيكره ترك الاعلام بالاذان بخلاف الاقامة فانها للاعلام
في الشروع في الصلاة وذا لا يختلف في حق المقيمين واما المسافر اذا كان وحده فان ترك الاذان
لا باس به وان ترك الاقامة يكره والمقيم اذا كان يصلي في بيته وحده فترك الاذان والاقامة
لا يكره والفرق ان اذان اهل المحلة يقع اذانا لكل واحد من اهل المحلة فكانه وجد الاذان منه
تقديرا فاما في السفر فلم يوجد الاذان والاقامة من غيره غير انه يسقط الاذان في حقه رخصة
وتيسيرا فلا بد من الاقامة • ولو صلي في مسجد باذان واقامة هل يكره ان يوذن ويقام فيه
ثانيا فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان كان مسجدا له اهل معلوم او لم يكن فان كان له
اهل معلوم فان صلي فيه غير اهله باذان واقامة لا يكره لاهله ان يعيدوا الاذان والاقامة
ولو صلي فيه اهله باذان واقامة او بعض اهله يكره لغير اهله وللباقين من اهله اعادة
الاذان والاقامة وعند الشافعي لا يكره • وان كان مسجدا ليس له اهل معلوم بان كان علي
شوارع الطرق لا يكره تكرار الاذان والاقامة فيه وهذه المسلة بنا علي مسلة اخري وهي ان
تكرار الجماعة في مسجد هل يكره فهو علي ما ذكرنا من التفصيل والاختلاف وروي عن ابي يوسف
انه انما يكره اذا كانت الجماعة الثانية كثيرة فاما اذا كانوا ثلاثة او اربعة في زاوية من
زوايا المسجد فصلوا بجماعة لا يكره وروي عن محمد انه انما يكره اذا كانت الثانية علي سبيل
التداعي والاجتماع فاما اذا لم يكن فلا يكره احتج بما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه
صلي بجماعة في المسجد فلما فرغ من صلاته دخل رجل واراد ان يصلي وحده فقال صلي الله عليه وسلم
من يتصدق علي هذا الرجل فقال ابو بكر رضي الله عنه انا يا رسول الله فقام وصلي معه وهذا امر
بتكرار الجماعة وما كان رسول الله صلي الله عليه وسلم ليامر بالمكروه ولان قضا المسجد واجب
كما يجب قضا حق الجماعة حتي ان الناس لو صلوا بجماعة في البيوت وعطلوا المساجد اثموا وخوصموا
يوم القيمة بتركهم قضا حق المسجد ولو صلوا فرادي في المسجد اثموا بتركهم الجماعة والقوم الثاني
ما قضوا حق المسجد فيجب عليهم قضا حقه باقامة الجماعة فيه فلا يكره والدليل عليه انه لا يكره
في مساجد قوارع الطرق كذا هذا ولنا ما روي عبد الرحمن بن ابي بكر عن ابيه ان رسول الله صلي الله
عليه وسلم خرج من بيته ليصلح بين الانصار لتشاجر جري بينهم فرجع وقد صلي في المسجد بجماعة

فدخل

المؤذن صح

فدخل رسول الله صلي الله عليه وسلم في منزل بعض اهله فجمع اهله فصلي بهم جماعة ولو لم يكره تكرار الجماعة
في المسجد لما فعل ذلك وروي عن انس بن مالك رضي الله عنه ان اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم
كان اذا فاتتهم الجماعة في المسجد صلوا في المسجد فرادي ولان التكرار يودي الي تقليل الجماعة لان الناس اذا علموا
انه يفوتهم يستعجلون فتكثر الجماعة واذا علموا انها لا تفوتهم يتاخرون فتقل الجماعة وتقليل الجماعة مكروه
بخلاف المساجد التي علي قوارع الطرق لانه ليس لها اهل معلوم فادا الجماعة فيها مرة بعد اخري لا يودي
الي تقليل الجماعات وبخلاف ما اذا صلي فيه غير اهله لانه لا يودي الي تقليل الجماعة لان اهل المسجد ينتظرون
اذان المعروف فيحضرون حينيذ ولان حق المسجد لم يقض بعد لان قضا حقه علي اهله الا تري ان
المرمة ونصب الامام والمؤذن عليهم فكان عليهم قضاوه لا عبرة بتقليل جماعة الاولين لان ذلك مضا
اليهم حيث لم ينتظروا حضور اهل المسجد بخلاف اهل المسجد فان انتظارهم ليس بواجب عليهم ولا
حجة له في الحديث لانه امر واحد وذا لا يكره وانما المكروه علي سبيل التداعي والاجتماع بل هو حجة
عليه لانه لم يامر اكثر من الواحد مع حاجتهم الي احراز الثواب وما ذكر من المعني غير سديد لان قضا
حق المسجد علي وجه يودي الي تقليل الجماعة مكروه • ويستوي في وجوب مراعاة الاذان والاقامة
الادا والقضا • وجملة الكلام فيه انه لا يخلو اما ان كانت الفايتة من الصلوات الخمس واما ان
كانت صلوة الجمعة فان كانت من الصلوات الخمس فان فاتته صلوة واحدة قضاها باذان واقامة
وكذا اذا فاتت الجماعة صلوة واحدة قضوها بالجماعة باذان واقامة وللشافعي قولان في قول
يصلي بغير اذان واقامة وفي قول يصلي بالاقامة لا غير احتج بما روي ان رسول الله صلي الله عليه
وسلم لما شغل عن اربع صلوات يوم الاحزاب قضاهن بغير اذان ولا اقامة وروي في قصة
ليلة التعريس ان النبي صلي الله عليه وسلم ارتفع من ذلك الوادي فلما ارتفعت الشمس امر بلالا فاقام
ولم يامره بالاذان ولان الاذان للاعلام بدخول الوقت ولا حاجة ههنا الي الاعلام ولنا
ما روي ابو قتادة الانصاري في حديث ليلة التعريس فقال كنت مع النبي صلي الله عليه وسلم
في غزوة او سرية فلما كان اخر السحر عرسنا فما استيقظنا حتي ايقظنا حر الشمس فجعل الرجل منا
يثب دهشا وفزعا فاستيقظ رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال ارتحلوا من هذا الوادي
فانه وادي شيطان فارتحلنا ونزلنا بواد فلما ارتفعت الشمس وقضي القوم حوايجهم امر بلالا
ان يوذن فاذن وصلينا ركعتين ثم اقام وصلينا الفجر وهكذا روي عمران بن حصين هذه
القصة وروي اصحاب الاملا عن ابي يوسف باسناده الي رسول الله صلي الله عليه وسلم انه
حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب عن اربع صلوات فقضاهن فامر بلالا ان يوذن ويقيم
لكل واحدة منهن حتي قالوا اذن واقام وصلي الظهر ثم اذن واقام وصلي العصر ثم اذن واقام
وصلي المغرب ثم اذن واقام وصلي العشا ولان القضا علي حسب الادا وقد فاتتهم الصلاة
باذان واقامة فيقضي كذلك ولا تعلق له بحديث التعريس والاحزاب لان الصحيح انه اذن
واقام علي ما روينا واما اذا فاتتهم صلوات فان اذن لكل واحدة واقام فحسن وان اذن
واقام للاولي واقتصر علي الاقامة للبواقي فهو جايز وقد اختلفت الروايات في قضا رسول الله
صلي الله عليه وسلم الصلوات التي فاتته يوم الخندق في بعضها انه امر بلالا فاذن واقام
لكل صلوة بعدها وفي بعضها انه اقتصر علي الاقامة لكل صلوة ولا شك ان الاخذ بن برواية الزيادة
اولي خصوصا في باب العبادات وان فاتته صلوة الجمعة صلي الظهر بغير اذان واقامة والاقامة
للصلوات التي تودي بجماعة مستحبة واداء الظهر بجماعة يوم الجمعة يكره في المصر كذا روي عن علي
رضي الله عنه والله الموفق **فصل** واما بيان وقت الاذان والاقامة فوقتهما ما هو وقت الصلوات
المكتوبات حتي لو اذن قبل دخول الوقت لا يجزيه ويعيده اذا دخل الوقت في الصلوات كلها في

قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اخيرا لاباس بان يوذن للفجر في النصف الاخير من الليل
وهو قول الشافعي رحمه واحتجا بما روي سالم بن عبد الله بن عمر رضي الله عنهم ان بلالا كان يوذن
بليل وفي رواية قال لا يغرنكم اذان بلال عن السحور فانه يوذن بليل ولان وقت الفجر مشتبه
وفي مراعاته بعض الحرج بخلاف ساير الصلوات ولابي حنيفة ومحمد ما روي شداد مولى عياض
ابن عامر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر ومد يده عرضا
ولان الاذان شرع للاعلام بدخول وقت الصلاة والاعلام بالدخول قبل الدخول كذب وكذا
هو من باب الخيانة في الامانة والموذن موتمن على لسان النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يجز في ساير
الاوقات ولان الاذان قبل يودي الى الضرر بالناس لان ذلك وقت نومهم خصوصا في حق من تهجد
في النصف الاول من الليل فربما يلتبس الامر عليهم وذلك مكروه وروي ان الحسن البصري
كان اذا سمع من يوذن قبل الفجر قال علوج فراغ لا يصلون الا في الوقت لو ادركهم عمر لادبهم
وبلال رضي الله عنه ما كان يوذن بليل لصلاة الفجر بل لمعاني اخر لما روي عن ابن مسعود رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يمنعكم من السحور اذان بلال فانه يوذن بليل
ليوقظ نايمكم ويرد قايمكم ويتسحر صايمكم فعليكم باذان ابن ام مكتوم وقد كانت الصحابة رضي
الله عنهم فرقتين فرقة يتهجد في النصف الاول وفرقة في النصف الاخير وكان الفاصل
اذان بلال والدليل على ان اذان بلال كان لهذه المعاني لا لصلاة الفجر ان ابن مكتوم كان يعيده
ثانيا بعد طلوع الفجر وما ذكر من المعنى غير سديد لان الفجر الصادق المستطير في الافق مستبين
لا اشتباه فيه **فصل** واما بيان ما يجب على السامعين عند الاذان فالواجب عليهم الاجابة
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اربع من الجفا من بال قايما ومن مسح جبهته قبل
الفراغ من الصلاة ومن سمع الاذان ولم يجب ومن سمع ذكري ولم يصل علي والاجابة ان يقول مثل
ما قال الموذن لقول النبي صلى الله عليه وسلم من قال مثل ما قال الموذن غفر له ما تقدم من
ذنبه وما تاخر فيقول مثل ما قاله الا في قوله حي على الصلاة حي على الفلاح فانه يقول مكانه
لا حول ولا قوة الا بالله العظيم لان اعادة ذلك يشبه المحاكاة والاستهزا وكذا اذا قال الموذن
الصلاة خير من النوم ولا يعيده السامع لما قلنا ولكنه يقول صدقت وبررت او ما يوجر
عليه ولا ينبغي ان يتكلم السامع في حال الاذان والاقامة ولا يشتغل بقراة القران ولا بشي من
الاعمال سوى الاجابة ولو كان في القراة ينبغي ان يقطع ويشتغل بالاستماع والاجابة كذا
قالوا في الفتاوي والله اعلم • والثاني في الجماعة **فصل** والكلام فيها في مواضع • في
بيان وجوبها • وفي بيان من تجب عليه • وفي بيان من تنعقد به • وفي بيان ما يفعله فايت
الجماعة • وفي بيان من يصلح للامامة في الجملة • وفي بيان من يصلح لها على التفصيل • وفي
بيان ما يستحب للامام ان يفعله بعد الفراغ من الصلاة • اما الاول فقد قال عامة مشايخنا
انها واجبة وذكر الكرخي انها سنة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوة
الجماعة تفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة جعل الجماعة لاحراز الفضيلة وذا اية
السنن وجه قول العامة الكتاب والسنة وتوارث الامة اما الكتاب فقوله تعالى واركعوا
مع الراكعين امر الله تعالى بالركوع مع الراكعين وذلك يكون في حال المشاركة في الركوع فكان
فكان امرا باقامة الصلاة بالجماعة ومطلق الامر لوجوب العمل واما السنة فما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لقد هممت ان امر رجلا يصلي بالناس فانظر الى قوم تخلفوا عن الصلاة
فاحرق عليهم بيوتهم ومثل هذا الوعيد لا يلحق الا بتارك الواجب واما توارث الامة فلان
الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا واظبت على التكبير على تاركها والمواظبة

على هذا الوجه دليل الوجوب وليس هذا اختلافا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة الموكدة والوا
جب سوا خصوصا ما كان من شعاير الاسلام الا ترى ان الكرخي سماها سنة ثم فسرها بالواجب فقال لا يرخص لاحد التاخير
الا لعذر وهو تفسير الوجوب عند العامة **فصل** واما بيان من تجب عليه الجماعة فالجماعة انما تجب
على الرجال العاقلين الاحرار القادرين عليها من غير حرج فلا تجب على النسا والصبيان والمجانين
والمقعد ومقطوع اليد والرجل من خلاف والشيخ لا يقدر على المشي والمريض اما النسا فلان خروجهن
الى الجماعات فتنة واما الصبيان والمجانين فلعدم اهلية وجوب الصلاة في حقهم واما العبيد
فلدفع الضرر عن مواليهم بتعطيل منافعهم المستحقة واما المقعد ومقطوع اليد والرجل من خلاف
والشيخ الكبير فلانهم لا يقدرون على المشي والمريض لا يقدر عليه الا بحرج فاما الاعمى فاجمعوا على انه اذا
لم يجد قايدا لا يجب عليه وان وجد قايدا فكذلك عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يجب والمسالة
مع حججها في كتاب الحج تاتي ان شا الله تعالى **فصل** واما بيان من تنعقد به الجماعة اثنان وهو ان يكون
مع الامام واحد لقول النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة ولان الجماعة ماخوذة من الاجتماع
واقل ما يتحقق به الاجتماع اثنان وسوا كان ذلك الواحد رجلا او امراة او صبيا يعقل لان النبي صلى
الله عليه وسلم سمى الاثنين مطلقا جماعة ولحصول معنى الاجتماع بانضمام كل واحد من هولا الى الامام
فاما المجنون والصبي الذي لا يعقل فلا عبرة بهما لانهما ليسا من اهل الصلاة فكانا ملحقين بالعدم
فصل واما بيان ما يفعل بعد فوات الجماعة فلا خلاف انه اذا فاتته الجماعة انه لا يجب عليه الطلب
في مسجد اخر لكنه كيف يصنع ذكر في الاصل انه اذا فاتته الجماعة في مسجد حيه فان اتى مسجدا اخر
يرجوا ادراك الصلاة فيه فحسن وان صلى في مسجد حيه فحسن لحديث الحسن قال كانوا اذا فاتتهم
الجماعة فمنهم من يصلي في مسجد حيه ومنهم من يتبع الجماعات اراد به الصحابة رضي الله عنهم ولان في كل جانب
مراعاة حرمة وترك اخرى في احد الجانبين مراعاة مسجد حيه وترك الجماعة وفي الجانب الاخر مراعاة
فضيلة الجماعة وترك حق مسجده فاذا تعذر الجمع بينهما مال الى ايهما شا وذكر القدوري انه اذا فاتته
الجماعة جمع باهله في منزله وان صلى وحده جاز لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج من المدينة
الى الصلح بين حيين من احيا العرب فانصرف منه وقد فرغ الناس من الصلاة فمال الى بيته وجمع
باهله في منزله وفي هذا الحديث دليل على سقوط الطلب اذ لو وجب لكان اولى الناس به رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذكر الشيخ الامام السرخسي رحمه الله ان الاولى في زماننا انه ان لم يدخل في مسجده
بعد ان يتبع الجماعات وان دخل مسجده صلى فيه **فصل** واما بيان من يصلح للامامة في الجملة فهو
على كل عاقل مسلم حتى يجوز اما العبد والاعرابي والاعمى وولد الزنا والفاسق وهذا قول عامة العلما
وقال مالك لا تجوز الصلاة خلف الفاسق وجه قوله ان الامامة من باب الامانة والفاسق خاين
ولهذا لا شهادة له لكون الشهادة من باب الامانة ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال صلوا خلف من قال لا اله الا الله وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر والحديث
والله اعلم وان ورد في الجمع والاعياد لتعلقهما بالامرا واكثرهم فساق لكن بظاهره حجة فيما نحن فيه
اذ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وكذا الصحابة رضي الله عنهم كابن عمر وغيره والتابعون
اقتدوا بالحجاج في صلاة الجمعة وغيرها مع انه كان افسق اهل زمانه حتى كان عمر بن عبد العزيز
يقول لو جاءت كل امة بخبيثها وجينا بابي محمد لغلبناهم وابو محمد كنية الحجاج وروي عن ابي
سعيد مولى بني اسيد انه قال اعرست فدعوت رهطا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضي عنهم فيهم ابو ذر وحذيفة وابو سعيد الخدري فحضرت الصلاة فقدموني فصليت بهم
وانا يوميذ عبد وفي رواية قال فتقدم ابو ذر ليصلي بهم فقيل له اتتقدم وانت في بيت غيرك
فقدموني فصليت بهم وانا يوميذ عبد وهذا حديث معروف اورده محمد رحمه الله في كتاب

نخبثها

المأذون وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابن ام مكتوم على الصلاة بالمدينة حين خرج الى بعض الغزوات وكان اعمى ولان جواز الصلاة متعلق باداء الاركان وهؤلاء قادرون عليها الا ان غيرهم اولى لان مبنى الامامة على الفضيلة ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤم غيره ولا يؤمه غيره وكذا كل واحد من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم في عصره وغيره افضل ولان الناس في الصلاة خلف هؤلاء فتؤدي امامتهم الى تقليل الجماعة وذلك مكروه ولان مبنى اداء الصلاة على العلم والغالب على العبد والاعرابي وولد الزنا الجهل اما العبد فلان العبد لا يتفرغ عن خدمة المولى ليتعلم العلم وقال الشافعي اذا ساوى العبد غيره في العلم والورع كان هو وغيره سواء ولا تكون الصلاة خلف غيره احب واحتج بحديث ابي سعيد مولى بني اسيد وذا يدل على الجواز ولا كلام فيه وتقليل الجماعة وانتقاص فضليته عن فضيلة الاحرار يوجبان الكراهة وكذا الغالب على الاعرابي الجهل قال الله تعالى الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله والاعرابي اسم للبدوي وانه اسم ذم والعربي اسم مدح وكذا ولد الزنا الغالب من حاله الجهل لتفقده من يؤدبه ويعلمه معالم الشريعة ولان الامامة امانة عظيمة فلا يحمل الفاسق لانه لا يؤدي الامانة على وجهها • والاعمى يوجهه غيره الى القبلة فيصير في امر القبلة مقتديا بغيره وربما يميل في خلال الصلاة عن القبلة الا ترى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يمتنع عن الامامة بعد ما كف بصره ويقول كيف اؤمكم وانتم تعدلونني ولانه لا يمكنه التوقي عن النجاسات فكان البصير اولى الا اذا كان في الفضل بحال لا يوازيه في مسجده غيره فحينئذ كان اولى ولهذا استخلف النبي صلى الله عليه وسلم ابن ام مكتوم رضي الله عنه • وامامة صاحب الهوى والبدعة مكروهة نص عليه ابو يوسف في الامالي فقال اكره ان يكون الامام صاحب هوى او بدعة لان الناس لا يرغبون في الصلاة خلفه وهل تجوز الصلاة خلفه قال بعض مشايخنا ان الصلاة خلف المبتدع لا تجوز وذكر في المنتقى رواية عن ابي حنيفة انه كان لا يرى الصلاة خلف المبتدع والصحيح انه ان كان هوى يكفره لا تجوز وان كان لا يكفره تجوز مع الكراهة • وكذا المرأة للامامة في الجملة حتى لو امت النساء جاز وينبغي ان تقوم وسطهن لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها امت نسوة في صلاة العصر وقامت وسطهن وامت ام سلمة رضي الله عنها وقامت وسطهن ولان مبنى حالهن على الستر وهذا استر لها الا ان جماعتهن مكروهة عندنا وعند الشافعي مستحبة كجماعة الرجال ويروى في ذلك احاديث لكن كانت في ابتداء الاسلام ثم نسخت بعد ذلك • ولا يباح للشواب منهن الخروج الى الجماعات بدليل ما روي عن عمر رضي الله عنه انه نهى الشواب عن الخروج ولان خروجهن الى الجماعة سبب الفتنة والفتنة حرام وما ادى الى الحرام فهو حرام واما العجائز فهل لهن الخروج الى الجماعات فنذكر الكلام فيه في مواضع اخر وكذا الصبي العاقل يصلح اماما في الجملة بان يؤم الصبيان في التراويح وفي امامته للبالغين فيها اختلاف المشايخ على ما مر واما المجنون والصبي الذي لا يعقل فليسا من اهل الامامة اصلا لانهما ليسا من اهل الصلاة

فصل واما من يصلح للامامة على التفصيل فكل من صح اقتداء الغير به في صلاة يصلح اماما له فيها ومن لا فلا وقد مر بيان شرائط صحة الاقتداء والله الموفق

فصل واما بيان من هو احق بالامامة واولى بها فالحر اولى بالامامة من العبد والتقي اولى من الفاسق والبصير اولى من الاعمى وولد الرشدة اولى من ولد الزنا وغير الاعرابي من هؤلاء اولى من الاعرابي لما قلنا ثم افضل هؤلاء اعلمهم بالسنة وافضلهم ورعا واقرؤهم لكتاب الله تعالى واكبرهم ولا شك ان هذه المعاني اذا اجتمعت في انسان كان هو اولى لما بينا ان بناء امر الامامة على الفضيلة والكمال والمستجمع هذه الخصائل من اكمل الناس اما العلم والورع وقراءة القرآن فظاهر واما كبر السن فلان من امتد عمره في الاسلام كان اكثر طاعة ومداومة على الاسلام فاما اذا تفرقت في اشخاص فاعلمهم بالسنة اولى اذا كان يحسن من القراءة ما تجوز الصلاة به وذكر في كتاب الصلاة وقدم الاقرأ فقال ويؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله تعالى واعلمهم بالسنة وافضلهم ورعا واكبرهم سنا والاصل فيه ما روي عن ابي مسعود

الانصاري

الانصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله تعالى فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا سواء فاكبرهم سنا فان كانوا سواء فاحسنهم خلقا فان كانوا سواء فاصبحهم وجها ثم من المشايخ من اجرى الحديث على ظاهره وقدم الاقرأ لان النبي صلى الله عليه وسلم بدا به والاصح ان الاعلم بالسنة اذا كان يحسن من القراءة ما تجوز به الصلاة فهو اولى كذا ذكر في آثار ابي حنيفة لان افتقار الصلاة بعد هذا القدر من القراءة الى العلم ليمكن به تدارك ما عسى ان يعرض في الصلاة من العوارض وافتقار القراءة ايضا الى العلم بالخطأ المفسد للصلاة فيها لذلك كان الاعلم افضل حتى قالوا ان الاعلم اذا كان ممن يجتنب الفواحش الظاهرة والاقرأ اورع منه فالاعلم اولى الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم الاقرأ في الحديث لان الاقرأ في ذلك الزمان كان اعلم لتلقيهم القرآن بمعانيه واحكامه فاما في زماننا فقد يكون الرجل ماهرا في القرآن ولا حظ له من العلم فكان الاعلم اولى فان استووا في العلم فاورعهم لان الحاجة بعد العلم والقراءة بقدر ما يتعلق به الجواز الى الورع اشد قال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي وانما قدم اقدمهم هجرة في الحديث لان الهجرة كانت فريضة يومئذ ثم نسخت بقوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح فيقدم الاورع ليحصل به الهجرة عن المعاصي فان استووا في الورع فاقرؤهم لكتاب الله تعالى لقول النبي صلى الله عليه وسلم اهل القرآن اهل الله تعالى وخاصته فان استووا في القراءة فاكبرهم سنا لقوله صلى الله عليه وسلم الكبر الكبر فان كانوا فيه سواء فاحسنهم خلقا لان حسن الخلق من باب الفضيلة ومبنى الامامة على الفضيلة فان كانوا سواء فاحسنهم وجها لان رغبة الناس في الصلاة خلفه اكثر وبعضهم قالوا معنى قوله في الحديث احسنهم وجها اي اكثرهم خبرة بالامور يقال وجه هذا الامر كذا وقال بعضهم اي اكثرهم صلاة بالليل كما جاء في الحديث من كثر صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار ولا حاجة الى هذا التكليف لان الحمل على ظاهره ممكن لما بينا ان ذلك من احد دواعي الاقتداء فكانت امامته سببا لتكثير الجماعة فكان هو اولى ويكره للرجل ان يؤم الرجل في بيته الا باذنه لما روينا من حديث ابي سعيد مولى بني اسيد ولقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤم الرجل الرجل في سلطانه ولا يجلس في تكرمة اخيه الا باذنه فانه اعلم بعورات بيته وفي رواية في بيته ولان التقدم عليه ازدراء به بين عشائره واقاربه وذا لا يليق بمكارم الاخلاق ولو اذن له لا بأس به لان الكرامة كانت لحقه وذكر محمد رحمه الله في غير رواية الاصول ان الضيف اذا كان ذا سلطان جاز له ان يؤم بدون الاذن لان الاذن لمثل هذا الضيف ثابت دلالة وانه كالاذن نصا واما اذا كان الضيف سلطانا فحق الامامة له حيث ما يكون وليس للغير ان يتقدم عليه الا باذنه والله اعلم

فصل واما بيان مقام الامام والمأموم فنقول اذا كان سوى الامام ثلاثة يتقدمهم لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل الامة بذلك وروي عن انس بن مالك رضي الله عنه انه قال ان جدتي مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم الى طعام فقال صلى الله عليه وسلم قوموا لاصلي بكم فاقامني واليتيم من ورائه وامي ام سليم وراءنا ولان الامام ينبغي ان يكون بحال يمتاز بها عن غيره ولا يشتبه على الداخل ليمكنه الاقتداء به ولا يتحقق ذلك الا بالتقدم ولو قام وسطهم او في ميمنة الصف او في ميسرته جاز وقد اساء اما الجواز فلان الجواز متعلق بالاركان وقد تركت واما الاساءة فلتركه السنة المتواترة المتوارثة وجعل نفسه بحال لا يمكن الداخل الاقتداء به وفيه تعريض اقتدائه للفساد وكذلك اذا كان سواه اثنان يتقدمهما في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه يتوسطهما لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه صلى بعلقمة والاسود وقام وسطهما وقال هكذا صنع بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بانس واليتيم واقامهما خلفه وهو مذهب علي رضي الله عنه واما حديث ابن مسعود رضي الله عنه فهذه الزيادة وهي قوله هكذا صنع بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرو في عامة الروايات فلم يثبت وبقي مجرد الفعل وهو محمول على ضيق المكان كذا قال ابراهيم النخعي رحمه الله وهو كان اعلم الناس باحوال عبد الله ومذاهبه ولو ثبتت الزيادة فهو ايضا محمولة على هذه الحالة اي

هكذا صنع بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ضيق المكان على ان الاحاديث وان تعارضت
وجب المصير الي المعقول الذي لاجله يتقدم الامام وهو ما ذكرنا انه يتقدم لئلا يشتبه حاله وهذا
المعنى موجود فيما نحن فيه غير ان هاهنا لو قام الامام وسطهم لا يكره لورود الاثر وكون التاويل من باب
الاجتهاد وان كان مع الامام رجل واحد او صبي يعقل الصلاة يقف عن يمين الامام لما روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال بت عند خالتي ميمونة لارقب صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال نامت العيون وغارت النجوم وبقي الحي القيوم ثم قرا اخر ال عمران ان في خلق
السموات والارض الاية ثم قام الي شن ما معلق في الهوا فتوضا وافتتح الصلاة فتوضات ووقفت عن
يساره فاخذ باذني وفي رواية بذوابتي وادارني خلفه حتى اقامني عن يمينه فعدت الي مكاني فاعادني ثانيا
وثالثا فلما فرغ قال يا غلام ما منعك ان تثبت في الموضع الذي اوقفتك فقلت انت يا رسول الله ولا
ينبغي لاحد ان يساويك في الموقف فقال صلى الله عليه وسلم اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل فاعادة
رسول الله صلى الله عليه وسلم الي الجانب الايمن دليل على ان المختار هو الوقوف على يمين الامام اذا كان رجل
واحد وكذا روي عن حذيفة رضي الله عنه انه قام عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم فحوله واقامه
عن يمينه • ثم اذا وقف عن يمينه لا يتاخر عن الامام في ظاهر الرواية وعن محمد انه ينبغي ان تكون اصابعه
عند عقب الامام وهو الذي وقع عند العوام ولو كان المقتدي اطول من الامام وكان سجوده قدام
الامام لم يضره لان العبرة لموضع الوقوف لا لموضع السجود كما لو وقف في الصف ووقع سجوده
امام الامام لم يضره لان العبرة لموضع الوقوف لا لموضع السجود امام الامام لطوله ولو وقف
عن يساره جاز لان الجواز متعلق بالاركان الا ترى ان ابن عباس وحذيفة رضي الله عنهم وقفا في الابتدا
عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جوز اقتداهما به ولكنه يكره لانه ترك المقام المختار
له ولهذا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عباس وحذيفة ولو وقف خلفه جاز لما مر وهل يكره
لم يذكر محمد الكراهة نصا واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره لان الواقف خلفه احد الجانبين
منه عن يمينه فلا يتم اعراضه عن السنة بخلاف الواقف عن يساره وقال بعضهم يكره لانه يصير
في معنى المنفرد خلف الصف وقد قال صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمنتبذ خلف الصفوف وادنى
درجات النهي هو الكراهة وانما يشاهد الاختلاف عن اشارة محمد رحمه الله فانه قال وان صلى خلفه
جازت صلوته وكذلك ان وقف عن يساره وهو مسي فمنهم من صرف جواب الاشارة الي اخر اللفظين
ذكرا ومنهم من صرفه اليهما جميعا وهو الصحيح لانه عطف احدهما على الاخر بقوله وكذلك ثم انتسب الاشارة
فينصرف اليهما ولو كان مع الامام امراة اقامها خلفه لان محاذاتها مفسدة وكذلك لو كان معه خنثى
مشكل لاحتمال انه امراة ولو كان معه رجل وامراة او رجل وخنثى اقام الرجل عن يمينه والمراة
او الخنثى خلفه ولو كان معه رجلان وامراة او خنثى اقام الرجلين خلفه والمراة والخنثى خلفهما
ولو اجتمع الرجال والصبيان والخناثي والصبيات المراهقات فارادوا ان يصطفوا للجماعة يقوم
الرجال صفا مما يلي الامام ثم الصبيان بعدهم ثم الخناثي ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات وكذلك
الترتيب في الجنايز اذا اجتمعت وفيها جنازة الرجل والصبي والخنثى والانثى والصبية المراهقة
وكذلك القتلى اذا اجمعت في حفيرة واحدة عند الحاجة على ما نذكر ذلك في موضعه ان شا الله تعالى
وافضل مكان الماموم اذا كان رجلا حيث يكون اقرب الي الامام لقول النبي صلى الله عليه وسلم
خير صفوف الرجال اولها وشرها اخرها واذا تساوت المواضع في القرب الي الامام فعن يمينه
اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في الامور واذا قاموا في الصفوف تراصوا وسووا
بين مناكبهم لقول النبي صلى الله عليه وسلم تراصوا والصقوا المناكب بالمناكب والله اعلم
واما بيان ما يفعله الامام عقيب الصلاة فلا يخلو اما ان كانت صلوة لا يصلى بعدها

الرابع من ٩

سنة:

سنة او كانت صلاة بعدها سنة فان كانت صلوة لا يصلى بعدها سنة كالفجر والعصر فان شا
الامام قام وان شا قعد في مكانه يشتغل بالدعا لانه لا تطوع بعد هاتين الصلاتين فلا باس بالقعود
الا انه يكره المكث على هيئته مستقبل القبلة لما روي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان اذا فرغ من الصلاة لا يمكث في مكانه الا مقدار ان يقول اللهم انت
السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وروي جلوس الامام في مصلاه بعد
الفراغ مستقبل القبلة بدعة ولان مكثه يوهم للداخل انه في الصلاة فيقتدي به فيفسد اقتداوه
فكان المكث تعريضا لفساد اقتدا غيره به ولكنه يستقبل القوم بوجهه ان شا ان لم يكن بحذايه
احد يصلي لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من صلاة الفجر استقبل بوجهه اصحابه
وقال هل راى احد منكم رويا كانه كان يطلب رويا فيها بشرى بفتح مكة فان كان بحذايه احد يصلي لا
يستقبل بوجهه القوم لان استقبال الصورة في الصلاة مكروه لما روي ان عمر رضي الله راى رجلا
يصلي الي غيره فعلاهما بالدرة وقال للمصلي استقبلت الصورة وللاخر استقبلت المصلي بوجهك وان
شا انحرف لان بالانحراف يزول الاشتباه كما يزول بالاستقبال ثم اختلف المشايخ في كيفية الانحراف
قال بعضهم ينحرف الي يمين القبلة تبركا بالتيامن وقال بعضهم ينحرف الي اليسار ليكون يمينه الي يساره الي
الشمس وقال بعضهم هو مخير ان شا انحرف يمنة وان شا انحرف يسرة وهو الصحيح لان ما هو المقصود
من الانحراف وهو زوال الاشتباه يحصل بالامرين جميعا وان كان في صلاة بعدها سنة يكره له
المكث قاعدا وكراهية القعود مروية عن الصحابة رضي الله عنهم روي عن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
انهما كانا اذا فرغا من الصلاة قاما كانهما على الرضف ولان المكث يوجب اشتباه الامر على الداخل فلا يمكث
ولكنه يقوم ويتنحى عن ذلك المكان ثم روي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايعجز
احدكم اذا فرغ من صلاته ان يتقدم بسبحته او يتاخر وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كره للامام ان
يتنفل في المكان الذي ام فيه ولان ذلك يودي الي اشتباه الامر على الداخل فينبغي ان يتنحى ازالة للاشتباه
او لاستكثار من شهوده على ما روي ان مكان المصلي يشهد له يوم القيمة • واما المقتدون فبعض
مشايخنا قالوا لا حرج عليهم في ترك الانتقال لانعدام الاشتباه على الداخل عند معاينته فراغ
مكان الامام عنه وروي عن محمد انه قال يستحب للقوم ايضا ان ينقضوا الصفوف ويتفرقوا
ليزول الاشتباه عن الداخل المعاين الكل في الصلاة البعيد عن الامام ولما روينا من حديث ابي
هريرة رضي الله عنه • واما الذي في الصلاة فنوعان نوع هو اصلي ونوع هو عارض ثبت وجوبه بسبب
عارض فصل واما الواجبات الاصلية في الصلاة فستة منها قراة الفاتحة والسورة
في صلاة ركعتين ذات ركعتين وفي الاوليين من ذوات الاربع والثلاث حتى لو تركهما او احدهما
فان كان عامدا كان مسيا وان كان ساهيا يلزمه سجود السهو وهذا عندنا وقال الشافعي قراة
الفاتحة على التعيين فرض حتى لو تركها او حرفا منها لا يجوز فتلزمه وقال مالك قراتها على التعيين
فرض احتجا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وروي لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب وسورة معها او قال شي معها ولانه صلى الله عليه وسلم واظب على قراتهما في كل صلاة
فيدل على الفرضية ولنا قوله تعالى فاقرووا ما تيسر من القران امر بمطلق القراة من غير تعيين فتعيين
فرضا او تعيينهما نسخ الاطلاق ونسخ الكتاب بالخبر المتواتر لا يجوز عند الشافعي فكيف يجوز بخبر
الواحد فقلنا الحديث في حق الوجوب عملا حتى يكره ترك قراتهما دون الفرضية عملا بهما بالقدر
الممكن كيلا يضطر الي رده لوجوب رده عند معارضة الكتاب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم
على فعل لا يدل على فرضيته فانه كان يواظب على الواجبات والله اعلم • ومنها الجهر بالقراة
فيما يجهر وهو الفجر والمغرب والعشا في الاوليين والمخافتة فيما يخافت وهو الظهر والعصر اذا

اماما والجملة فيه انه لا يخلو اما ان يكون اماما او منفردا فان كان اماما يجب عليه مراعاة الجهر فيما يجهر
وكذا في صلاة من شرطها الجماعة كالجمعة والعيدين والترويحات ويجب عليه المخافتة فيما تخافت
واذا كان كذلك لان القراة ركن يتحمله الامام عن القوم فعلا فيجهر ليتامل القوم ويتفكروا في ذلك
فيحصل ثمرة القراة وفايدتها للقوم فتصير قراة الامام قراة لهم تقديرا كانهم قرؤا وصلاة الجهر كانهم
قرؤا وثمرة الجهر تفوت في صلاة النهار لان الناس في الاغلب يحضرون الجماعة فيها عن خلال الكسب والتصرف
والانتشار في الارض فكانت قلوبهم متعلقة بذلك فيشغلهم ذلك عن حقيقة التامل فلا يكون
الجهر مفيدا بل يقع تسبيبا الى الاثم بترك التامل وهذا لا يجوز بخلاف صلاة الليل لان الحضور اليها
لا يكون عن خلال الشغل وبخلاف الجمعة والعيدين لانها تؤدي في الاجانبين مرة على هيئة مخصوصة
من الجمع العظيم وحضور السلطان وغير ذلك فيكون ذلك مبعثة على احضار القلب والتامل ولان القراة
من اركان الصلاة والاركان في الفرايض تؤدي على سبيل الشهرة دون الاخفا ولهذا كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة كلها في ابتدا الامر الى ان قصد الكفار ان لا يسمعوا القران وكانوا
يلغون فيه فخافت النبي صلى الله عليه وسلم بالقراة في الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للاذى
في هذين الوقتين ولهذا كان يجهر في الجمعة والعيدين لانه اقامهما بالمدينة وما كان للكفار بالمدينة
قوة الاذى ثم وان زال هذا العذر بقيت السنة كالرمل في الطواف ونحوه ولانه واظب على
المخافتة في عمره فكانت واجبة ولانه وصف صلوة النهار بالعجماء وهي التي لا تبين ولا يتحقق هذا
الوصف لها الا بترك الجهر فيها وكذا واظب على الجهر فيما يجهر والمخافتة فيما يخافت وذلك دليل
الوجوب وعلى هذا عمل الامة ويخفي بالقراة فيما سوى الاوليين لان الجهر صفة القراة المفروضة والقراة
ليست بفرض في الاخريين لما بينا فيما تقدم • واذا ثبت هذا فنقول اذا جهر الامام فيما يخافت
او خافت فيما يجهر فان كان عامدا يكون مسيئا وان كان ساهيا فعليه سجود السهو لانه وجب عليه
اسماع القوم فيما يجهر واخفا القراة عنهم فيما يخافت وترك الواجب عمدا يوجب الاساة وسهوا يوجب
سجود السهو فان كان منفردا فان كان صلاة يخافت فيها خافت لا محالة وهو رواية الاصل وذكر ابو
يوسف في الاملا ان زاد على ما تسمع اذنيه فقد اسا وذكر عصام بن يوسف في نوادره مختصره
واثبت له خيار الجهر والمخافتة استدلالا بعدم وجوب السهو عليه اذا جهر والصحيح قول النبي
صلى الله عليه وسلم صلوة النهار عجما من غير فصل ولان الامام مع حاجته الى اسماع غيره يخافت
فالمنفرد اولى ولو جهر فيها بالقراة فان كان عامدا يكون مسيا كذا ذكر الكرخي في صلوته وان كان ساهيا
لا سهو عليه نص عليه في باب السهو بخلاف الامام والفرق ان سجود السهو يجب لجبر النقصان والنقصان
في صلاة الامام اكثر لان اساته ابلغ لانه فعل شيين نهي عنهما احدهما انه رفع صوته في غير موضع الرفع
والثاني انه اسمع من امر بالاخفا عنه والمنفرد رفع صوته فقط فكان النقصان في صلاته اقل وما وجب
بجبر الاعلى لا يجب بجبر الادنى وان كان صلوة يجهر فيها بالقراة فهو بالخيار ان شا جهر وان شا خافت
وذكر الكرخي ان شا جهر بقدر ما يسمع اذنيه ولا يزيد على ذلك وذكر في عامة الروايات مفسرا انه بين
خيارات ثلاث ان شا جهر واسمع غيره وان شا جهر واسمع نفسه وان شا اسر القراة لان الامام
يحتاج الى الجهر لاسماع غيره والمنفرد يحتاج الى اسماع نفسه لا غير وذلك يحصل بالمخافتة وذكر في رواية
ابي حفص الكبير ان الجهر افضل لان فيه تشبها بالجماعة والمنفرد ان عجز عن تحقيق الصلاة بجماعة لم
يعجز عن التشبه ولهذا اذا اذن واقام كان افضل • واما في التطوعات فان كان في النهار يخافت
وان كان بالليل فهو بالخيار ان شا خافت وان شا جهر والجهر افضل لان النوافل اتباع الفرايض والحكم
في الفرايض كذلك حتى لو كان بجماعة في التراويح يجب الجهر ولا يتخير كما في الفرايض وقد روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى بالليل سمعت قراته من ورا الحجاب وروي انه صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم مر بابي بكر رضي الله عنه وهو يتهجد ويخفي بالقراة ومر بعمر رضي الله عنه وهو يتهجد ويجهر
بالقراة ومر ببلال رضي الله عنه وهو يتهجد وينتقل من سورة الى سورة فلما اصبحوا غدوا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسال كل واحد منهم عن حاله فقال ابو بكر رضي الله عنه كنت اسمع من اناجي وقال
عمر رضي الله عنه كنت اوقظ الوسنان واطرد الشيطان وقال بلال رضي الله عنه كنت انتقل من بستان
الى بستان فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ابا بكر ارفع صوتك قليلا ويا عمر اخفض من صوتك قليلا
ويا بلال اذا افتتحت السورة فاتمها • ثم المنفرد اذا خافت واسمع اذنيه يجوز بلا خلاف لوجود
القراة بيقين اذ السماع بدون القراة لا يتصور واما اذا صحح الحروف بلسانه واداها على وجهها
ولم يسمع ولكن وقع له العلم بتحرك اللسان وخروج الحروف من مخارجها فهل يجوز صلوته اختلف فيه
ذكر الكرخي انه يجوز وهو قول ابي بكر البلخي المعروف بالاعمش وعن الشيخ ابي القاسم الصفار والفقيه
ابي جعفر الهندواني والشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل البخاري رحمهم الله انه يجوز ما لم يسمع
نفسه وعن بشر بن غياث المريسي اذا كان بحال لو ادني صماخ اذنيه الى فيه يسمع كفى والا فلا
ومنهم من ذكر في المسلة خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال على قول ابي يوسف يجوز وعلى قول محمد لا
يجوز وجه قول الكرخي ان القراة فعل اللسان وذلك بتحصيل الحروف ونظمها على وجه مخصوص
وقد وجد فاما اسماعه نفسه فلا عبرة به لان السماع فعل الاذنين دون اللسان الا ترى ان
القراة بجدها تتحقق من الاصم وان كان لا يسمع نفسه وجه قول الفريق الثاني ان مطلق الامر بالقراة
ينصرف الى المتعارف وقدر ما لا يسمع لو كان سميعا لم يعرف قراة وجه قول بشر ان الكلام في العرف
اسم لحروف منظومة دالة على ما في ضمير المتكلم وذلك لا يكون الا بصوت مسموع وما قاله الكرخي
اقيس واصح وذكر في كتاب الصلاة اشارة اليه فانه قال ان شا قرا في نفسه وان شا جهر واسمع نفسه
ولو لم يحمل قوله قرا في نفسه على اقامة الحروف لادى الى التكرار والاعادة الخالية عن الفايدة
ولا عبرة بالعرف في الباب لان هذا امر بينه وبين ربه فلا يعتبر فيه عرف الناس وعلى هذا الخلاف
كل حكم تعلق بالنطق من البيع والنكاح والطلاق والعتاق والايلا واليمين والاستثنا وغيرها والله
والله اعلم • ومنها الطمانينة والقرار في الركوع والسجود وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو
يوسف الطمانينة بمقدار تسبيحة واحدة فرض وبه اخذ الشافعي حتى لو ترك الطمانينة
جازت صلاته عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف والشافعي لا تجوز
ولم يذكر هذا الخلاف في ظاهر الرواية وانما ذكره المعلى في نوادره وعلى هذا الخلاف اذا ترك
القومة والقعدة التي بين السجدتين وروى الحسن عن ابي حنيفة فيمن لم يقم صلبه في الركوع ان
كان الى القيام اقرب منه الى تمام الركوع لم يجزه وان كان الى تمام الركوع اقرب منه الى القيام
اجزاه اقامة للاكثر مقام الكل ولقب المسلة ان تعديل الاركان ليس بفرض عند ابي حنيفة ومحمد وعند
ابي يوسف والشافعي فرض احتجا بحديث الاعرابي الذي دخل المسجد فاخف الصلاة فقال له
النبي صلى الله عليه وسلم قم فصل فانك لم تصل فقام وصلى وفعل في المرة الثانية مثل ما فعل في
المرة الاولى فقال له قم فصل فانك لم تصل هكذا ثلاث مرات فقال يا رسول الله لم استطع غير ذلك
فعلمه فقال له اذا اردت الصلاة فتطهر كما امرك الله تعالى واستقبل القبلة وقل الله اكبر واقرا ما
معك من القران ثم اركع حتى يطمين كل عضو منك ثم ارفع راسك حتى تستتم قايما فاستدلال
بالحديث من ثلاثة اوجه احدها انه امره بالاعادة والاعادة لا تجب الا عند فساد الصلاة
وفسادها بفوات الركن والثاني انه كون المودي صلوة بقوله فانك لم تصل والثالث انه امر
بالطمانينة ومطلق الامر للفرضية وابو حنيفة ومحمد احتجا لنفي الفرضية بقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا امر بمطلق الركوع والسجود والركوع في اللغة هو الانحنا

والميل يقال ركعت النخلة اذا مالت الى الارض والسجود هو التطاطؤ والخفض يقال سجدت النخلة
اذا تطاطات وسجدت الناقة اذا وضعت جرانها على الارض وخفضت راسها للرعي واذا اتى باصل
الانحنا والوضع فقد امتثل لاتيانه بما ينطلق عليه الاسم فاما الطمانينة فدوام على اصل الفعل
والامر بالفعل لا يقتضي الدوام واما حديث الاعرابي فهو من الاحاد فلا يصلح ناسخا للكتاب ولكن
يصلح مكملا فيحمل امره بالاعتدال على الوجوب وبقية الصلاة على نفي الكمال وتمكن النقصان
الفاحش يوجب عدمها من وجه وامره بالاعادة على الوجوب جبرا للنقصان او على الزجر عن المعاودة
الى مثله كالامر بكسر دنان الخمر عند نزول تحريمها تكميلا للغرض على ان الحديث حجة عليهما فان النبي
صلى الله عليه وسلم مكن الاعرابي من المضي في الصلاة في جميع المرات ولم يامره بالقطع ولو لم تكن تلك
الصلاة جايزة لكان الاشتغال بها عبثا اذ الصلاة لا يمضي في فاسدها فينبغي ان لا يمكنه منه
ثم الطمانينة في الركوع واجبة عند ابي حنيفة ومحمد كذا ذكر الكرخي حتى لو تركها ساهيا يلزمه
سجود السهو وذكر ابو عبيد الله الجرجاني انها سنة حتى لا يجب سجود السهو بتركها ساهيا واجمعوا
على ان القومة التي بين الركوع والسجود والقعدة التي بين السجدتين سنة على قولهما والصحيح ما
ذكره الكرخي لان الطمانينة من باب اكمال الركن واكمال الركن واجب كاكمال القراءة بالفاتحة
الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم الحق صلاة الاعرابي بالعدم والصلاة انما يقضى عليها بالعدم
اما لانعدامها اصلا بترك الركن او بانتقاضها بترك الواجب فتصير عدما من وجه فاما بترك
السنة فلا يلتحق بالعدم لانه لا يوجب نقصانا فاحشا ولهذا يكره تركها اشد الكراهة حتى روي
عن ابي حنيفة انه قال اخشى ان لا تجوز صلاته والله اعلم • ومنها القعدة الاولى للفصل بين
الشفعين حتى لو تركها عامدا كان مسيئا ولو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو لان النبي صلى
الله عليه وسلم واظب عليها في جميع عمره وذا يدل على الوجوب اذا قام دليل عدم الفرضية وقد
قام هاهنا لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة فسبح به فلم يرجع ولو كان فرضا
لرجع واكثر مشايخنا يطلقون اسم السنة اما لان وجوبها عرف بالسنة فعلا او لان السنة المؤكدة
في معنى الواجب ولان الركعتين ادنى ما يجوز من الصلاة فوجبت القعدة فاصلة بينهما وبين ما
يليهما • ومنها التشهد في القعدة الاخيرة وعند الشافعي فرض وجه قوله ان النبي صلى الله عليه
واظب عليه في جميع عمره وذا دليل الفرضية وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل
ان يفرض علينا التشهد السلام على الله السلام على جبريل وميكاييل فالتفت الينا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال قولوا التحيات لله امر بالتشهد بقوله قولوا ونص على فرضيته بقوله قولوا
قبل ان يفرض التشهد ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي اذا رفعت راسك من اخر
سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتك اثبت تمام الصلاة عند مجرد القعدة ولو
كان التشهد فرضا لما ثبت التمام بدونه دل انه ليس بفرض لكنه واجب لمواظبة النبي صلى الله عليه
عليه ومواظبته دليل الوجوب فيما قام دليل على عدم الفرضية وقد قام هاهنا وهو ما ذكرنا
فكان واجبا لا فرضا والامر بالحديث يدل على الوجوب دون الفرضية لانه خبر واحد فانه يصلح
للوجوب دون الفرضية وقوله قبل ان يفرض قبل ان يقدر على هذا التقدير المعروف اذ الفرض
في اللغة التقدير والله اعلم • ومنها مراعاة الترتيب فيما شرع مكررا في الصلاة وهو السجدة
لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على مراعاة الترتيب فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته على ما ذكرنا
حتى لو ترك السجدة الثانية من الركعة ثم تذكرها في اخر صلاته سجد المتروكة وسجد للسهو بترك الترتيب
لان ترك الواجب الاصلي ساهيا يوجب سجود السهو والله الموفق • واما الذي ثبت وجوبه في الصلاة
بعارض فنوعان احدهما سجود السهو والاخر سجدة التلاوة **فصل** اما سجود السهو فالكلام فيه

في مواضع • في بيان وجوبه • وفي بيان سبب الوجوب • وفي بيان ان المتروك من الافعال والاذكار
ساهيا هل يقضى ام لا • وفي بيان محل السجود • وفي بيان قدر سلام السهو وصفته • وفي بيان عمله
انه يبطل التحريمة ام لا • وفي بيان من يجب عليه سجود السهو ومن لا يجب عليه • اما الاول فقد ذكر
الكرخي ان سجود السهو واجب وكذا نص محمد رحمه الله في الاصل على الوجوب وقال اذا سهى الامام
وجب على المؤتم ان يسجد وقال بعض اصحابنا انه سنة وجه قولهم ان العود الى سجدتي السهو
لا يرفع التشهد حتى لو تكلم بعد ما سجد للسهو قبل ان يقعد لا تفسد صلاته ولو كان واجبا لرفع
كسجدة التلاوة ولانه مشروع في صلاة التطوع كما هو مشروع في صلاة الفرض والفايت بالتطوع
كيف يجبر بالواجب والصحيح انه واجب لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال من شك في صلاته فلم يدر اصلى ثلاثا ام اربعا فليتحر اقربه للصواب الى الصواب
وليبن عليه وليسجد سجدتين بعد السلام ومطلق الامر لوجوب العمل وعن ثوبان عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو سجدتان بعد السلام فيجب تحصيلهما تصديقا للنبي صلى الله
عليه وسلم في خبره وكذا النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم واظبوا عليه والمواظبة
دليل الوجوب ولانه شرع جبر النقصان العبادة فكان واجبا كدما الجبر في باب الحج وهذا لان اداء
العبادة بصفة الكمال واجب ولا تحصل صفة الكمال الا بجبر النقصان فكان واجبا ضرورة اذ لا
حصول للواجب الا به الا ان العود الى سجود السهو لا يرفع التشهد لا لان السجود ليس بواجب
بل لمعنى اخر وهو ان السجود وقع في محله لان محله بعد القعدة فالعود اليه لا يكون رافعا للقعدة
فالعود اليها يرفع القعدة كالعود الى السجدة الصلبية وهو الفرق واما قولهم انه مدخل في صلاة
التطوع فنقول اصل الصلاة وان كان تطوعا لكن لها اركان لها تقوم بدونها وواجبات ينتقص
بفواتها وتغييرها عن محلها فيحتاج الى الجابر مع ما ان النفل يصير واجبا عندنا بالشروع ويلتحق
بالواجبات الاصلية في الاحكام على ما نبين في موضعه ان شا الله تعالى **فصل** واما بيان سبب الوجوب
فسبب وجوبه ترك الواجب الاصلي او تغييره او تغيير فرضها عن محله الاصلي لان كل ذلك يوجب
نقصانا في الصلاة فيجب جبره بالسجود ويخرج على هذا الاصل مسايل وجملة الكلام فيه ان
الذي وقع السهو عنه لا يخلو اما ان كان من الافعال واما ان كان من الاذكار اذ الصلاة افعال
واذكار فان كان من الافعال بان قعد في موضع القيام او قام في موضع القعود سجد للسهو لوجود
تغيير الفرض وهو تاخير القيام عن وقته او تقديمه على وقته مع ترك الواجب وهو القعدة الاولى
وقد روي عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام من الثانية الى الثالثة ساهيا فلم
يقعد فسبحوا به فلم يعد وسجد للسهو وكذا اذا ركع في موضع السجود او سجد في موضع الركوع
او ركع ركوعين او سجد ثلاث سجدات لوجود تغيير الفرض او تاخير الواجب وكذا اذا ترك سجدة
من ركعة فتذكرها في اخر الصلاة سجدها وسجد للسهو لانه اخرها عن محلها الاصلي وكذا اذا قام الى
الخامسة قبل ان يقعد قدر التشهد او بعد ما قعد وعاد سجد للسهو لوجود تاخير الفرض عن وقته
الاصلي وهو القعدة الاخيرة او بتاخير الواجب وهو السلام • ولو زاد على قراءة التشهد في القعدة
الاولى وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في امالي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان عليه سجود
السهو وعندهما لا يجب لهما انه لو وجب عليه عليهما السجود لوجب لجبر النقصان لانه شرع له ولا يعقل
تمكن النقصان في الصلاة بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتاخير الفرض وهو القيام
الا ان التاخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تاخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله
عليه وسلم ولو تلى سجدة فنسي ان يسجد ثم تذكرها في اخر الصلاة فعليه ان يسجدها ويسجد للسهو
لانه اخر الواجب عن وقته • ولو سلم مصلي الظهر على راس الركعتين على ظن انه قد اتمها ثم علم انه

صلى ركعتين وهو على مكانه بنيها ويسجد للسهو اما الاتمام فلانه سلام سهو فلا يخرجه عن الصلاة واما
وجوب السهو فلتاخيره الفرض وهو القيام الى الشفع الثاني بخلاف ما اذا سلم على راس الركعتين على ظن
انه مسافر او مصلي الجمعة ثم علم انه تفسد صلاته لان هذا الظن نادر فكان سلامه سلام عمد وانه
قاطع للصلاة ۰ ولو ترك تعديل الاركان او القومة التي بين الركوع والسجود او القعدة التي بين
السجدتين ساهيا اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة ومحمد بنا على ان تعديل الاركان عندهما واجب
او سنة وقد بينا ذلك فيما تقدم ۰ وعلى هذا اذا شك في شي من صلاته فتفكر في ذلك حتى استيقن
وهو على وجهين اما ان شك في شي من هذه الصلاة فتفكر في ذلك وهو في هذه وكل وجه على وجهين اما
ان طال تفكره بان كان مقدار ما يمكنه ان يودي فيه ركنا من اركان الصلاة كالركوع او السجود او
لم يطل تفكره لا سهو عليه سوا كان تفكره في هذه او في هذه الصلاة لانه اذا لم يطل لم يوجد سبب
الوجوب وهو ترك واجب او تغيير فرض او واجب عن وقته الاصلي ولان الفكر القليل مما لا يمكن
الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للحرج وان طال تفكره فان كان تفكره في غير هذه الصلاة فلا سهو
عليه وان كان في هذه الصلاة فكذلك في القياس وفي الاستحسان عليه السهو وجه القياس ان
الموجب للسهو تمكن النقصان في الصلاة ولم يوجد لان الكلام فيما يوجد بذكر انه اداها فبقي مجرد
الفكر وانه لا يوجب السهو كالفكر القليل وكما لو شك في صلاة اخرى وهو في هذه الصلاة ثم تذكر انه
اداها لا سهو عليه وان طال تفكره كذا هذا وجه الاستحسان ان الفكر الطويل مما يوخر الاركان
عن اوقاتها فيوجب تمكن النقصان في الصلاة فلا بد من جبره بسجدتي السهو بخلاف الفكر القصير
وبخلاف ما اذا شك في صلاة اخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسجود في هذه سهو هذه
الصلاة لا سهو صلاة اخرى ۰ ولو شك في سجود السهو يتحرى ولا يسجد لهذا السهو لان تكرار
سجود السهو في صلاة واحدة غير مشروع على ما نذكر ولانه لو سجد لا يسلم عن السهو فيه ثانيا
وثالثا فيودي الى ما لا يتناهى ۰ وحكي ان محمد ابن الحسن قال للكسائي وكان الكسائي ابن خالته
لم لا تشتغل بالفقه مع هذا الخاطر فقال من احكم علما فذلك يهديه الى ساير العلوم فقال محمد رحمه الله
انا القي عليك شيا من مسايل الفقه فتخرج جوابه من النحو فقال هات فقال ما تقول فيمن سهى في سجود
السهو فتفكر ساعة ثم قال لا سهو عليه فقال من اي باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب
انه لا تصغير للمصغر فتحير من فطنته ۰ ولو شرع في الظهر ثم توهم انه في العصر فصلى على هذا الوهم
ركعة او ركعتين ثم تذكر انه في الظهر لا سهو عليه لان تعيين النية شرط افتتاح الصلاة لا شرط
بقايها كاصل النية ولم يوجد تغيير فرض ولا ترك واجب فان في ذلك تفكرا شغله عن ركن فعليه
سجود السهو استحسانا على ما مر ۰ ولو افتتح الصلاة فقرا ثم شك في تكبيرة الافتتاح فاعاد التكبير
والقراة ثم علم انه كان كبر فعليه سجود السهو لانه بزيادة التكبير والقراة اخر ركنا وهو الركوع
ثم لا فرق بين ما اذا شك في خلال صلاته فتفكر حتى استيقن وبين ما اذا شك بعد ما قعد قدر
التشهد الاخير ثم استيقن في حق وجوب السجدة لانه اخر الواجب وهو السلام ۰ ولو شك بعد ما
سلم تسليمة واحدة ثم استيقن لا سهو عليه لانه بالتسليمة الاولى خرج عن الصلاة وانعدمت
الصلاة فلا يتصور تنقيصها بتفويت واجب منها فاستحال ايجاب الجابر وكذا لا فرق بينه وبين ما
اذا سبقه الحدث في الصلاة فعاد الى الوضو ثم شك قبل ان يعود الى الصلاة فتفكر ثم استيقن
حتى يجب عليه السهو في الحالين جميعا اذا طال تفكره لانه في حرمة الصلاة وان كان غير مود لها والله
اعلم واما حكم الشك في الصلاة فيما يرجع الى البنا والاستقبال فنقول اذا سهى في صلاته فلم
يدر اثلاثا صلى ام اربعا فان كان ذلك اول ما سهى استقبل الصلاة ومعنى قوله اول ما سهى
ان السهو لم يصر عادة ولا انه لم يسه في عمره قط وعند الشافعي يبني على الاقل احتج بما روي ابو سعيد

الخدري

الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك احدكم في صلاته فلم يدر
اثلاثا صلى ام اربعا فليلغ الشك وليبن على الاقل امر بالبنا على الاقل من غير فصل ولان فيما قلنا اخذا
باليقين من غير ابطال العمل فكان اولى ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك
احدكم في صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلاة امر بالاستقبال وكذا روي عن عبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم انه قالوا هكذا روي عنهم بالفاظ مختلفة
ولانه اذا استقبل ادى الفرض كاملا ولو بنى على الاقل ما اداه كاملا لانه ربما يودي زيادة على المفروض
وادخال الزيادة في الصلاة نقصان فيها وربما يودي الى افساد الصلاة بان كان ادى اربعا وظن
انه ادى ثلثا فبنى على الاقل واضاف اليها اخرى قبل ان يقعد وبه تبين ان الاستقبال ليس
ابطالا لان الفساد ليودي الكمل لا يعد افسادا والاكمال لا يحصل الا بالاستقبال على ما مر والحديث
محمول على ما اذا وقع عليه التحري في ظاهر الروايات وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يبني على الاقل وهو
قول الشافعي لما روينا في المسلة الاولى من غير فصل ولان المصير الى التحري لضرورة ولا ضرورة هاهنا
لانه يمكنه ادراك اليقين بدونه بان يبني على الاقل فلا حاجة الى التحري ولنا ما روي عن عبد الله
ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك احدكم في صلاته فلم يدر
اثلاثا صلى ام اربعا فليتحر اقربه الى الصواب وليبن عليه ولانه تعذر عليه الوصول الى ما اشتبه
عليه بدليل من الدلايل والتحري عند انعدام الادلة مشروع كما في امر القبلة ولا وجه للاستقبال
لانه عسى يقع ثانيا وكذا الثالث والرابع الى ما لا يتناهى ولا وجه للبنا على الاقل لان ذلك لا يوصله
الى ما عليه لما مر في المسلة المتقدمة وما رواه الشافعي محمول على ما اذا تحرى ولم يقع تحريه
على شي وعندنا اذا تحرى ولم يقع تحريه على شي يبني على الاقل ۰ وكيفية البنا على الاقل انه اذا
الشك مع
وقع الشك في الركعة والركعتين يجعلها ركعة واحدة وان وقع في الركعتين والثلاث جعلها
ركعتين وان وقع الشك في الثلاث والاربع جعلها ثلاثا واتم صلاته على ذلك وعليه ان
يتشهد لا محالة في كل موضع انه يتوهم انه اخر الصلاة لان القعدة الاخيرة فرض والاشتغال
بالنفل قبل اكمال الفرض مفسد له فكذلك يقعد واما الشك في اركان الحج ذكر الحاكم الجصاص
ان ذلك اذا كان يكثر يتحرى ايضا كما في باب الصلاة ۰ ثم الفرق ان الزيادة في باب الحج وتكرار الركن
لا يفسد الحج فامكن الاخذ باليقين فاما الزيادة في باب الصلاة اذا كانت ركعة فانها تفسد الصلاة
اذا وجدت قبل القعدة الاخيرة فكان العمل بالتحري من البنا على الاقل ۰ واما الاذكار فالاذكار
التي يتعلق السجود بالسهو عنها اربعة القراة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين
اما القراة فاذا ترك القراة في الاولتين قرا في الاخرتين وسجد للسهو لان القراة في الاولتين
على التعيين واجبة عند بعض مشايخنا وانما الفرض في ركعتين منها غير عين وترك الواجب
ساهيا يوجب السهو وعند بعضهم هي فرض في الاولتين عينا وتكون القراة في الاخرتين عند
تركها في الاولتين قضاء عن الاولتين فاذا تركها في الاولتين فقد غير الفرض عن محل ادايه
سهوا فيلزمه سجود السهو ۰ ولو سهى عن الفاتحة في الاولتين او في احديهما او عن السورة
فيهما او احديهما فعليه السهو لان قراة الفاتحة على التعيين في الاولتين واجبة عندنا وعند
الشافعي فرض على ما بينا فيما تقدم وكذا قراة السورة على التعيين او قراة مقدار سورة قصيرة
وهي ثلاث ايات واجبة فيتعلق السجود بالسهو عنهما ۰ ولو غير صفة القراة سهوا بان جهر
فيما يخافت او خافت فيما يجهر فهذا على وجهين اما ان كان اماما او منفردا فان كان
اماما يسجد للسهو عندنا وعند الشافعي لا سهو عليه وجه قوله ان الجهر والمخافتة من هية
الركن وهو القراة فيكون سنة كهية كل ركن نحو الاخذ بالركب وهية القعدة ولنا ان الجهر فيما

يجهر والمخافتة فيما يخافت واجبة على الامام لما بينا فيما تقدم ثم اختلفت الروايات عن اصحابنا في
مقدار ما يتعلق به سجود السهو من الجهر والمخافتة ذكر في نوادر ابي سليمان وفصل بين الجهر والمخافتة
في المقدار فقال ان جهر فيما يخافت فعليه السهو قل ذلك او كثر وان خافت فيما يجهر فان كان في اكثر الفاتحة
او في ثلاث ايات من غير الفاتحة فعليه السهو والا فلا وروي بن سماعة عن محمد بالتسوية بين الفعلين
انه ان يمكن التغيير في ثلاث ايات او اكثر فعليه سجود السهو والا فلا وروي الحسن عن ابي حنيفة
ان تمكن التغيير في اية واحدة فعليه السجود وروي عن ابي يوسف انه اذا جهر بحرف يسجد وجه رواية
ابي سليمان ان المخافتة فيما يخافت الزم من الجهر فيما يجهر الا ترى ان المنفرد يتخير فيما يجهر بين الجهر
ولا خيار له فيما يخافت فاذا جهر فيما يخافت فقد تمكن النقصان في الصلاة بنفس الجهر فيجب جبره
بالسجدة فاما بنفس المخافتة فيما يجهر فلا يتمكن النقصان ما لم يكن مقدار ثلاث ايات او اكثر وجه
رواية ابن سماعة ما روي عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمعنا الاية والايتين في الظهر
والعصر وهذا جهر فيما يخافت فاذا ثبت فيه ثبت في المخافتة فيما يجهر لانهما يستويان ثم لما ورد
الحديث مقدرا باية او ايتين ولم يرد بازيد من ذلك كانت الزيادة تركا للواجب فيوجب السهو
وجه رواية الحسن بناء على ان فرض القراة عند ابي حنيفة يتادي باية واحدة وان كانت قصيرة
فاذا غير صفة القراة الا باية طويلة او ثلاث ايات قصار فما لم يتمكن التغيير في هذا المقدار لا يجب
السهو هذا اذا كان اماما واما اذا كان منفردا فلا سهو اما اذا خافت فيما يجهر فلا شك فيه لانه
مخير بين الجهر والمخافتة فيما ذكرنا فيما تقدم ان الجهر على الامام انما وجب تحصيلا لثمرات القراة
في حق المقتدي وهذا المعنى لا يوجد في حق المنفرد فلم يجب الجهر فلا يتمكن النقص في الصلاة بتركه
وكذا اذا جهر فيما يخافت لان المخافتة في الاصل انما وجبت صيانة للقراة عن المبالغة واللغو فيها
لان صيانة القراة عن ذلك واجب وذلك في الصلاة المؤداة على طريق الاشتهار وهي الصلاة بجماعة
فاما صلاة المنفرد فما كان يوجد فيها المغالبة فلم تكن الصيانة بالمخافتة واجبة فلم يترك الواجب
فلا يلزمه سجود ولو اراد ان يقرا سورة فاخطا وقرا غيرها لا سهو عليه لانعدام سبب الوجوب
وهو تغيير فرض او واجب او تركه اذ لا توقيت في القراة وعن محمد فيمن قرا الحمد مرتين في الاوليين
فعليه السهو فانه اخر السورة بتكرار الفاتحة ولو قرا الحمد ثم السورة ثم الفاتحة لا سهو عليه
ولو تشهد مرتين لا سهو عليه ولو قرا القران في ركوعه او في سجوده او في قيامه لا سهو عليه لانها
وهذه الاركان مواضع الثناء **واما القنوت** فتركه سهوا يوجب سجود السهو لانه واجب لما يذكر
في موضعه وكذلك تكبيرات العيد اذا تركها او نقص منها لانها واجبة وكذا اذا زاد عليها او اتى بها في
غير موضعها لانه يحصل تغيير فرض او واجب وكذلك قراة التشهد اذا سهى عنها في القعدة الاخيرة
ثم تذكرها قبل السلام او بعد ما سلم ساهيا قراها وسلم وسجد للسهو لانها واجبة فاما في القعدة
الاولى فكذلك استحسانا والقياس في هذا وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين سوا ولا سهو عليه
لان هذه الاذكار سنة فلا يتمكن بتركها كبير نقصان في الصلاة فلا يوجب كما اذا ترك الثنا
والتعوذ وجه الاستحسان ان هذه الاذكار واجبة اما وجوب القنوت وتكبيرات العيدين
فلما يذكر في موضعه واما وجوب التشهد في القعدة الاولى فلمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم
على قراته ومواظبة الصحابة رضي الله عنهم عليها • واما ساير الاذكار من الثنا والتعوذ وتكبير
الركوع والسجود وتسبيحاتها فلا سهو فيها عند عامة العلما وقال مالك اذا سهى عند تكبير العيد
واجبة لما ذكرنا ان يتعلق بها السهو بخلاف تكبيرات الركوع والسجود فانها من السنن ونقصان
السنة لا تجبر بسجود السهو لان سجود السهو واجب ولا يجب جبر الشي بما هو فوق الفايت بخلاف
الواجب لان الشي يتجبر بمثله ولهذا لا يتعلق السهو بترك الواجب عمدا لان التمكن بترك الوا

ان جهر فيما يخافت فعليه السهو
خافت فيما يجهر
اذا جهر بحرف

فوق النقص المتمكن بتركه سهوا والشرع لما جعل السجود جابرا لما فات سهوا كان مثلا للفايت
واذا كان مثلا للفايت سهوا كان ادون مما فات عمدا والشي لا ينجبر بما هو دونه ولهذا ينجبر
به النقص المتمكن بفوات الفرض ولو سلم عن يساره قبل سلامه عن يمينه فلا سهو عليه لان الترتيب
في السلام قد من باب السنن فلا يتعلق به وجوب السهو • ولو نسي التكبير في ايام التشريق
لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة ولو سهى في صلاته مرارا لا يجب عليه الا
سجدتان وعند بعضهم يلزمه لكل سهو سجدتان لقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان
بعد السلام ولان كل سهو اوجب نقصانا فيستدعي جابرا ولنا ما روي عنه عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سجدتان يجزيان لكل زيادة ونقصان وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك القعدة
الاولى وسجد لها سجدتين وكان سهى عن القعدة وعن التشهد حيث تركهما وعن القيام حيث
اتى به في غير محله ثم لم يزد على سجدتين فعلم ان السجدتين كافيتان ولان سجود السهو انما اخر
عن محل النقصان الى اخر الصلاة لئلا يحتاج الى تكراره لو وقع السهو بعد ذلك والا لم يكن
للتاخير معنى والحديث محمول على جنس السهو الموجود في صلوة واحدة لا عين السهو بدليل ما
روينا **فصل** واما بيان ان المتروك ساهيا يقضى ام لا فنقول وبالله التوفيق ان المتروك
الذي يتعلق به سجود السهو في الفرايض والواجبات لا يخلو اما ان كان من الافعال
او من الاذكار ومن اي القسمين كان واجبا يقضى ان امكن التدارك بالقضا وان لم يمكن فان
كان المتروك فرضا يفسد الصلاة وان كان ساهيا لا يفسد ولكن ينقص وتدخل في حد
الكراهة وبيان هذه الجملة اما الافعال فاذا ترك سجدة صلبية من ركعة ثم تذكرها في اخر
الصلاة قضاها وتمت صلاته عندنا وقال الشافعي يقضيها ويقضي ما بعدها وجه قوله
ان ما صلى بعد المتروك حصل قبل اوانه فلا يعتد به لان هذه عبادة شرعت مرتبة فلا
يعتبر بدون الترتيب كما لو قدم السجود على الركوع انه لا يعتد به كما قلنا كذا هنا ولنا ان
الركعة الثانية صادفت محلها بعد الركعة الاولى وقد وجدت الركعة الاولى لان الركعة
تتقيد بسجدة واحدة واما الثانية تكرار الا ترى انه ينطلق عليه اسم الصلوة حتى لو حلف
لا يصلي تقيد الركعة بالسجدة يحنث فكان اداء الركعة الثانية معتبرا معتدا به فلا يلزمه الا قضا
المتروك بخلاف ما اذا قدم السجود على الركوع لان السجود ما صادف محله لان محله بعد الركوع
لتقييد الركعة والركعة بدون الركوع لا يتحقق فلم يقع معتدا به فهو الفرق • وعلى هذا
الخلاف اذا تذكر سجدتين من ركعتين في اخر الصلاة قضاهما وتمت صلاته عندنا ويبدا
بالاولى منهما ثم بالثانية لان القضا على حسب الادا ثم الثانية مرتبة على الاولى في الادا
فكذا في القضا ولو كانت احداهما سجدة تلاوة وتركهما في الركعة الاولى والاخرى صلبية
تركها من الثانية يراعي الترتيب ايضا فيبدا بالتلاوة عند عامة العلما وقال زفر يبدا
بالثانية لانها اقوى ولنا ان القضا معتبر بالادا وقد تقدم وجوب التلاوة اذا فيجب
تقديمها في القضا • ولو تذكر سجدة صلبية وهو راكع او ساجد حولها من ركوعه ورفع
راسه من سجوده فيسجدها والافضل ان يعود الى حرمة هذه الاركان فيعيدها ليكون على الهية
المسنونة وهي الترتيب وان لم يعد اجزاه عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجزيه لان
الترتيب في افعال الصلاة فرض عنده فالتحقت هذه السجدة بمحلها فبطل ما ادى من القيام
والقراة والركوع لترك الترتيب وعندنا الترتيب في افعال صلوة واحدة ليس بفرض ولهذا
بينا المسبوق بادراك الامام فيه دون ما سبقه ولان كان فرضا فقد سقط بعذر النسيان
فوقع الركوع والسجود معتبرا لمصادفته محله وعن ابي يوسف ان عليه اعادة الركوع اذا اخرها

من الركوع بنا على اصله ان القومة التي بين الركوع والسجود فرض بخلاف ما اذا سبقه الحدث
في ركوعه او سجوده انه يتوضا ويعيد ما احدث فيه لا محالة لان الجزء الذي لاقاه الحدث
من الركن قد فسد فكان ينبغي ان يفسد كل الصلاة لانها لا تتجزا الا انا تركنا العمل بهذا القياس
بالنص والاجماع في حق جواز البنا فعملنا به في حق الركن الذي احدث فيه • وان لم يسجدها حتى
سلم فلا يخلو اما ان سلم وهو ذاكر لها او ساه عنها فان سلم وهو ذاكر لها فسدت صلاته
وان كان ساهيا لا تفسد صلوته والاصل ان سلام العمد يوجب الخروج عن الصلاة الا سلام من
عليه السهو وسلام السهو لا يوجب الخروج عن الصلاة لان السلام محلل في الشرع قال عليه السلام
تحليلها التسليم ولانه كلام والكلام مضاد للصلاة الا ان الشرع منعه عن العمل حالة
السهو ضرورة دفع الحرج لان الانسان قلما يسلم عن النسيان وفي حق من عليه السهو ضرورة
التمكن من سجود السهو ولا ضرورة في غير حالة السهو في حق من لا سهو عليه فوجب اعتباره
محللا منافيا للصلاة اذا عرفنا هذا فنقول اذا سلم وهو ذاكر عليه سجدة صلبية فسدت
صلوته وعليه الاعادة لان سلام العمد قاطع للصلاة وقد بقي عليه ركن من اركانها ولا وجود للشي
بدون ركنه وان كان ساهيا لا يفسد لانه ملحق بالعدم ضرورة دفع الحرج على ما مر ثم ان سلم
وهو في مكانه لم يوجه عن القبلة ولم يتكلم يعود الى قضا ما عليه ولو اقتدى به رجل صح اقتداؤه
واذا عاد الى السجدة يتابعه المقتدي فيها ولكن لا يعتد بهذه السجدة لانه لم يدرك الركوع
ويتابعه في التشهد دون التسليم وبعد التسليم يتابعه في سجود السهو فاذا سلم الامام ثانيا
لا يتابعه ولكنه يقوم الى قضا ما سبق به وان لم يعد الامام الى قضا السجدة فسدت صلاته
لانه قد بقي عليه ركن من اركان الصلاة وفسدت صلاة المقتدي بفساد صلوة الامام بعد
صحة اقتدايه به وفايدة صحة اقتدايه به انه لو كان اقتدى بنية التطوع في صلوة الظهر او العصر
او العشا فعليه قضا اربع ركعات ان كان الامام مقيما وان كان مسافرا فعليه قضا الركعتين
واما اذا صرف وجهه عن القبلة فان كان في المسجد لم يتكلم فكذلك الجواب استحسانا والقياس
ان لا يعود وهو رواية عن محمد رحمه الله وجه القياس ان صرف الوجه عن القبلة مفسد للصلاة
بمنزلة الكلام فكان مانعا من البنا وجه الاستحسان ان المسجد كله في حكم مكان واحد لانه
مكان الصلاة الا ترى انه صح اقتدا من هو في المسجد بالامام وان كان بينهما فرجة واختلاف
المكان يمنع صحة الاقتدا فكان بقاؤه فيه كبقايه في مكان صلاته وصرف الوجه عن القبلة مفسد
في غير حالة العذر والضرورة فاما في حال العذر والضرورة فلا بخلاف الكلام لانه مضاد للصلاة
فيستوي فيه الحالان وان كان خرج من المسجد ثم تذكر لا يعود وتفسد صلوته لان الخروج من
مكان الصلاة مانع من البنا وقد بقي عليه ركن من اركان الصلاة فيلزمه الاستقبال واما اذا
كان في الصحرا فان تذكر قبل ان يجاوز الصفوف من خلفه او قبل اليمين او اليسار عاد الى قضا ما
عليه والا فلا لان ذلك الموضع بحكم اتصال الصفوف التحق بالمسجد ولهذا صح الاقتدا وان
مشى امامه لم يذكر في الكتاب وقيل ان مشى قدر الصفوف التي خلفه يعود والا فلا وهو مروي
عن ابي يوسف اعتبارا لاحد الجانبين بالاخر وقيل اذا جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الاصح
لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من البنا وهذا اذا لم يكن بين يديه سترة
فان كان يعود ما لم يجاوزها لان داخل السترة في حكم المسجد والله اعلم • هذا اذا سلم وعليه
سجدة صلبية فان سلم وهو ذاكر لها سقطت عنه لان سلامه سلام عمد فيخرجه عن الصلاة
حتى لو اقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو ضحك قهقهة لا تنتقض طهارته ولو كان مسافرا فنوى
الاقامة لا ينقلب فرضه اربعا ولا تفسد صلاته لانه لم يبق عليه ركن من اركان الصلاة لكنها

تنتقض

تنتقض لترك الواجب وان كان ساهيا عنها لا تسقط لان سلام السهو لا يخرج عن الصلاة حتى يصح
الاقتدا به وينتقض وضوءه بالقهقهة ويتحول فرضه بنية الاقامة لو كان مسافرا اربعا
ثم الامر في العود الى قضا السجدة وقراءة التشهد على التفصيل الذي ذكرنا في الصلبية غير ان
هاهنا لو تذكر بعدما خرج عن المسجد او جاوز الصفوف يسقط عنه ولا تفسد صلوته
لان الجواز متعلق بالاركان وقد وجدت الا انها تنتقض لما بينا ثم العود الى هذه المتروكات
وهي السجدة الصلبية وسجدة التلاوة وقراءة التشهد يرفع التشهد حتى لو تكلم او قهقه
او احدث متعمدا فسدت صلوته بخلاف العود الى سجدتي السهو وقد مر الفرق • ولو سلم
وعليه سجدة صلبية وسجدتا السهو فان سلم وهو ذاكر لهما او للصلبية خاصة فسدت صلوته
لانه سلام من عليه السهو وقد بقي عليه ركن من اركان الصلاة حتى وان كان ساهيا عنهما وذاكرا
للسهو خاصة لا تفسد صلوته لانه سلام من عليه السهو وعليه ان يسجد فيسجد اولا الصلبية
ويتشهد لان تشهده انتقض بالعود اليها ثم يسلم ثم يسجد سجدتي السهو • ولو سلم وعليه
سجدة التلاوة والسهو فان كان ذاكرا لهما او للتلاوة خاصة سقطتا عنه لانه سلام عمد فيخرجه
عن الصلاة ولكن لا تفسد صلوته لما مر وان كان ساهيا عنهما او ذاكرا لسجدتي خاصة لا يسقطان
عنه لانه سلام سهو او سلام من عليه السهو وعليه ان يسجد للتلاوة اولا ثم يتشهد لما مر
ثم يسلم ثم يسجد سجدتي السهو • ولو سلم وعليه سجدة صلبية وسجدة التلاوة فان كان ساهيا
عنهما يعود فيقضيهما الاول فالاول وان كان ذاكرا لهما او للصلبية خاصة فكذلك في
ظاهر الرواية وعلى هذا اذا كان عليه مع الصلبية وسجدة التلاوة سجدة السهو ان كان ساهيا
عن الكل او ذاكرا للسهو خاصة لا تفسد صلوته فيعود لانه سلام عمد فيعود فيقضي الاول
فالاول ان كانت الصلبية اولا بدا بها وان كانت اولا بدا بها عندنا خلافا لزفر على ما مر ثم يتشهد
بعدهما ويسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان ذاكرا للصلبية خاصة فسدت صلوته لانه
سلام عمد وان كان ذاكرا للتلاوة ساهيا عن الصلبية فكذلك في ظاهر الرواية وروى اصحاب
الاملا عن ابي يوسف انه لا تفسد صلوته في الفصلين جميعا ووجهه ان سلامه في حق الركن
سلام سهو وذا لا يوجب فساد الصلاة وبعض الطاعنين على محمد في هذه الصورة المسلة
فردوا هذا الوجه فقالوا ان هذا سلام سهو في حق الركن وسلام عمد في حق الواجب وسلام
السهو لا يخرجه وسلام العمد يخرجه فوقع الشك والتحريمة صحيحة فلا يبطل بالشك فلا يبطل
بالشك بخلاف ما اذا كان ذاكرا للصلبية غير ذاكر للتلاوة لان هناك ترجح جانب الركن
على جانب الواجب وفيما قاله محمد ترجيح جانب الواجب وهذا لا يجوز الا ان هذا الطعن فاسد
لان جانب العمد يخرج وجانب مسكوت لا يخرج ولا يمنع غيره عن الاخراج فلا يقع التعارض بين
الواجب والركن وانما يقع التعارض ان لو كان احدهما مخرجا والاخر مبقيا وها هنا جانب
الواجب يوجب الخروج وجانب الركن لا يوجب ولكن لا يمنع غيره عن الاخراج فانى يقع التعارض
على ان كل سلام ينبغي ان يكون مخرجا لانه جعل محللا شرعا لقول النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها
التسليم ولانه من باب الكلام على ما مر الا انه منع من الاخراج حالة السهو دفعا للحرج لكثرة السهو
وعليه النسيان ولا يكثر كلام سلام من علم ان عليه الواجب لان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك
الواجب فبقي مخرجا على اصل الوضع ولانا لو لم نحكم بفساد صلوته حتى اتى بالصلبية فلزمنا
القول بانه ياتي بسجدة التلاوة وايضا لبقا التحريمة ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذاكر للتلاوة
فكان سلام عمد في حقه وقراءة التشهد الاخير في هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة
ولو سلم وعليه سجود السهو والحمد والتكبير والتلبية فان كان محرما وهو في ايام التشريق

لا يسقط عنه شي من ذلك سوا كان ساهيا عن الكل او ذاكرا للكل لان موضع هذه الاشيا بعد
السلام فاذا اراد ان يودي هذه بدا بالسهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية لان سجود السهو يختص بحرمة
التحريمة الصلاة والتكبير يوتى به في حرمة الصلاة لا في تحريمتها والتلبية لا تختص بحرمة
الصلاة ولو بدا بالتلبية سقط عنه السهو والتكبير وكذا اذا لبى بعد التكبير السهو قبل
التكبير سقط عنه التكبير لان سجود السهو يختص بحرمة الصلاة والتكبير يختص بحرمتها
وقد بطل ذلك كله بالتلبية لانها كلام لكونها جوابا لخطاب ابراهيم عليه السلام قال الله تعالى
واذن في الناس بالحج ولو بدا بالتكبير لا يسقط عنه السهو لانه كلام قربة فلا يوجب القطع وعليه
اعادة التكبير بعد السلام لانه لم يقع موقعه ولا تفسد صلاته في الاحوال كلها لاستجماع
شرايطها واركانها • ولو سلم وعليه سجدة صلبية وسجدة التلاوة والسهو والتكبير والتلبية
بان كان محرما في ايام التشريق فان كان ذاكرا للصلبية دون التلاوة فسدت صلوته وكذا
اذا كان ذاكرا للتلاوة دون الصلبية على ظاهر الرواية لما مر وان كان ساهيا عنهما لا يخرج عن
الصلاة وعليه ان يسجد لكل واحدة منهما الاول فالاول منهما ثم يتشهد بعدهما ويسلم ثم يسجد
سجدتي السهو ثم يتشهد ثم يسلم ثم يكبر ثم يلبي لما مر ولو بدا بالتلبية قبل هذه الاشيا فسدت
صلوته ولو بدا بالتكبير لا تفسد لما مر وعليه اعادة التكبير بعد السلام لانه محله خارج الصلاة
في حرمتها واذا كبر في الصلاة لم يقع موقعه فلذلك تلزمه الاعادة والله اعلم • واما اذا كان
المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضا وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح
الصلاة فقرا وسجد قبل ان يركع ثم قام الى الثانية فقرا وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة واحدة
ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول لانه اذا لم يركع لم يعتد بذلك السجود لعدم مصادفته
محله لان محله بعد الركوع فالتحق السجود بالعدم فكانه لم يسجد فكان هذا الركوع اداء في محله
فاذا اتى بالسجود بعده صار موديا ركعة تامة • وكذا اذا افتتح الصلاة وقرا وركع ولم يسجد ثم رفع راسه
فقرا ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول لان ركوعه وقع
معتبرا لمصادفته محله لان محله بعد القراة وقد وجدت الا انه يتوقف على ان يتقيد بالسجدة
فاذا قام وركع لم يقع قيامه وقراته معتدا به لانه لم يقع في محله فلغي فاذا سجد صادف السجود محله
لوقوعه بعد ركوع معتبر فيتقيد ركوعه به فقد وجد انضمام السجدتين الى الركوع فصار مصليا
ركعة • وكذا اذا قرا وركع ثم رفع راسه وقرا وركع وسجد فانما صلى ركعة واحدة لانه تقدمه
ركوعان ووجد السجود فيلتحق باحدهما ويلغوا الاخر غير انه في باب الحدث جعل المعتبر الركوع
الاول وفي باب السهو من نوادر ابي سليمان جعل المعتبر الركوع الثاني حتى ان من ادرك الركوع
الثاني لا يصير مدركا للركعة والصحيح رواية باب الحدث لان ركوعه الاول صادف محله لحصوله
بعد القراة فوقع الثاني مكررا فلا يعتد به فاذا سجد يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا
ركعة • وكذلك اذا قرا ولم يركع وسجد ثم قام فقرا وركع ولم يسجد ثم قام فقرا ولم يركع وسجد
فانما صلى ركعة واحدة لان سجوده الاول لم يصادف محله لحصوله قبل الركوع فلم يقع معتدا به
فاذا قرا وركع يتوقف هذا الركوع على ان يتقيد بسجود فاذا سجد بعد القراة يتقيد ذلك الركوع
به فصار مصليا ركعة وكذلك ان ركع في الاولى ولم يسجد ثم ركع في الثانية ولم يسجد وسجد في
الثالثة ولم يركع فلا شك انه صلى ركعة واحدة لما مر غير ان هذا السجود يلتحق بالركوع الاول
ام بالثاني ففيه روايتان على ما مر وعليه سجود السهو في هذه المواضع لادخاله الزيادة في الصلاة
لان ادخال الزيادة في الصلاة نقص فيها ولا تفسد صلاته الا في رواية عن محمد فانه يقول
زيادة السجدة الواحدة كزيادة الركعة بناء على اصله ان السجدة الواحدة ليست بقربة الا سجدة

التلاوة

التلاوة ثم ادخال الركوع الزايد او السجود الزايد لا يوجب فساد الفرض لانه من افعال الصلاة
والصلاة لا تفسد بوجود افعالها بل بوجود ما يضادها بخلاف ما اذا زاد ركعة كاملة لانها
فعل صلاة كاملا فانعقد نفلا فصار منتقلا اليه فلا يبقى في الفرض ضرورة فكان فساد الفرض
بهذا الطريق لا بطريق المضادة بخلاف زيادة ما دون الركعة لانها ليست بفعل تنفل كامل ليصير
منتقلا اليه وهذا لان فساد الصلاة باحد امرين اما بوجود ما يضادها او بالانتقال الى غيرها
وقد انعدم الامران جميعا والله اعلم • ولو ترك القعدة الاخيرة من ذوات الاربع وقام
الى الخامسة فان لم يقيدها بالسجدة يعود الى القعدة لانه لما لم يقيد الخامسة بالسجدة فكان
قابلا للرفع فيكون رفعه في الحقيقة دفعا ومنعا عن الثبوت فيقع ليتمكن من الخروج عن الفرض
وهو القعدة وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام الى الخامسة فسبح به فعاد وان قيد
الخامسة بالسجدة لا يعود وفسد فرضه عندنا وعند الشافعي لا يفسد فرضه ويعود بناء على
ان الركعة الواحدة عنده محل النفل وبه حاجة الى التنفل ليبقى فرض عليه وهو الخروج بلفظ
السلام وانا نقول وجد فعل كامل من افعال الصلاة وهو انعقد نفلا فصار خارجا عن الفرض
لان من ضرورة حصوله في النفل خروجه عن الفرض لتغايرهما فيستحيل كونه فيهما وقد حصل
في النفل فصار خارجا عن الفرض ضرورة • ولو ترك القعدة الاولى من ذوات الاربع وقام الى
الثالثة فان استتم قايما لا يعود لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام من الثانية الى
الثالثة ولم يعد فسبحوا به فلم يعد ولكن سبح بهم فقاموا وما روي انهم سبحوا به فعاد محمول
على ما اذا لم يستتم قايما وكان الى القعود اقرب توفيقا بين الحديثين ولان القيام فريضة
والقعدة الاولى واجبة فلا يترك الفرض لمكان الواجب وانما عرفنا جواز الانتقال من القيام الى
سجدة التلاوة بالاثر لحاجة المصلي الى قمعا بمن اطاع الله واظهار مخالفة من عصاه واستنكف
عن سجدته واما اذا لم يستتم قايما فان كان الى القيام اقرب فكذلك الجواب لوجود حد القيام
وهو انتصاب النصف الاعلى والنصف الاسفل جميعا وما بقي فيه من الانحنا فقليل غير معتبر وان
كان الى القعود اقرب يقعد لانعدام القيام الذي هو فرض ولم يذكر محمد رحمه الله انه هل يسجد
سجدتي السهو ام لا وقد اختلف المشايخ كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله
يقول لا يسجد سجدتي السهو لانه اذا كان الى القعود اقرب كانه لم يقم ولهذا لم يجب عليه ان
يقعد وقال غيره من مشايخنا انه يسجد لانه بقدر ما اشتغل بالقيام اخر واجبا وجب وصله لما
قبله من الركن فيلزمه سجود السهو والله اعلم • واما الاداء فنقول اذا ترك القراة في الاوليين
قضاها في الاخريين وذكر القدوري عن اصحابنا ان هذا عندي اداء وليس بقضاء لان الفرض هو
القراة غير عين فاذا قرا في الاخريين كان موديا لا قاضيا وقال غيره من اصحابنا انه يكون قضاء
ومسايل الاصل تدل عليه فانه قال في المسافر اذا اقتدى بالمقيم في الشفع الثاني بعد خروج الوقت
انه لا يجوز وان لم يكن قرا الامام في الشفع الاول ولو كانت القراة في الاخريين اداء لجاز لانه يكون
اداء المفترض بالمتنفل في حق القراة ولكن لما كانت القراة في الاخريين التحقت بالاوليين فخلت
الاخريان عن القراة المفروضة فيصير في حق القراة اقتداء المفترض بالمتنفل وانه فاسد وذكر في
باب السهو من الاصل ان الامام اذا كان لم يقرا في الاوليين فاقتدى به انسان في الاخريين
وقرا الامام فيهما ثم قام المسبوق الى قضاء ما فاته فعليه القراة وان ترك ذلك لم تجز صلاته
ولو كان فرض القراة في ركعتين غير عين لكان الماموم موديا فرض القراة في الاخريين وقد ادركهما
المسبوق فحصل فرض القراة موديا بقراة الامام فينبغي ان لا تجب عليه القراة ومع هذا وجب
ان الاوليين محل اداء فرض القراة عينا والقراة في الاخريين قضاء عن الاوليين فاذا قرا الامام

في الاخرتين فقد قضي ما فاته من القراة في الاولتين والقاينا دا قضي يلتحق بمحله فخلت الاخرتان عن القراة المفروضة فقد فات علي المسبوق القراة فلا بد من تحصيلها لان الصلاة بلا قراة غير جايزة وكذا لو كان قرا الامام في الاولتين لان القراة في الاخرتين وان وجدت لم يكن فرضا لافتراضها في ركعتين فحسب فقد فات الفرض علي المسبوق فيجب عليه تحصيلها فيما يقضي ولو تركها عن الاولتين في صلاة الفجر والمغرب فسدت صلوته ولا يتصور ههنا • ولو ترك الفاتحة في الركعة الاولي وبدا بغيرها فلما قرا بعض السورة تذكر يعود فيقرا بفاتحة الكتاب ثم السورة لان الفاتحة سميت فاتحة لافتتاح القراة بها في الصلاة فاذا تذكر في محلها كان عليه مراعاة الترتيب كما لو سهي عن تكبيرات العيد حتي استقبل القراة ثم تذكر انه يعود الي التكبيرات وقرا بعدها كذا ههنا • ولو ترك الفاتحة في الاولتين وقرا السورة لم يقضها في الاخرتين في ظاهر الرواية وعن الحسن بن زياد انه يقضي الفاتحة في الاخرتين لان الفاتحة اوجب من السورة ثم السورة تقضي فلان تقضي الفاتحة اولي ولنا ان الاخرتين محل للفاتحة اداً فلا يكون محلا لها قضا بخلاف السورة ولانه لو قضاها في الاخرتين يودي الي تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وانه غير مشروع • ولو قرا الفاتحة في الاولتين ولم يقرا السورة قضاها في الاخرتين وعن ابي يوسف انه لا يقضيها كما لا يقضي الفاتحة لانها سنة فاتت عن موضعها والصحيح ظاهر الرواية لما روي عن عمر رضي الله عنه انه ترك القراة في صلوة المغرب فقضاها في الركعة الثالثة وجهر وروي عن عثمان رضي الله عنه انه ترك السورة في الاولتين من صلوة العشا فقضاها في الاخرتين وجهر ولان الاخرتين ليس محلا للسورة اداً فجاز ان يكون محلا لها قضا ثم قال في الكتاب وجهر ولم يذكر انه جهر بهما او بالسورة خاصة وفسره البلخي فقال اتي بالسورة خاصة لان القضا بصفة الادا او يجهر بالسورة اداً فكذا قضا فاما الفاتحة فهي في محلها ومن سننها الاخفا فيخفي بها وعن ابي يوسف انه يخافت بهما لانه يفتتح القراة بالفاتحة والسورة تبني عليها ثم السنة في الفاتحة المخافتة فكذا فيما يبني عليها والاصح انه يجهر بهما لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة غير مشروع وقد وجب عليه الجهر بالسورة فيجهر بالفاتحة ايضا وهذا كله اذا تذكر بعد ما قيد الركعة بالسجدة • فان تذكر ترك قراة الفاتحة او السورة في الركوع او بعد ما رفع راسه منه يعود الي القراة وينتقض ركوعه بخلاف القنوت والفرق بينهما نذكر في صلاة الوتر • ولو ترك تكبيرات العيد فتذكر في الركوع قضاها في الركوع بخلاف القنوت اذا تذكر في الركوع حيث يسقط ونذكر الفرق هناك ايضا • ولو ترك قراة التشهد في القعدة الاخيرة وقام ثم تذكر يعود ويتشهد اذا لم يقيد الركعة بالسجدة لانه لو كان قرا التشهد ثم تذكر يعود ليكون خروجه من الصلوة علي الوجه المسنون فههنا اولي وكذا اذا لم يقيد وتذكرها قبل السلام او بعد ما سلم ساهيا ولو سلم وهو ذاكر لها سقطت عنه وسقطتا عنه وسقط عنه سجدتا السهو لما مر • ولو ترك قراة التشهد في القعدة الاولي وقام الي الثالثة ثم تذكر فان استتم قايما لا يعود لان القيام فرض وليس من الحكمة ترك الفرض لتحصيل الواجب وان لم يستتم قايما فان كان الي القيام اقرب لا يعود ويسقط وان كان الي القعود اقرب يعود لما ذكرنا في القعدة والله اعلم

فصل

واما بيان محل سجود السهو فمحله المسنون بعد السلام عندنا سوا كان السهو بادخال زيادة في الصلاة او نقصان فيها وعند الشافعي قبل السلام بعد التشهد فيهما جميعا وقال مالك ان كان يسجد للنقصان فقبل السلام وان كان يسجد للزيادة فبعد السلام احتج الشافعي بما روي عبد الله بن بحينة ان النبي صلي الله عليه وسلم سجد للسهو قبل السلام وما روي انه سجد بعد السلام اي بعد التشهد كما حملتم السلام علي التشهد في قوله صلي الله عليه وسلم في كل ركعتين فسلم ويرجح ما روينا بمعاضدة المعني اياه من وجهين احدهما ان السجدة انما يوتي بها لجبر النقصان

المتمكن في الصلاة والجابر يجب تحصيله في مواضع الجبر لا في غير موضعه والاتيان بالسجدة بعد السلام تحصيل الجبر لا في محل النقصان والاتيان بها قبل السلام تحصيل الجابر في محل النقصان فكان اولي والثاني ان جبر النقصان انما يتحقق حال قيام الاصل وبالسلام القاطع لتحريمة الصلاة يفوت الاصل فلا يتصور جبر النقصان بالسجود بعده واحتج مالك بما روي المغيرة بن شعبة ان النبي صلي الله عليه وسلم قام في مثني صلاته فسجد للسهو قبل السلام وكان سهوا في نقصان وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي الظهر خمسا فسجد سجدتي السهو بعد السلام وكان سهوا في الزيادة ولان السهو اذا كان نقصانا فالحاجة الي الجابر فيوتي به في محل النقصان علي ما قال الشافعي فاما اذا كان زيادة فتحصيل السجدة قبل السلام توجب زيادة اخري في الصلاة ولا توجب رفع شي فيوخر الي ما بعد السلام ولنا حديث ثوبان رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لكل سهو سجدتان بعد السلام من غير فصل بين الزيادة والنقصان وروي عمران بن الحصين والمغيرة بن شعبة وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ان النبي صلي الله عليه وسلم سجد للسهو بعد السلام وكذا روي بن مسعود وعايشة وابو هريرة رضي الله عنهم وروينا عن بن مسعود عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال من شك في صلاته فلم يدر اثلاثا صلي او اربعا فليتحر اقرب ذلك الي الصواب وليبن عليه وليسجد سجدتين بعد السلام ولان سجود السهو اخر عن محل النقصان بالاجماع وانما كان ذلك المعني يقتضي التاخير عن السلام وهو انه لو اداه ههنا ثم سهي مرة ثانية وثالثة ورابعة يحتاج الي اداية في كل محل وتكرار سجود السهو في صلاة واحدة غير مشروع واخر الي وقت السلام احترازا عن التكرار فينبغي ان يوخر ايضا عن السلام حتي لو سلم سهي في السلام لا يلزمه اخري فيودي الي التكرار ولان ادخال الزيادة في الصلاة يوجب نقصانا فيها فلو اتي بالسجود قبل السلام يودي الي ان يصير الجابر للنقصان موجبا زيادة نقص وذا غير صواب واما الجواب عن تعلقهم بالاحاديث فهو ان رواية الفعل متعارضة فبقي لنا رواية القول من غير تعارض او يرجح ما ذكرنا بمعاضدة من المعني اياه او يوفق فيحمل علي ما روينا علي انه سجد بعد السلام الاول ولا يحتمل له سواه فكان محكما وما رووا يحتمل انه سجد قبل السلام الاول ويحتمل انه سجد قبل السلام الاخير لا قبل السلام الاول ردا للمحتمل الي المحكم وما ذكر مالك من الفصل بين الزيادة والنقصان غير سديد لانه سوا نقص او زاد كل ذلك كان نقصانا ولانه لو سهي مرتين احديهما بالزيادة والاخري بالنقصان ماذا يفعل وتكرار سجدتي السهو غير مشروع وقد روي ان ابا يوسف رحمه الله الزم مالكا بين يدي الخليفة في هذا الفصل فقال ارايت لو نقص وزاد ماذا يصنع فتحير مالك وقد خرج الجواب عن معنيي الشافعي ان كان الجابر يحصل في محل الجبر لما مر انه لا يوتي به في محل الجبر بالاجماع بل يوخر عنه لمعني يوجب التاخير عن السلام واما قوله ان الجبر لا يتحقق الا حال قيام اصل الصلاة فنعم لكن لم قلتم ان السلام من عليه السهو قاطع تحريمة الصلاة وقد اختلف اصحابنا في ذلك فعند محمد وزفر لا تنقطع التحريمة اصلا فيتحقق معني الجبر وعند ابي حنيفة وابي يوسف لا تقطعها علي تقدير العود الي السجود او يقطعها ثم يعود بالعود الي السجود فيتحقق معني الجبر واذا عرف ان محله المسنون بعد السلام فاذا فرغ من التشهد الثاني يسلم ثم يكبر ويعود الي السهو ثم يرفع راسه ويكبر ثم يتشهد ويصلي علي النبي صلي الله عليه وسلم وياتي بالدعوات وهو اختيار الكرخي واختيار عامة مشايخنا بما ورا النهر وذكر الطحاوي انه ياتي بالدعا قبل السلام وبعده وهو اختيار بعض مشايخنا والاول اصح لان الدعا انما شرع بعد الفراغ من الافعال والاذكار الموضوعة في الصلاة ومن عليه السهو قد بقي عليه بعد التشهد الاول من الافعال

وهو سجود السهو والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يتحقق الفراغ لذلك كان التاخير الى التشهد
الثاني احق لكن لا ينبغي ان لا ياتي بدعوات تشبه كلام الناس كيلا تفسد صلوته والله اعلم • هذا الذي
ذكرنا بيان محله المسنون • واما محل جوازه فنقول جواز السجود لا يختص بما بعد السلام حتى لو
سجد قبل السلام يجوز ولا يعيد لانه اداه بعد الفراغ من اركان الصلاة الا انه ترك سنة وهو
الادا بعد السلام وترك السنة لا يوجب سجود السهو ولان الادا بعد السلام سنة ولو امرناه
بالاعادة كان تكرارا وانه بدعة وترك السنة اولى من فعل البدعة والله اعلم **فصل** واما قدر
سلام السهو وصفته فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تسليمة واحدة تلقا وجهه وهو اختيار
الشيخ الامام الزاهد فخر الاسلام علي بن محمد البزدوي رحمه الله قال ولو سلم تسليمتين تبطل التحريمة
لان التسليمة الثانية لمعنى التحية ومعنى التحية ساقط عن سلام السهو فكان الاشتغال بالتسليمة
عبثا لخلوه عن الفايدة المطلوبة منه فكان قاطعا للتحريمة وعامتهم على انه يسلم تسليمتين عن يمينه
وعن يساره لقول النبي صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام ذكر السلام بالالف واللام
فينصرف الى الجنس او الى المعهود وهما التسليمتان والله اعلم **فصل** واما عمل سلام السهو انه هل
تبطل التحريمة ام لا فقد اختلف فيه فقال محمد وزفر لا يقطع التحريمة اصلا وعند ابي حنيفة وابي
يوسف الامر موقوف ان عاد الى سجدتي السهو وصح عوده اليهما تبين انه لم يقطع ولم يعد تبين
انه قطع حتى لو ضحك بعد ما سلم قبل ان يعود الى سجدتي السهو لا تنتقض طهارته وعند
محمد وزفر تنتقض ومن مشايخنا من قال لا يوقف في انقطاع التحريمة بسلام السهو عند ابي حنيفة
وابي يوسف بل تنقطع من غير توقف وانما التوقف عندهما في عود التحريمة ثانيا ان عاد الى سجدتي
السهو يعود والا فلا وهذا اسهل لتخريج المسايل والاول وهو ان التوقف في بقا التحريمة
وبطلانها اصح لان التحريمة تحريمة واحدة فاذا بطلت لا يعود الا باعادة ولم يوجد وجه
قول محمد وزفر ان الشرع ابطل عمل سلام من عليه سجدتا السهو يوتى بهما في تحريمة الصلاة لانهما
شرعا لجبر النقصان وانما ينجبران لو حصلتا في تحريمة الصلاة ولهذا يسقط اذا وجد بعد القعود
قدر التشهد ما ينافي التحريمة ولا يمكن تحصيلهما في تحريمة الصلاة الا بعد بطلان عمل هذا السلام
فصار وجوده وعدمه في هذه الحالة بمنزلة ولو انعدم حقيقة كانت التحريمة باقية فكذا اذا
التحق بالعدم ولابي حنيفة وابي يوسف ان السلام جعل محللا في الشرع قال النبي صلى الله عليه
وسلم وتحليلها التسليم والتحليل ما يحصل به التحلل ولانه خطاب القوم فكان من كلام الناس وانه
مناف للصلاة غير ان الشرع ابطل عمله في هذه الحالة لحاجة المصلي الى جبر النقصان ولا ينجبر الا عند
وجود الجابر في التحريمة ليلتحق الجابر بسبب بقا التحريمة بمحل النقصان فينجبر النقصان فبقينا
التحريمة مع وجود المنافي لها لهذه الضرورة فان اشتغل بسجدتي السهو وصح اشتغاله بها تحققت
الضرورة فبطل عمل السلام في الاخراج عن الصلاة وابطال التحريمة عمله ويبنى على هذا الاصل ثلاث
مسايل احداها اذا قهقه قبل العود الى السجود بعد السلام تمت صلوته وسقط عنه السهو
بالاجماع ولا تنتقض طهارته عند ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول زفر بنا على اصله في القهقهة
انها في كل موضع لا يوجب فساد الصلاة لا يوجب انتقاض الطهارة كما اذا قهقه بعد ما قعد قدر
التشهد الاخير قبل السلام وعند محمد تنتقض طهارته والثانية اذا سلم وعليه سجدتا السهو فجا
رجل واقتدى به قبل ان يعود الى السجود فاقتداوه موقوف عند ابي حنيفة وابي يوسف فان
عاد الى السجود صح والا فلا وعند محمد وزفر صح اقتداوه به عاد او لم يعد وقال بشر لا يصح اقتداوه
به عاد او لم يعد فكان جعل السلام قاطعا للتحريمة جزما والثالثة المسافر اذا سلم على راس الركعتين
في ذوات الاربع وعليه سهو فنوى الاقامة قبل ان يعود اليه لا ينقلب فرضه اربعا ويسقط عنه

السهو

السهو عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر ينقلب فرضه اربعا وعليه سجدتا السهو لكنه
يوخر الى اخر الصلاة واجمعوا على انه لو عاد الى سجود السهو ثم اقتدى به رجل يصح اقتداوه به الا عند
بشر وكذلك لو قهقه في هذه الحالة تنتقض طهارته الا عند زفر وكذلك لو نوى الاقامة في هذه الحالة
ينقلب فرضه اربعا ويوخر السهو الى اخر الصلاة سوا نوى الاقامة بعد ما سجد سجدة واحدة او سجدتين
ثم لا يفترق الحال في سجود السهو بين ما اذا سلم وهو ذاكر له او ساه عنه ومن نيته ان يسجد له
او لا يسجد حتى لا يسقط عنه في الاحوال كلها لان محله بعد السلام الا اذا فعل فعلا يمنعه البنا
بان تكلم او قهقه او احدث متعمدا او خرج عن المسجد او صرف وجهه عن القبلة وهو ذاكر
له لانه فات محله وهو تحريمة الصلاة فسقط ضرورة فوات محله وكذا اذا طلعت الشمس بعد
السلام في صلاة الفجر او احمرت في صلاة العصر سقط عنه السهو لان السجدة جبر للنقص المتمكن
فيجري مجرى القضا وقد وجبت كاملة فلا تقضى بالناقص والله اعلم **فصل** واما بيان من يجب
عليه السهو ومن لا يجب عليه سجود السهو يجب على الامام وعلى المنفرد مقصودا لتحقق سبب
الوجوب منهما وهو السهو فاما المقتدي اذا سهى في صلاته فلا سهو عليه لانه لا يمكنه السجود
لانه ان سجد قبل السلام كان مخالفا للامام وان اخره الى بعد سلام الامام يخرج من الصلاة بسلام
الامام لانه سلام عمد ممن لا سهو عليه فكان سهوه فيما يرجع الى السجود ملحقا بالعدم لتعذر
السجود عليه فسقط السجود عنه اصلا • وكذلك اللاحق وهو المدرك لاول صلاة الامام
اذا فاته بعضها بعد الشروع بسبب النوم او الحدث السابق فان نام خلف الامام ثم انتبه
وقد سبقه الامام بركعة او قد فرغ من صلاته او سبقه الحدث فذهب وتوضا وقد
سبقه الامام بشي من صلاته او فرغ عنها او اشتغل بقضا ما سبق به فسهى فيه لا سهو عليه
لانه في حكم المصلي خلف الامام الا ترى انه لا قراة عليه اما المسبوق اذا سهى فيما يقضي وجب
عليه السجود لانه فيما يقضي بمنزلة المنفرد الا ترى انه يفترض عليه القراة • واما المقيم
اذا اقتدى بالمسافر ثم قام الى تمام صلوته وسهى هل يلزمه سجود السهو ذكر في الاصل وقال
انه يتابع الامام في سجود السهو واذا سهى فيما يتم فعليه سجود السهو ايضا ذكر الكرخي في مختصره
انه كاللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو واذا سهى فيما يتم لا يلزمه سجود السهو لانه مدرك
لاول الصلاة فكان في حكم المقتدي فيما يودبه بتلك التحريمة كاللاحق ولهذا لا يقرا
كاللاحق والصحيح ما ذكر في الاصل لانه ما اقتدى بامامه الا بقدر صلاة الامام فاذا انقضت
صلاة الامام صار منفردا فيما ورا ذلك وانما لا يقرا فيما يتم لان القراة فرض في الاوليين وقد قرا
الامام فيهما فكان قراة الامام وسهو الامام يوجب السجود عليه وعلى المقتدي لان متابعة
الامام واجبة قال النبي صلى الله عليه وسلم تابع امامك على اي حال وجدته ولان المقتدي
تابع للامام والحكم في التبع يثبت بوجود السبب في الاصل فكان سهو الامام سببا لوجوب
السهو عليه وعلى المقتدي ولهذا لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب بان تكلم او احدث
متعمدا او خرج من المسجد يسقط عن المقتدي وكذلك اللاحق يسجد لسهو الامام اذا سهى
في حال نوم اللاحق او ذهابه الى الوضو لانه في حكم المصلي خلفه ولكن لا يتابع الامام في
سجود السهو اذا انتبه في حال اشتغال الامام بسجود السهو او جا اليه من الصو في هذه
الحالة بل يبدا بقضا ما فاته ثم يسجد في اخر صلوته بخلاف المسبوق او المقيم خلف المسافر
حيث يتابع الامام في سجود السهو ثم يشتغل بالاتمام والفرق ان اللاحق التزم متابعة
الامام وانه اقتدى به في حق جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما يودي الامام والامام
ادى الاول فالاول ويسجد لسهوه في اخر صلاته فكذلك هو فاما المسبوق فقد التزم بالاقتدا

لعله الوضو

به متابعته بقدر ما هو صلوة الامام وقد ادرك هذا القدر فيتابعه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدي بالمسافر ولو سجد اللاحق مع الامام للسهو وتابعه فيه لم يجزه لانه سجد قبل اوانه في حقه فلم يقع معتدا به فعليه ان يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفسد صلوته لانه ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفسد صلوة المسبوق وما زاد الا سجدتين لان من الفقهاء من قال لا تفسد صلوته على ما نذكره ثم الفرق ان فساد الصلاة هناك ليس لزيادة السجدتين بل للاقتداء في موضع كان الانفراد عليه في ذلك الموضع ولم يوجد هاهنا لان اللاحق مقتدي في جميع ما يودي فلهذا لم تفسد صلوته وكذلك المسبوق يسجد لسهو الامام سواء كان بعد سهوه بعد الاقتداء به او قبله بان كان مسبوقا بركعة وقد سهى الامام فيها وعن ابراهيم النخعي رحمه الله انه لا يسجد لسهوه اصلا لان محل السهو قبل السلام وانه لا يتابعه في السلام فلا يتصور المتابعة في السهو ولنا ان سجود السهو يودي في تحريمة الصلاة فكانت الصلاة باقية واذا بقيت الصلاة بقيت التبعية فيتابعه فيما يودي من الافعال بخلاف التكبير والتلبية حتى لا يلبي المسبوق ولا يكبر مع الامام في ايام التشريق لان التكبير والتلبية لا يوديان في تحريمة الصلاة الا ترى انه لو ضحك قهقهة في تلك الحالة لا ينتقض طهارته ولو اقتدى به انسان لا يصح بخلاف سجدتي السهو فانهما يوديان في تحريمة الصلاة بدليل انتقاض الطهارة بالقهقهة وصحة الاقتداء به في تلك الحالة فان قيل ينبغي ان لا يسجد المسبوق مع الامام لانه ربما يسهو فيما يقضي فيلزمه السجود ايضا فيودي الى التكرار وانه غير مشروع ولانه لو تابعه في السجود يقع سجوده في غير صلوته وذا غير صواب فالجواب ان التكرار في صلوة واحدة غير مشروع وهما صلوتان حكما وان كانت التحريمة واحدة لان المسبوق فيما يقضي كالمنفرد ونظيره المقيم اذا اقتدى بالمسافر فسهى الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهو في اتمام صلوته وعلى تقدير السهو يسجد في اصح الروايتين على ما مر لكن لما كان منفردا في ذلك كانا صلوتين حكما وان كانت التحريمة واحدة كذا هاهنا ◦ ثم المسبوق انما يتابع الامام في السجود دون السلام لان السلام للخروج عن الصلاة وقد بقي عليه اركان الصلاة فان سلم مع الامام فان كان ذاكرا لما عليه من القضاء فسدت صلوته لانه سلام عمد وان لم يكن ذاكرا له لا تفسد لانه سلام سهو فلا يخرجه عن الصلاة وهل يلزمه سجود السهو لاجل سلامه ينظر ان سلم قبل تسليم الامام او سلما معا لا يلزمه لان سهوه سهو المقتدي وسهو المقتدي متعطل وان سلم بعد تسليم الامام لزمه لان سهوه سهو المنفرد فيقضي ما فاته ثم يسجد للسهو في اخر صلاته ◦ ولو سهى الامام في صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيها الطايفة الثانية واما الطايفة الاولى فانما يسجدون بعد الفراغ من الاتمام لان الطايفة الثانية بمنزلة المسبوقين اذ لم يدركوا مع الامام اول الصلاة والطايفة الاولى بمنزلة اللاحقين لادراكهم اول صلوة الامام ◦ ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به ولم يتابع الامام في السهو سجد في اخر صلوته استحسانا والقياس ان يسقط لانه منفرد فيما يقضي وصلاة المنفرد غير صلاة المقتدي فصار كمن لزمته السجدة في صلاة ولم يسجد حتى خرج عنها ودخل في صلاة اخرى لا يسجد في الثانية بل يسقط كذا هذا وجه الاستحسان ان التحريمة متحدة فان المسبوق يبني ما يقضي على تلك التحريمة فجعل الكل كانها صلوة واحدة لاتحاد التحريمة واذا كان الكل صلوة واحدة وقد تمكن فيها النقصان بسهو الامام ولم يجبر ذلك بالسجدتين فوجب جبره وقد خرج الجواب عن وجه القياس انه منفرد في القضاء لانا نقول نعم في الافعال اما هو مقتدي في التحريمة الا ترى انه لا يصح اقتداء غيره به فجعل كانه خلف الامام في حق التحريمة ◦ ولو سهى فيما يقضي ولم يسجد لسهو الامام كفاه سجدتان لسهوه ولما عليه من قبل الامام لان تكرار السهو في صلوة واحدة غير مشروع ولو سجد لسهو الامام ثم سهى فيما يقضي فعليه السهو لما مر ان ذلك اداء سهوين في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ◦ ولو ادرك الامام بعد ما سلم فهذا لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان ادركه قبل السجود او في حال السجود

وهو تداني بسجدة واحدة صح

او بعد ما فرغ من السجود فان ادركه قبل السجود او في حال السجود يتابعه في السجود لانه بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما ادرك من صلاته وسجود السهو من افعال صلوة الامام فيتابعه فيه وليس قضاء السجدة الاولى ادركه في الثانية لان المسبوق لم يوجد منه السهو وانما يجب عليه السجود ◦ لسهو الامام لتمكن النقص في تحريمة الامام وحين دخل في صلاة الامام كان النقصان بقدر ما يرتفع بسجدة واحدة فانجبر النقص فلا يجب عليه شي اخر بخلاف ما اذا اقتدى به قبل ان يسجد شيا ثم لم يتابع امامه وقام واتم صلوته حيث يسجد السجدتين استحسانا لان هناك اقتدى بالامام وتحريمته ناقصة نقصانا لا ينجبر الا بسجدتين وبقي النقصان لانعدام الجابر فياتي بهما في اخر الصلاة لاتحاد التحريمة على ما مر وان ادركه بعد ما فرغ من السجود وصح اقتداؤه وليس عليه السجود بعد فراغه من صلاة نفسه لما ذكرنا ان وجوب السجود على المسبوق بسبب سهو الامام لتمكن النقص في تحريمة الامام وحين دخل في صلاة الامام كان النقص انجبر بالسجدتين ولا يعقل وجوب الجابر من غير نقص والله اعلم ◦ ومن سلم وعليه سهو فسبقه الحدث فهذا لا يخلو اما ان كان منفردا او اماما فان كان منفردا توضا وسجد لان الحدث السابق لا يقطع التحريمة ولا يمنع البنا بعض الصلاة على البعض فلان لا يمنع بنا سجدتي السهو اولى وان كان اماما استخلف لانه عجز عن سجدتي السهو فيقدم الخليفة ليسجد كما لو بقي عليه ركن او التسليم ثم لا ينبغي ان يقدم المسبوق ولا للمسبوق ان يتقدم لان غيره اقدر على اتمام صلوة الامام بل يقدم رجلا ادرك اول صلاة الامام فيسلم بهم ويسجد سجدتي السهو ولكن مع هذا لو قام او تقدم جاز لانه قادر على اتمام الصلاة في الجملة ولا ياتي بسجدتي السهو لان اوان السجود بعد التسليم وهو عاجز عن التسليم لان عليه البنا فلو سلم لفسدت صلوته لانه سلام عمد وعليه ركن وحينئذ يتعذر عليه البنا فيتاخر ويقدم مدركا ليسلم بهم ويسجد سجدتي السهو ويسجد هو معهم كما لو كان الامام هو الذي يسجد لسهوه ثم يقوم الى قضاء ما سبق به وحده فان لم يسجد مع خليفته سجد في اخر صلاته استحسانا على ما ذكرنا في حق الامام الاول فان لم يجد المسبوق مدركا وكان الكل مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى لان تحريمة المسبوق انعقدت للاداء على الانفراد ثم اذا فرغوا لا يسجدون في القياس وفي الاستحسان يسجدون وقد بينا وجه القياس والاستحسان ◦ ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو فسجد لها يعود الى صلاة الامام ولا يعتد بما قرا وركع والجملة في المسبوق اذا قام الى قضاء ما عليه قضاؤه انه لا يخلو اما ان قام اليه وقضاه قبل ان يقعد الامام قدر التشهد او بعد ما قعد قدر التشهد فان قام اليه وقضاه قبل ان يقعد الامام قدر التشهد لم يجزه لان الامام ما بقي عليه فرض لم ينفرد المسبوق لانه التزم متابعته فيما بقي له من الصلاة وهو بقي عليه فرض القعدة فلم ينفرد فبقي مقتديا وقراة المقتدي خلف الامام لا يعد قراة من صلوته وانما تعد من قيامه وقراته ما كان بعد ذلك فان كان مسبوقا بركعة او ركعتين فوجد بعد ما قعد الامام قدر التشهد قيام وقراة قدر ما تجوز الصلوة جازت لانه لما قعد الامام قدر التشهد فقد انفرد لانقطاع التبعية بانقضاء اركان صلوة الامام فقد اتى بما فرض عليه من القيام والقراة في اوانه فكان مقتديا به وان لم يوجد مقدار ذلك او وجد القيام دون القراة لا تجوز صلوته لانعدام ما فرض عليه في اوانه وان كان مسبوقا بثلاث ركعات فان لم يركع حتى فرغ الامام من التشهد ثم ركع وقرا في الركعتين بعد هذه الركعة جازت صلوته لان القيام فرض في كل ركعة وفرض القراة في الركعتين ولا يعتد قيامه ما لم يفرغ الامام من التشهد واذا فرغ الامام من التشهد قبل ان يركع فقد وجد القيام وان قل في هذه الركعة ووجدت القراة في الركعتين بعد هذه الركعة فقد اتى بما فرض عليه فتجوز صلوته وان كان ركع قبل فراغ الامام من التشهد لم تجز صلوته لانه لم يوجد قيام معتد به في هذه الركعة لان ذلك هو القيام بعد تشهد الامام ولم يوجد فلهذا فسدت صلوته ◦ واما اذا قام المسبوق الى قضاء ما عليه بعد فراغ الامام من التشهد قبل السلام نقضناه اجزاه وهو مبني اما الجواز فلان قيامه بعد فراغ الامام من اركان الصلاة واما

الاساة فلتركه انتظار سلام الامام لان اوان قيامه للقضا بعد خروج الامام من الصلاة فينبغي ان يوخر
القيام عن السلام • ولو قام قبل سلام الامام ثم تذكر الامام سجدتي السهو فخر لهما له فهذا على وجهين
اما ان كان المسبوق قيد ركعته بالسجدة او بقيد فان لم يقيد ركعته بالسجدة رفض ذلك ويسجد
مع الامام لان ما اتى به ليس بفعل كامل فكان محتملا للرفض فيكون تركه التمام منعا له عن الثبوت حقيقة
فجعل كان لم يوجد فيعود ويتابع امامه لان متابعة الامام في الواجبات واجب وبطل ما اتى به من
القيام والقراة والركوع لما بينا فان لم يعد الى متابعة الامام ومضى على قضايه جازت صلوته لان عود
الامام الى سجود السهو لا يرفع التشهد والباقي على الامام سجود السهو وهو واجب والمتابعة في الواجب
واجبة وترك الواجب لا يوجب فساد الصلاة الا ترى لو ترك الامام لا تفسد صلوته فكذا المسبوق
ويسجد سجدتي السهو بعد الفراغ من قضايه استحسانا وان كان المسبوق قيد ركعته بالسجدة لا يعود
الى متابعة الامام لان الانفراد قد تم وليس على الامام ركن ولو عاد فسدت صلوته لانه اقتدى بغيره
بعد وجود الانفراد و وجوبه فتفسد صلوته • ولو ذكر الامام سجدة تلاوة فسجدها فان كان
المسبوق لم يقيد ركعته بالسجدة فعليه ان يعود الى متابعة الامام لما مر فيسجد معه للتلاوة ويسجد
للسهو ثم يسلم الامام ويقوم المسبوق الى قضا ما عليه ولا يعتد بما اتى به من قبل لما مر ولو لم يعد فسدت
صلوته لان عود الامام الى سجدة التلاوة يرفض القعدة في حق الامام وهو بعد لم يصر منفردا الان ما
اتى به دون فعل صلوته فيرتفض القعدة في حقه ايضا فاذا ارتفضت في حقه لا يجوز له الانفراد لان هذا
اوان وجوب المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلاة وان كان قد قيد ركعته بالسجدة فان عاد
الى متابعة الامام فسدت صلوته رواية واحدة وان لم يعد ومضى عليها ففيه روايتان ذكر في الاصل
ان صلوته فاسدة وذكر في نوادر ابي سليمان انه لا تفسد صلوته وجه رواية الاصل ان العود الى سجدة
التلاوة يرفض القعدة فتبين ان المسبوق انفرد قبل ان يقعد الامام والانفراد في موضع يجب فيه الاقتدا
مفسد للصلاة وجه رواية نوادر ابي سليمان ان ارتفاض القعدة في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق
لان ذلك بالعود الى التلاوة والعود حصل بعد ما تم انفراده عن الامام وخرج عن متابعته فلا يتعدى
حكمه اليه الا ترى ان جميع الصلوة لو ارتفضت بعد انقطاع المتابعة لا يظهر في حق المرتد بان ارتد الامام
بعد الفراغ من الصلاة والعياذ بالله بطلت صلوته ولا تبطل صلوة القوم ففي حق القعدة اولى وكذا لو
صلى الظهر بقوم يوم الجمعة ثم راح الى الجمعة فادركها ارتفض ظهره ولم يظهر في حق القوم بخلاف ما اذا لم
يقيد ركعته بالسجدة لان هناك الانفراد لم يتم على ما قررنا • ونظير هذه المسئلة مقيم اقتدى بمسافر
وقام الى اتمام صلوته بعد ما تشهد الامام قبل ان يسلم ثم نوى الامام الاقامة حتى تحول فرضه اربعا
فان لم يقيد ركعته بالسجدة فعليه ان يعود الى متابعة الامام وان لم يعد فسدت صلوته وان كان
قيد ركعته بالسجدة فان عاد فسدت صلوته وان لم يعد ومضى عليها واتم صلوته لا تفسد فلو ذكر الامام
ان عليه سجدة صلبية فان كان المسبوق لم يقيد ركعته بالسجدة لا شك انه يجب عليه العود ولو لم يعد
فسدت صلوته لما مر في سجدة التلاوة وان كان قيد ركعته بالسجدة فصلاته فاسدة عاد الى المتابعة
او لم يعد في الروايات كلها لانه انتقل عن صلاة الامام وعلى الامام السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته
تفسد صلوته فها هنا اولى • رجل صلى الظهر خمسا ثم ذكر فهذا لا يخلو اما ان قعد في الرابعة قدر التشهد
او لم يقعد وكل وجه على وجهين اما ان قيد الخامسة بسجدة او لم يقيد فان قعد قدر التشهد وقام
الى الخامسة فان لم يقيدها بالسجدة حتى تذكر يعود الى القعدة ويتمها ويسلم لما مر وان قيدها بالسجدة لا
يعود عندنا خلافا للشافعي على ما مر ثم عندنا اذا كان ذلك في الظهر او العشا فالاولى ان يضيف اليها
ركعة فيصيران نفلا اذ التنفل بعدهما جايز وما دون الركعتين لا يكون صلاة تامة كما قال ابن مسعود
رضي الله عنه والله ما اجزت ركعة قط وان كان في العصر لا يضيف ركعة اخرى بل يقطع لان التنفل بعد

العصر

العصر غير مشروع و روي هشام عن محمد انه يضيف اليها اخرى لان التنفل بعد العصر انما يكره اذا شرع
فيه قصدا فاما اذا وقع فيه بغير قصده فلا يكره ولو لم يضف اليها ركعة اخرى بل قطعها لا قضا عليه عندنا وعند
زفر يقضي ركعتين وهي مسئلة الشروع في الصلاة المظنونة والصوم المظنون لان الشروع ههنا في الخامسة
على ظن انها عليه • ولو اضاف اليها اخرى في الظهر هل تجزي هاتان الركعتان عن السنة التي بعد الظهر
قال بعضهم تجزيان لان السنة بعد الظهر ليست الا ركعتان يوديان نفلا وقد وجد والصحيح انهما لا تجزيان
عنها لان السنة ان يتنفل بركعتين بتحريمة على حدة لا بنا على تحريمة غيرها فلم يوجد هيئة السنة فلا
ينوب عنها وبه كان يفتي الشيخ ابو عبد الله الجراحي رحمه الله ثم اذا اضاف اليها ركعة اخرى فعليه
السهو تمكن في الفرض وقد ادى بعدها صلاة اخرى وجه الاستحسان انه انما بنى النفل على تلك التحريمة
وقد تمكن فيها بالنقص السهو فيجبر بالسجدتين على ما ذكرنا في المسبوق ثم اختلف اصحابنا ان هاتين
السجدتين للنقص المتمكن في الفرض او للنقص المتمكن في النفل فعند ابي يوسف للنقص المتمكن في النفل
لدخوله فيه لا على وجه السنة وعند محمد للنقص المتمكن في الفرض فالحاصل ان عند ابي يوسف
انقطعت تحريمة الفرض بالانتقال الى النفل فلا وجه الى جبر نقصان الفرض بعد الخروج عنه
وانقطاع تحريمته وعند محمد التحريمة باقية لانها اشتملت على اصل الصلاة ووصفها وبالانتقال
الى النفل انقطع الوصف لا غير فبقيت التحريمة الا ترى ان بنا النفل على تحريمة الفرض جايز في حق الابتدا
حتى جاز اقتدا المتنفل بالمفترض فكذا بنا نفل نفسه على تحريمة فرضه يكون جايزا والاصل في البنا
هو البنا في احرام واحد وفايدة هذا الاختلاف انه لو جاز انسان واقتدى به في هاتين الركعتين
صلى ركعتين عند ابي يوسف ولو افسد يلزمه قضا ركعتين وان كان الامام لو افسده لا قضا
عليه عند اصحابنا الثلاثة ومن هذا صحح مشايخ بلخ اقتدا البالغين بالصبيان في التطوعات
فقالوا يجوز ان تكون الصلاة مضمونة في حق المقتدي وان لم تكن مضمونة في حق الامام استدلالا
بهذه المسئلة ومشايخنا مما ورا النهر لم يجوزوا ذلك وعند محمد رحمه الله يصلي ستا ولو افسده لا
يجب عليه القضا كما لا يجب على الامام وذكر الشيخ الماتريدي رحمه الله ان الاصح ان تجعل السجدتين
جبرا للنقص المتمكن في الاحرام وهو احرام واحد فينجبر بهما النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا
واليه ذهب ابو بكر بن ابي سعيد رحمه الله هذا الذي ذكرنا اذا قعد في الرابعة قدر التشهد
فاما اذا لم يقعد وقام الى الخامسة فان لم يقيدها بالسجدة يعود لما مر وان قيد فسد فرضه
وعند الشافعي لا تفسد ويعود الى القعدة ويخرج عن الفرض بلفظ السلام بعد ذلك وصلاته تامة
بنا على اصله الذي ذكرنا ان الركعة في احتمال النقص وما دونها سوا فكان كما لو تذكر قبل ان يقيد
الخامسة بالسجدة و روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا ولم ينقل انه كان قعد في الرابعة
ولا انه اعاد صلاته ولنا ما ذكرنا انه وجد فعل كامل من افعال الصلاة وقد انعقد نفلا فصار خارجا
من الفرض ضرورة حصوله في النفل لاستحالة كونه فيهما وقد بقي عليه فرض وهو القعدة الاخيرة
والخروج من الصلاة مع بقا فرض من فرايضها يوجب فساد الصلاة واما الحديث فتاويله انه
كان قعد في الرابعة الا ترى ان الراوي قال صلى الظهر اربعا والظهر بجميع اركانها القعدة وهذا هو
الظاهر انه قام الى الخامسة على تقدير انها القعدة ان هذه القعدة القعدة الاولى لان هذا اقرب الى
الصواب فيحمل عليه والله الموفق • ثم الفساد عند ابي يوسف بوضع راسه بالسجدة وعند محمد
برفع راسه عنها حتى لو سبقه الحدث في هذه السجدة لا تفسد صلوته عند محمد وعليه ان ينصرف
ويتوضا ويعود ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو لان السجدة لا تنفع مع الحدث فكانه لم
يسجد وعند ابي يوسف الفرضية لا اصل الصلاة حتى كان الاولى ان يضيف اليها ركعة اخرى
فيصير له الست نفلا ثم يستقبل الظهر وعند محمد يفسد اصلا بنا على ان الفرضية متى بطلت

ابومنصور مح

تبطل التحريمة عنده وعندهما لا تبطل وهذا الخلاف غير منصوص عليه وانما استخرج من مسألة ذكرها
في باب الجمعة وهي ان مصلي الجمعة اذا خرج وقتها وهو وقت الظهر قبل اتمام الجمعة ثم قهقه تنتقض
طهارته عندهما وعنده لا تنتقض وهذا يدل على انه بقي نفلا عندهما خلافا له وكذا ترك القعدة في كل شفع
من التطوع مفسد عنده وعند ابي يوسف غير مفسد وهذه مسألة عظيمة لها شعب كثيرة اعرضنا عن
ذكر جميع تفاصيلها وجملها ومعاني الفصول وعللها احالة الى الجامع الصغير وانما اوردنا هذه المسألة
بالذكر وان كان بعض فروعها دخل في بعض ما ذكرنا من الاقسام لما ان لها فروعا اخر لا تناسب مسائل الفصل
وكثر مناقطع الفرع عن الاصل فراينا الصواب في ايرادها بفروعها في اخر الفصل تتميما للفائدة والله
الموفق للصواب **فصل** واما سجدة التلاوة فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان وجوبها
وفي بيان كيفية الوجوب • وفي بيان سبب الوجوب • وفي بيان من يجب عليه ويتضمن شرايط
الوجوب • وفي بيان جوازها • وفي بيان محل ادائها • وفي بيان كيفية ادائها • وفي بيان
سننها • وفي بيان موضعها من القران • اما الاول فقد قال اصحابنا انها واجبة وقال الشافعي
انها مستحبة وليست بواجبة واحتج بحديث الاعرابي حين علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم
الشرايع فقال هل علي غيرهن فقال لا الا ان تطوع فلو كانت سجدة التلاوة واجبة لما احتمل ترك
البيان بعد السوال وعن عمر رضي الله عنه انه تلى اية السجدة على المنبر وسجد ثم تلاها في الجمعة الثانية
فسجد الناس فقال اما انها لم تكتب علينا الا ان نشا ولنا ما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا تلى ابن ادم اية السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي ويقول
امر ابن ادم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلي النار والاصل ان الحكم اذا حكي
الحكم ولم يعقبه بالنكير دل على انه صواب فكان في الحديث دليل على كون ابن ادم مامورا
بالسجود ومطلق الامر للوجوب ولان الله تعالى ذم اقواما بترك السجود فقال تعالى واذا قرئ
عليهم القران لا يسجدون وانما يستحق الذم بترك الواجب ولان مواضع السجود في القران منقسمة
ما هو امر بالسجود والامر للوجوب كما في اخر سورة القلم ومنها ما هو اخبار عن استنكاف الكفرة
عن السجود فيجب علينا مخالفتهم بتحصيله ومنها ما هو اخبار عن خشوع المطيعين فيجب علينا متابعتهم
بقوله تعالى فبهداهم اقتده وعن عثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم
انهم قالوا السجدة على من تلاها وعلى من سمعها وعلى من جلس لها على اختلاف الفاظهم وعلى كلمة ايجاب
واما حديث الاعرابي ففيه بيان الواجبات ابتدا لا ما يجب بسبب يوجد من العبد الا ترى
انه لم يذكر المنذور وهو واجب واما قول عمر رضي الله عنه فموجبه انها لم تكتب علينا بل اوجبت
وفرق بين الواجب والفرض على ما عرف في موضعه **فصل** واما بيان كيفية وجوبها فاما خارج
الصلاة فانها تجب على سبيل التراخي دون الفور عند عامة اهل الاصول لان دلايل الوجوب
مطلقة عن تعيين الوقت فيجب في جزء من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق
عليه الوجوب في اخر عمره كما في ساير الواجبات الموسعة واما في الصلاة فانها تجب على سبيل التضييق
لقيام دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من افعال الصلاة وهو القراة فالتحقت بافعال
الصلاة وصارت جزا من اجزايها ولهذا يجب اداوها في الصلاة ولا يجب يوجب حصولها في الصلاة
نقصانا فيها وتحصيل ما ليس من الصلاة في الصلاة ان لم يوجب فسادها يوجب نقصانا واذا التحقت
بافعال الصلاة يجب اداوها مضيقا كساير افعال الصلاة بخلاف خارج الصلاة لان هناك
لا دليل على التضييق ولهذا قلنا اذا تلى اية السجدة ولم يسجد حتى طالت القراة ثم ركع ونوى
السجدة لم يجز وكذا ان نواها في السجدة الصلبية لانها صارت دينا والدين يقضى بما له لا بما
عليه والركوع والسجود عليه فلا يتادى به الدين على ما نذكر ولهذا قلنا انه لا يجوز التيمم للتلاوة

حـ كما بين السما والارض

ولم يركع هو

في المصر

في المصر لان عدم الماء لا يتحقق والجواز بالتيمم مع وجود الماء لا يجوز يكون الا لخوف الفوات اصلا كما في صلاة
الجنازة والعيد ولا خوف هاهنا لانعدام وقت معين لها خارج الصلاة فلم يتحقق لها التيمم طهارة والطهارة
شرط لادائه بالاجماع **فصل** واما سبب وجوب السجدة فسبب وجوبها احد شيئين التلاوة
او السماع كل واحد منهما على حياله موجب يجب على التالي الاصم والسامع الذي لم يتل اما التلاوة فلا
يشكل وكذا السماع لما بينا ان الله تعالى الحق اللائمة بالكفار بتركهم السجود اذا قرئ عليهم القران
بقوله تعالى فما لهم لا يومنون واذا قرئ عليهم القران لا يسجدون وانما قال تعالى انما يومن باياتنا
الذين اذا ذكروا خروا سجدا الاية من غير فصل في الاثنين بين التالي والمذكور وروينا عن
كبار الصحابة رضي الله عنهم السجدة على من سمعها ولان حجة الله تلزمه بالسماع كما تلزمه بالتلاوة
فيجب ان يخضع لحجة الله تعالى بالسماع كما يخضع بالقراة ويستوي الجواب في حق التالي ما اذا قرا
السجدة بالعربية او بالفارسية حتى يلزمه السجود في الحالين واما في حق السامع فان سمعها ممن
يقرا بالعربية يلزمه بالاجماع فهم او لم يفهم لان السبب وجد فيثبت حكمه ولا يقف على العلم كساير
الاسباب وان سمعها ممن يقرا بالفارسية فكذلك عند ابي حنيفة رحمه الله بنا على
اصله في القراة بالفارسية وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرا القران فعليه السجدة
والا فلا • ولو اجتمع سببا الوجوب وهما التلاوة والسماع بان تلى السجدة ثم سمعها او سمعها
ثم تلاها او تكرر احدهما فنقول الاصل ان السجدة لا يتكرر وجوبها الا باحد امور ثلثة
اما باختلاف المجلس او التلاوة او السماع حتى ان من تلى اية واحدة مرارا في مجلس واحد
يكفيه سجدة واحدة والاصل ما روي ان جبريل صلوات الله عليه كان ينزل بالوحي فيقرا
اية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عليه السلام كان يسمع ويتلقن ثم يقرا
على اصحابه وكان لا يسجد الا سجدة واحدة وروي ان عبد الرحمن السلمي معلم الحسن والحسين
رضي الله عنهم انه كان يعلم الاية الواحدة مرارا وكان لا يزيد على سجدة واحدة والظاهر ان عليا رضي
الله عنه كان عالما بذلك ولم ينكر عليه وروي عن ابي موسى الاشعري انه كان يكرر اية السجدة حين
كان يعلم وكان لا يسجد الا مرة واحدة ولان المجلس الواحد جامع للكلمات المتفرقة كما في الايجاب
والقبول ولان في ايجاب السجدة في كل مرة ايقاع في الحرج لكون المعلمين مبتلين بتكرير الاية
لتعلم الصبيان والحرج منتفي بنص الكتاب ولان السجدة متعلقة بالتلاوة والمرة الاولى هي الحاصلة
للتلاوة فاما التكرار فلم يكن لحق التلاوة بل للتحفظ او للتدبر والتامل في ذلك وكل ذلك من عمل
القلب ولا تعلق بوجوب السجدة بجعل الاجزا على العادة الذي هو من ضرورة ما هو فعل القلب او
وسيلة اليه بافعاله فالتحق بما هو عمل القلب وذلك ليس بسبب كذا علله الشيخ ابو منصور رحمه
الله واما الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان ذكره او سمع من يذكره في مجلس واحد
مرارا فلم يذكر في الكتب وذكر المتقدمون من اصحابنا الى انه يكفيه مرة واحدة قياسا على السجدة
وقال بعض المتاخرين يصلي عليه في كل مرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجفوني بعد موتي فقيل
وكيف نجفوك يا رسول الله فقال ان اذكر في موضع فلا يصلى علي وبه تبين ان حق رسول الله
صلى الله عليه وسلم وحقوق العباد لا تتداخل • ولهذا اختلفوا في تشميت العاطس ان
من عطس وحمد الله تعالى في مجلس واحد مرارا فقال بعضهم ينبغي للشامت ان يشمت في كل
لانه حق العاطس والاصح انه اذا زاد على الثلاث لا يشمته لما روي عن عمر رضي الله عنه
انه قال للعاطس في مجلس بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم ثم لا فرق هاهنا بين ما اذا
تلى مرارا ثم سجد وبين ما اذا تلى وسجد ثم تلى بعد ذلك مرارا في مجلس واحد حتى لا يلزمه سجدة
اخرى فرق بين هذا وبين ما اذا زنا مرارا انه لا يحد الا مرة واحدة ولو زنا مرة ثم

حد ثم زنا مرة اخرى يحد ثانيا وكذا ثالثا ورابعا والفرق ان هناك تكرر السبب لمساواة كل فعل
في المأثم والقبح وفساد الفراش وكل معنى صار به الاول سببا الا انه لما اقيم عليه الحد جعل ذلك حكما
لكل سبب فجعل بما له حكما لذاك وجعل كان كل سبب ليس معه غيره في حق نفسه لحصول ما شرع
له وهو الزجر عن المعاودة في المستقبل فاذا وجد الزنا بعد ذلك انعقد سببا كالذي تقدم
فلا بد من وجود حكمه بخلاف ما نحن فيه لان السبب هو التلاوة والمرة الاولى الحاصلة بحق
التلاوة على ما مر فلم يتكرر السبب وهذا المعنى لا يتبدل بتخلل السجدة بينهما وعدم التخلل
لحصول الثانية بحق التامل والتحفظ في الحالين وكذا السامع لتلك التلاوات المتكررة لا يلزمه
الا بالمرة الاولى لان ما وراها في حقه جعل سببا غير سبب بل تابعا للتامل والتحفظ لانه في حقه
يفيد المعنيين جميعا اعني الاعانة على الحفظ والتدبر بخلاف ما اذا سمع انسان المرة الاولى
والثانية او الثالثة او الرابعة وذلك في حقه اول ما سمع حيث يلزمه السجدة لان ذلك
في حقه سماع التلاوة لان كل مرة تلاوة حقيقة الا ان الحقيقة جعلت ساقطة في حق من تكررت
في حقه ففي حق من لم تتكرر بقيت على حقيقتها وبخلاف ما اذا قرا اية واحدة في مجالس مختلفة
لان هناك النصوص منعدمة والجامع وهو المجلس غير ثابت والحرج منتف ومعنى التفكر والتدبر
اقل لانها في المجلس الاخر حصلت بحق التلاوة لينال ثوابها في ذلك المجلس وبخلاف ما اذا قرا
ايات متفرقة في مجلس واحد لزوال هذه المعاني ايضا اما النصوص فظاهر وكذلك المعنى الجامع
لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام وحده كمن اقر لانسان بالف درهم ولاخر بمائة
دينار ولعبده بالعتق في مجلس واحد لا يجعل المجلس الكل اقرارا واحدا وكذلك الحرج منتف
وكذا التلاوة الثانية لا تكون في الاولى والله اعلم • ولو تلاها في مكان وذهب عنه ثم انصرف
اليه فاعادها فعليه اخرى لانها عند اختلاف المجلس جعلت بحق التلاوة فتجدد السبب وعن
محمد ان هذا اذا بعد عن ذلك المكان فان كان قريبا منه لم يلزمه اخرى ويصير كانه تلاها
في مكانه لحديث ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه كان يعلم الناس بالبصرة فكان يزحف الى هذا تارة
والى هذا تارة فيعلمهم اية السجدة ولا يسجد الا مرة واحدة • ولو تلاها في موضع ومعه رجل
يسمعها ثم ذهب التالي عنه ثم انصرف اليه فاعادها والسامع على مكانه سجد التالي لكل لتجدد
السبب في حقه وهو التلاوة عند اختلاف المجلس واما السامع فليس عليه الا سجدة واحدة
لان السبب في حقه سماع التلاوة والثانية ما حصلت عن التلاوة في حقه لاتحاد المجلس وكذلك
اذا كان التالي على مكانه ذلك والسامع يذهب ويجي يسمع تلك الاية يسجد لكل مرة سجدة
وليس على التالي الا سجدة واحدة لتجدد السبب في حق السامع دون التالي على ما مر • ولو
تلاها في مسجد جماعة او في المسجد الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية اخرى لا يجب
عليه الا سجدة واحدة لان المسجد كله جعل بمنزلة مكان واحد في حق الصلاة ففي حق السجدة
اولى • وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سوآء
كانت السفينة واقفة او جارية بخلاف الدابة على ما نذكر • ولو تلاها وهو يمشي لزمه لكل
مرة سجدة لتبدل المكان وكذلك لو كان يسبح في بحر او نهر عظيم لما قلنا فان كان يسبح في حوض
او غدير له حد معلوم قيل يكفيه سجدة واحدة • ولو تلاها على غصن ثم انتقل الى غصن اخر
اختلف المشايخ فيه وكذا في التلاوة عند الكدس وقالوا في تسدية الثوب انه يتكرر الوجوب
ولو قرا اية السجدة مرارا وهو يسير على الدابة ان كان خارج الصلاة لكل مرة سجدة على
حدة بخلاف ما اذا قراها مرارا في السفينة وهي تجري حيث تكفيه سجدة واحدة والفرق
ان قوايم الدابة جعلت كرجليه حكما لنفوذ تصرفه عليها في التسيير والوقف فكان تبدل

مكانها

مكانها كتبدل مكانه فحصلت القراة في مجالس مختلفة فتعلقت بكل تلاوة سجدة بخلاف السفينة
فانها لم تجعل بمنزلة رجل الراكب لخروجها عن قبول تصرفه في التسيير والوقف ولهذا اضيف سيرها
الى الهادي ون راكبها قال الله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وقال الله تعالى في قصة
نوح وهي تجري بهم في موج كالجبال فلم يجعل تبدل مكانها تبدل مكانه بل مكانه ما استقر هو فيه
من السفينة من حيث الحقيقة والحكم وذلك لم يتبدل فكانت التلاوة متكررة في مكان واحد فلم
يجب بها الا سجدة واحدة كما في البيت وعلى هذا حكم السماع بان سمعها من غيره مرتين وهو يسير على
الدابة لتبدل مكان السامع هذا اذا كان خارج الصلاة فان تلاها وهو يسير على الدابة ويصلي
ان كان في ركعة واحدة لا يلزمه الا سجدة واحدة بالاجماع لان الشرع حيث جوز صلاته عليها
مع حكمه ببطلانها في الاماكن المختلفة دل انه اسقط اعتبار اختلاف الامكنة او جعل مكانه في
هذه الحالة ظهر لان ما هو مكان قوايمها وهذا اولى من اسقاط اعتبار الاماكن المختلفة لانه
ليس بتغيير للحقيقة او هو اقل تغييرا لها وذلك تغيير للحقيقة من جميع الوجوه والظهر متحد
فلا يلزمه الا سجدة واحدة وصار راكب الدابة في هذه الحالة كراكب السفينة يحققه ان الشرع جوز
صلاته ولو جعل مكانه امكنة قوايم الدابة لصار هو ماشيا بمشيها والصلاة ماشيا لا تجوز واما
اذا كرر التلاوة في ركعتين فالقياس ان يكفيه سجدة واحدة وهو قول ابي يوسف الاخير وفي
الاستحسان يلزمه لكل تحريمة تلاوة سجدة وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد رحمه
الله وهذه من المسايل الثلاث التي رجع فيها ابو يوسف عن الاستحسان الى القياس احداها هذه
والثانية ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول ابي يوسف الاخير وفي
الاستحسان يكون رهنا وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد رحمه الله والثالثة
العبد اذا جنى فيما دون النفس فاختار المولى الفدا ثم مات المجني عليه القياس ان يخير المولى
ثانيا وهو قول ابي يوسف الاخير وفي الاستحسان لا يخير وهو قول ابي يوسف الاول وهو
قول محمد رحمه الله • وعلى هذا الخلاف اذا صلى على الارض وقرا اية السجدة في ركعتين ولا
خلاف فيما اذا قراها في ركعة واحدة وهو الاستحسان وهو قول محمد ان المكان ههنا
وان اتحد حقيقة وحكما لكن مع هذا لا يمكن ان يجعل الثانية تكرارا لان لكل ركعة قراة مستحقة
فلو جعلنا الثانية تكرارا للاولى والتحقت القراة بالركعة الاولى لخلت الثانية عن القراة وفسدت
وحيث لم تفسد دل انها لم تجعل متكررة بخلاف ما اذا كرر التلاوة في ركعة واحدة لان هناك
امكن جعل التلاوة المتكررة متحدة حكما وجه القياس ان المكان متحد حقيقة وحكما فيوجب
كون الثانية تكرارا للاولى كما في ساير المواضع وما ذكر محمد رحمه الله لا يستقيم لان القراة لها
حكمان جواز الصلاة ووجوب سجدة التلاوة ونحن نجعل القراة ملتحقة بالاولى في حق وجوب
السجدة لا في غيره من الاحكام • ولو افتتح الصلاة على الدابة بالايما فقرا اية السجدة في الركعة
الاولى فسجد بالايما ثم اعادها في الركعة الثانية فعلى قول ابي يوسف الاخير لا يشكل انه لا يلزمه
يلزمه اخرى واختلف المشايخ على قوله الاول وهو قول محمد قال بعضهم يلزمه اخرى وقال بعضهم
يكفيه سجدة واحدة • ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة وقد يكون حكما بان تلى اية السجدة ثم اكل
او نام مضطجعا او ارضعت صبيا او اخذ في بيع او شرا او نكاح او عمل يعرف انه قطع لما كان
قبل ذلك ثم اعادها فعليه سجدة اخرى لان المجلس يتبدل بهذه الاعمال الا ترى ان القوم يجلسون
لدرس العلم فيكون مجلسهم مجلس القتال فصار تبدل المجلس بهذه الاعمال كتبدله بالذهاب
والرجوع • ولو نام قاعدا او اكل لقمة او شرب شربة او تكلم بكلمة او عمل عملا يسيرا ثم اعادها
فليس عليه اخرى لان بهذا القدر لا يتبدل المجلس والقياس فيهما سوآ انه لا يلزمه اخرى لاتحاد

المكان حقيقة الا انا استحسنا اذا طال العمل اعتبارا بالمخيرة اذا عملت عملا كثيرا خرج الامر
عن يدها وكان قطعا بالمجلس بخلاف ما اذا اكل لقمة او شرب شربة ولو قرا اية السجدة فاطال
القراة بعدها او طال الجلوس ثم اعادها ليس عليه سجدة اخري لان مجلسه لم يتبدل بقراة القران
وطول الجلوس • وكذلك لو اشتغل بالتسبيح او بالتهليل ثم اعادها لا يلزمه اخري وان قراها
وهو جالس ثم قام فقراها وهو قايم الا انه في مكانه ذلك يكفيه سجدة واحدة لان المجلس لم
يتبدل حقيقة وحكما اما الحقيقة فلانه لم يبرح مكانه واما الحكم فلان الموجود قيام وهو
عمل قليل كما لو اكل لقمة او شرب شربة وبمثله لا يتبدل المجلس وهذا بخلاف ما اذا خير امراته
فقامت من مجلسها حيث خرج الامر من يدها كما لو انتقلت الي مجلس اخر لان هناك خروج الامر
من يدها موجب الاعراض عن قبول التمليك اذ التخيير تمليك علي ما يعرف في كتاب الطلاق
ومن ملك شيا فاعرض يبطل ذلك التمليك وهذا لان القيام دليل الاعراض لان اختيارها
نفسها او زوجها امر يحتاج فيه الي الراي والتدبير لينظر اي ذلك اعود لها وانفع والقعود
اجمع للذهن واشد احضارا للراي فالقيام الي من هذه الحالة الي ما يوجب تفرق الذهن وفوات
الراي دليل الاعراض اما هاهنا فالحكم يختلف باتحاد المجلس وتعدده لا بالاعراض وعدمه
والمجلس لم يتبدل فلم يتعدد متفرقا وكذلك لو قراها وهو قايم فقعد ثم اعادها يكفيه
سجدة واحدة لما قلنا • ولو قراها في مكان ثم قام وركب الدابة علي مكانه ثم اعادها قبل
ان يسير فعليه سجدة واحدة علي الارض ولو سارت الدابة ثم تلا بعده فعليه سجدتان
وكذلك اذا قراها راكبا ثم نزل قبل السير واعادها يكفيه سجدة واحدة استحسانا وفي القياس
عليه سجدتان لتبدل مكانه بالنزول او الركوب وجه الاستحسان ان النزول او الركوب
عمل قليل فلا يوجب تبدل المجلس وان كان سار ثم نزل فعليه سجدتان لان سير الدابة بمنزلة
مشيه فيتبدل به المجلس • وكذلك لو قراها ثم قام في مكانه ذلك وركب ثم نزل قبل السير
فاعادها لا يجب عليه الا سجدة واحدة لما قلنا • ولو قراها راكبا ثم نزل ثم ركب فاعادها وهو
علي مكانه فعليه سجدة واحدة لما بينا والاصل ان النزول والركوب ليسا بمكانين • ولو قرا اية
السجدة خارج الصلاة ولم يسجد ثم افتتح الصلاة وتلاها في غير ذلك المكان صارت احدي
السجدتين تابعة للاخري فتستتبع التي وجدت قبلها ويسقط اعتبار تلك التلاوة ويجعل كانه
لم يتل الا في الصلاة حتي انه لو سجد المتلوة في الصلاة خرج عن عهدة الوجوب واذا لم
يسجد لم يبق عليه شي الا الماثم وهذا علي رواية الجامع الكبير صريحا وكتاب الصلاة من الاصل
وفي نوادر الصلاة التي رواها ابو سليمان رحمه الله لا يستتبع احداهما الاخري بل كل واحدة
منهما تستقل بنفسها ولا يسقط اعتبار تلك التلاوة الاولي وبقيت السجدة واجبة عليه سوا سجد
للمتلوة في الصلاة او لم يسجد • واما اذا تلاها وسجد ثم افتتح الصلاة واعادها في ذلك المكان
يسجد للمتلوة في الصلاة باتفاق الروايتين اما علي رواية النوادر فلعدم الاستتباع وثبوت
الاستقلال واما علي رواية الجامع والمبسوط فلكون الموجودة خارج الصلاة تابعة للموجودة
في الصلاة والتابع لا يستتبع المتبوع فلا تصير السجدة لتلك التلاوة مانعة عن لزوم السجدة
بهذه التلاوة وجه رواية ابي سليمان ان الاية تليت في مجلسين حكما لان الاولي وجدت في مجلس
التلاوة والثانية في مجلس الصلاة والمجلس يتبدل بتبدل الافعال فيه لما ذكرنا انه قد يكون
مجلس عقد ثم يصير مجلس مذاكرة ثم يصير مجلس الاكل فاعتبر هذا التبدل في حق الايجاب
والقبول في باب العقود وكل ما يتعلق باتحاد المجلس فكذا هذا لان التعدد الحكمي ملحق بالتعدد
الحقيقي في المواضع اجمع فيتعلق بكل تلاوة حكم ولا يستتبع احداهما الاخري ولان الثانية لو

تفوت

تفوت بالتحاقها باجزا التعلقها بما هو من اركان الصلاة فلم يمكن ان تجعل تابعة للاولي فالاولي ايضا تفوت
بالسبق فلا تصير تابعة لما بعدها اذ الشي لا يتبع ما بعده ولا يستتبع ما قبله وجه رواية الجامع
والمبسوط ان المجلس متحد حقيقة وحكما اما الحقيقة فظاهر واما الحكم فلانه وان صار مجلس صلاة
ولكن في الصلاة تلاوة مفروضة فكان مجلس الصلاة مجلس التلاوة ضرورة فلم يوجد التبدل
لا حقيقة ولا حكما فلا بد من اصفات صفة الاتحاد من حيث الحكم للتلاوتين المتعددتين حقيقة
لوجود الموجب صفة الاتحاد وهو المجلس المتحد وكذا المتعدد من اسباب السجدة قابل للاتحاد
حكما كالسماع والتلاوة فان كل واحد منهما علي الانفراد سبب ثم قرا وسمع من نفسه لا يلزمه الا سجدة
واحدة فالتحق السببان بسبب واحد فدل ان المتعدد من اسباب السجدة قابل للاتحاد حكما
فصار متحدا حكما وزمان وجود الواحد واحد فجعلا كالتلاوتين وجدتا في زمان واحد ولا وجه
لان يجعل كانهما وجدتا خارج الصلاة لان الموجود في الصلاة متقررة في محلها بدليل جواز الصلاة
بها ولو جعل كانهما وجدتا خارج في حق وجوب السجدة دون جواز الصلاة لبقي التعدد من
وجه مع وجود دليل الاتحاد ومهما امكن العمل بالدليلين من جميع الوجوه كان اولي من العمل
بالدليل من وجه دون وجه ولا يمكن ان يجعل الموجودة في الصلاة في حكم التفكر لتعلق جواز الصلاة
بها وهو من احكام القراة دون التفكر ولا مانع عن ان يجعل الاولي كانها وجدت كما لو تليتا في الصلاة
في ركعة واحدة ولو كان كذلك لا يتعلق بذلك الا سجدة واحدة وهي من جملة الصلاة كذا هذا
وعلي هذا اذا سمع من غيره اية السجدة ثم شرع في الصلاة في ذلك المكان وتلا تلك الاية بعينها
في الصلاة فهذا والذي تلا بنفسه ثم شرع في الصلاة مكانه ثم عاد سوا وقدمنا الكلام فيه
والله اعلم • ولو قراها في الصلاة اولا فاعادها قبل ان يبرح من مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه
يلزمه اخري وذكر في النوادر انه لا يلزمه وجه رواية النوادر ان الموجودة في الصلاة تفوت
بالسبق وحرمة الصلاة جميعا فيستتبع الادني درجة المتاخرة وفقا وبهذه المسلة تبين ان
التعليل لرواية النوادر في المسلة الاولي باختلاف المجلس حكما ليس بصحيح وجه رواية كتاب الصلاة
ان المتلوة في الصلاة لا وجود لها بعد الصلاة لا حقيقة ولا حكما اما الحقيقة فلا يشكل وكذا الا انقطاع
فان بعد انقطاع التحريمة لا بقا لما هو من اجزا الصلاة اصلا والموجود هو الذي يصح يستتبع
دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الاولي متلوة خارج الصلاة فان تلك باقية بعد التلاوة من
حيث الحكم لبقا حكمها وهو وجوب السجدة فاذا تلاها في الصلاة وجدت والاولي موجودة فا
الاقوي لا ضعف الا هي وذكر الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله انه انما اختلف الجواب
لاختلاف الموضوع فوضع المسلة في النوادر فيما اذا اعادها بعد ما سلم وتكلم وبالكلام ينقطع
فور الصلاة الا تري انه لو تذكر سجدة تلاوة بعد السلام ياتي بها وبعد الكلام لا ياتي بها فيكون
هذا في معني تبدل المجلس وان لم يسجدها في الصلاة حتي سجدها الان قال في الاصل اجزاته عنهما
وهو محمول علي ما اذا اعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه
كررها في الصلاة ويسجد اما لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا اعادها بعد الكلام لان الصلاتية
قد سقطت عنه بالكلام • ولو تلاها في صلاته ثم سمعها من اجنبي اجزاته سجدة واحدة
وروي بن سماعة عن محمد انه لا يجزيه لان السماعية ليست بصلاتية والتي اداها صلاتية فلا تنوب
عما ليست بصلاتية وجه ظاهر الرواية ان التلاوة الاولي من افعال صلاته والثانية حصلت
الثانية تكرارا للاولي من حيث الاصل والاولي باقية فجعل وصف الاولي للثانية فصارت من الصلاة
فيكتفي بسجدة واحدة وقالوا علي رواية النوادر ايضا تكون تكرارا لان الثانية ليست مستحقة
بنفسها في محلها فيلتحق بالاولي بخلاف تلك المسلة لان الثانية ركن من اركان الصلاة فكانت

مستحقة في محلها فلا يمكن ان يجعل ملتحقة بالاولى ٭ ولو سمعها اولا من اجنبي وهو في الصلاة ثم تلاها بنفسه ففيه روايتان على ما نذكر ٭ ولو تلاها في صلاة وسجد ثم احدث فذهب وتوضا ثم عاد الى مكانه وبنى على صلاته ثم قرا ذلك الاجنبي تلك الاية فعلى هذا المصلي ان يسجدها اذا فرغ من صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعد ما تبدل المجلس ٭ فرق بين هذا وبين ما اذا قرا اية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب فتوضا ثم جاء فقرا مرة اخرى لا يلزمه سجدة اخرى وان قرا الثانية بعد ما تبدل المكان والفرق انه في المسئلة الاولى قد تبدل المكان حقيقة وحكما اما الحقيقة فلا يشكل واما الحكم فلان التحريمة لا تجعل الاماكن المتفرقة كمكان واحد في حق ما ليس من افعال الصلاة وسماع السجدة ليس من افعال الصلاة فلم يتحد المكان حقيقة وحكما فيلزمه بكل مرة سجدة على حدة بخلاف تلك المسئلة فان هناك القراة من افعال الصلاة والتحريمة تجعل الاماكن المتفرقة مكانا واحدا حكما لان الصلاة الواحدة لا تجوز في الاماكن المختلفة فجعلت الامكنة كمكان واحد في حق افعال الصلاة لضرورة الجواز والقراة من افعال الصلاة فصار المكان في حقها متحدا فاما السماع فليس من افعال الصلاة فتبقى الامكنة في حقه متفرقة لعدم ضرورة توجب الاتحاد والحقايق لا يسقط اعتبارها الا لضرورة ٭ ولو سمعها رجل يحرم من امام ثم دخل في صلاته فان كان الامام لم يسجدها سجدها مع الامام وان كان سجدها الامام سقطت عنه حتى لا يجب عليه قضاوها خارج الصلاة لانه لما اقتدى بالامام صار قراة الامام قراة له وجعل من حيث التقدير كان الامام قراه ثانيا وصارت تلك السجدة من افعال صلوته فكذا ههنا واذا صارت من افعال صلوته لا تودي خارج الصلاة لما مر ٭ وذكر في زيادات الزيادات انه يسجد لما سمع قبل الاقتدا بعد ما فرغ من صلاته وذكر في نوادر ابي سليمان انه لو تلي ما سمع خارج الصلاة في صلاة نفسه في عين ذلك المكان وسجد لها لا يسقط عنه ما لزمه خارج الصلاة وهذا موافق لما ذكر في زيادات الزيادات فصار في المسئلة روايتان وجه تلك الرواية ان الثانية ليست بتكرار للاولى لان التكرار اعادة الشي بصفته وههنا الاولى لم تكن واجبة ولا فعلا من افعال الصلاة والثانية واجبة وهي فعل من افعال الصلاة فاختلف الوصف فلم تكن اعادة بخلاف ما اذا كانتا في الصلاة او كانتا جميعا خارج الصلاة حيث كان تكرارا لاتحاد الوصف الا ترى ان من باع بالف ثم باع بماية دينار ما كان تكرارا بل كان فسخا للاول ولو كان باع في الثانية بالف كان تكرارا واذا لم يكن تكرارا جعل كانه قرا ايتين مختلفتين في مكان او اية في مكانين فيتعلق بكل واحد منهما حكم على حدة دل عليه انه لو كان قرا الاولى وسجد ثم شرع في الصلاة في غير ذلك المكان واعادها تلزمه اخرى في الروايات اجمع لما بينا انه ليس باعادة ولو كان اعادة لما لزمه اخرى وجه ظاهر الرواية ان الثانية اعادة للاولى من حيث الاصل لانها عين تلك الاية ليست باعادة من حيث الوصف لان وصف كونها ركنا من اركان الصلاة لم تكن في الاولى ووجد في الثانية والاولى باقية حكما لبقا حكمها وهو وجوب السجدة فاذا كانت باقية والثانية من حيث الاصل تكرار للاولى لحصولها من حيث الاصل كانها عين الاولى فيثبت الصفة الثانية للتلاوة الثابتة للاولى لصيرورة الثانية عين الاولى فيصير صفتها صفة تلك فصارت هي ايضا موصوفة بكونها صلاتية فلا يودي خارج الصلاة لما مر بخلاف ما اذا كان سجد للاولى لانها لم يبق حكما بل انقضت بنفسها وحكمها فلم يجعل وصف الثانية وصفا للاولى فبقيت الثانية اعادة من حيث الاصل ابتدا من حيث الوصف ولا يجب من حيث الاصل فلم يعتبر جانب الاصل وان كان هو المتبوع لما ان الاخذ بالاحتياط في باب العبادات اعتبار جانب الوجوب فيرجح جانب الوصف فوجب سجدة اخرى على ان اعتبار جانب الوصف موجب واعتبار جانب الاصل ليس بمانع

لكنه ليس بموجب فلم يقع التعارض والله اعلم ٭ واذا قرا الامام سجدة في ركعة وسجدها ثم احدث في الركعة الثانية فقدم رجلا ساعتيد فقرا تلك السجدة فعليه ان يسجدها لوجود سبب الوجوب في حقه وهو ابتدا التلاوة ولم يوجد منه اذا قبل هذا وعلى القوم ان يسجدوها معه لانهم التزموا متابعته

فصل واما بيان من تجب عليه فكل من كان اهلا لوجوب الصلاة اما ادا او قضا فهو من اهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من اجزا الصلاة فيشترط لوجوبها اهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على الكافر والصبي والمجنون والحايض والنفسا قروا او سمعوا لان هولا ليسوا من اهل وجوب الصلاة عليهم وتجب على المحدث والجنب لانهما من اهل وجوب الصلاة عليهم وكذا تجب على السامع بتلاوة هولا الا المجنون لان التلاوة منهم صحيحة كتلاوة المومن البالغ وغير الحايض والمتطهر لان تعلق السجدة بقليل القراة وهو ما دون به فلم يتعلق به النهي فينظر الى اهلية التالي واهليته بالتمييز وقد وجد فوجد سماع تلاوة صحيحة فتجب السجدة بخلاف السماع من الببغا والصدى فان ذاك ليس بتلاوة صحيحة لعدم اهليته لانعدام التمييز

فصل واما شرايط الجواز فكل ما هو شرط جواز الصلاة من طهارة الحدث وهي الوضو والغسل وطهارة النجس وهي طهارة البدن والثوب ومكان السجود والقيام والقعود فهو شرط جواز السجدة لانها جزء من اجزا الصلاة فكانت معتبرة بسجدات الصلاة ولهذا لا يجوز اداوها بالتيمم الا ان لا يجد ثمة ما او يكون مريضا لان شرط ضرورة التيمم حال وجود الماء خشية الفوت ولم يوجد لان وجوبها على التراخي على ما بينا فيما تقدم وكذا لا يجوز اداوها الا الى القبلة حالة الاختيار واذا تلاها على الارض ولا يجزيه الايما كما في سجدات الصلاة فان اشتبهت عليه القبلة فتحرا وسجد الى جهة فاخطا القبلة اجزاه لان الصلاة بالتحري الى غير جهة القبلة جايزة فالسجدة اولى ٭ ولو تلاها على الراحلة وهو مسافر او تلاها على الارض وهو مريض لا يستطيع السجود اجزاه الايما والقياس ان لا يجزيه الايما على الراحلة وهو قول بشر لانها واجبة فلا يجوز اداوها على الراحلة من غير عذر كالنذر فان الراكب اذا نذر ان يصلي ركعتين لم يجز ان يوديهما على الدابة من غير عذر كذا هذا ولنا ان التلاوة امر دايم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول حرج بخلاف الفرض والنذر وما وجب من السجدة على الارض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الارض لان ما وجب على الارض وجب تامة فلا يسقط بالايما الذي هو بعض السجود لما روي عن علي رضي الله عنه انه تلا سجدة وهو راكب فاوما بها ايما وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه سيل عمن سمع سجدة وهو راكب قال فليوم ايما واذا وجب فاذا نزل واداها على الارض فقد اداها تامة فكانت اولى بالجواز كما في الصلاة على ما مر ٭ ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فاداها بالايما جاز الا على قول زفر يقول لما نزل وجب اداوها على الارض فصار كما لو تلاها على الارض ولنا انه لو اداها قبل نزوله بالايما جاز فكذلك بعد ما نزل وركب لانه يوديها بالايما في الوجهين جميعا وقد وجبت بهذه الصفة وصار كما لو افتتح الصلاة في وقت مكروه فافسدها ثم قضاها في وقت مكروه اجزاه لانه اداها على الوصف الذي وجبت كذا هذا وكذا يشترط لها ستر العورة لما قلنا ويشترط النية لانها عبادة فلا تصح بدون النية وكذا الوقت حتى لو تلاها وسمعها في وقت غير مكروه فاداها في وقت مكروه لا يجزيه لانها وجبت كاملة فلا تتادى بالناقص كالصلاة ٭ ولو تلاها في وقت مكروه وسجدها فيه اجزاه لانه اداها كما وجبت فان لم يسجدها في ذلك الوقت وسجدها في وقت اخر مكروه جاز ايضا لانه اداها كما وجبت ناقصة واداها ناقصة كما في الصلاة الا انه لا يشترط لها التحريمة عندنا لانها لتوحيد الافعال المختلفة ولم يوجد

وكذلك كل ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة فهو مفسد لها وعليه اعادتها
كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركن ولم تحصل
بعد فاما عند ابي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي
ان لا يفسدها الا انه لا وضوء عليه في القهقهة فيها لما ذكرنا في كتاب الطهارة وكذا بمحاذاة الرجل
المراة فيها لا تفسد عليه السجدة وان نوي امامتها لانعدام الشركة وهي مبنية على التحريمة
ولا تحريمة لهذه السجدة ولان المحاذاة انما عرفناها مفسدة بامر الشرع بتاخيرها والامر ورد
في صلاة مطلقة وهذه ليست بصلاة مطلقة فلم تكن المحاذاة فيها مفسدة كما في صلاة الجنازة والله
اعلم **فصل** واما بيان محل ادائها فما تلي خارج الصلاة لا يؤديها في الصلاة وكذلك ما تلي في الصلاة
لا يؤديها خارج الصلاة وانما كان كذلك لان ما وجب خارج الصلاة فليس بفعل من افعال الصلاة
لخروج التلاوة خارج الصلاة عن افعال الصلاة فاذا اداه في الصلاة فقد ادخل في الصلاة ما ليس
منها في وان لم تفسد لعدم المضادة تنتقل لادخال ما ليس منها فيها لان الزايد الداخل فيها لا بد
ان يقطع نظمها ويمنع وصل فعل بفعل وذاك ترك الواجب فصار المودي منهيا عنه وهو وجب
خارج الصلاة على طريق الكمال فلا يسقط بادايه على وجه يكون منهيا عنه واما ما تلي في الصلاة
فقد صار فعلا من افعال الصلاة لكونه حكما لما هو من كونه اركان الصلاة وهو القراة ولهذا
يجب اداوه في الصلاة فلا يوجب نقصا فيها واذا ما هو من افعال الصلاة لن يتصور بدون
التحريمة فلا يجوز الاداء خارج الصلاة ولا في صلاة اخرى لانه ليس من افعال هذه الصلاة لانه
ليس بحكم لقراة هذه الصلاة فلا يتصور اداوه فيسقط اذا عرف هذا الاصل فنقول اذا قرا
الرجل اية السجدة في الصلاة وهو امام او منفرد فلم يسجدها حتى سلم وخرج من الصلاة سقطت
عنه لما قلنا وكذلك لو سمعها في صلاته ممن ليس معه في الصلاة لم يسجدها في الصلاة لما قلنا
وان سجدها فيها كان مسيا لما قلنا ولا تسقط عنه السجدة ولكن لا تفسد صلاته في ظاهر الرواية
وروي عن محمد انه يفسد لان هذه السجدة معتبرة في نفسها لانها وجبت بسبب مقصود فكان
ادخالها في الصلاة رفضا لها ولنا ان هذه زيادة من جنس ما هو مشروع في الصلاة وهو دون
الركعة فلا تفسد الصلاة كما لو سجد سجدة زايدة تطوعا • وعلى هذا الاصل تخرج ما اذا قرا المقتدي
اية السجدة خلف الامام فسمعها الامام والقوم فنقول اجمعوا على انه لا يجب على المقتدي ان
يسجد في هذه الصلاة وكذا على الامام والقوم لو سجد بنفسه اذا خافت فقد انفرد عن امامه
فصار مختلفا عليه ولو سجد واسماع تلاوته اذا جهر لانقلب التبع متبوعا لان التالي يكون بمنزلة
الامام للسامعين وفي بقية حق المقتدين تغيير صلاتهم بما مبين من غير ان يكون احدهما قايما
مقام الاخر وكل ذلك لا يجوز واما بعد الفراغ فلا يسجدون ايضا في قول ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد يسجدون ولو سمعوا ممن ليس في صلاتهم لا يسجدون في الصلاة ويسجدون بعد الفراغ
بالاجماع ولو سمع من المقتدي من ليس في صلاته يسجد كذا ذكر في نوادر الصلاة عقيب قول محمد
رحمه الله وجه قول محمد ان السبب قد تحقق وهو التلاوة الصحيحة في حق المؤتم وسماعها في حق
الامام والقوم ولهذا يجب على من سمع منه وهو ليس في صلاتهم الا انه لا يمكنهم الادا في الصلاة
لان تلاوته ليست من اعمال الصلاة لان قراة المقتدي غير محسوبة من الصلاة فيجب عليهم الادا
خارج الصلاة كما اذا سمعوا ممن ليس في صلاتهم ولابي حنيفة وابي يوسف ان الوجوب
يعتمد القدرة على الادا وهم يعجزون عن ادايها لانه لا وجه الى الادا في الصلاة لما مر ولا وجه
الى الادا بعد الفراغ من الصلاة لان هذه السجدة من افعال هذه الصلاة لانها وجبت بسبب
التلاوة وتلاوة المقتدي محسوبة من صلاته لان الصلاة مفتقرة الى القراة الا ان الامام

يتحمل عنه هذه القراة بنفسها فاذا ادي بنفسه ما يتحمل عنه غيره وقع موقعه فكانت القراة محسوبة
من هذه الصلاة فصار ما هو حكم هذه القراة من افعال الصلاة فصارت السجدة من افعال هذه
الصلاة واذا صارت من هذه الصلاة صارت في حق الكل من افعال هذه الصلاة لان مبنى الصلاة
على انها جعلت من اثنين مختلفين عند اتحاد التحريمة في حق القراة كالموجودة من شخص واحد
لحصول ثمرات القراة بالسماع ولهذا جعلت القراة الموجودة من الامام كالقراة الموجودة
من الكل بخلاف غيرها من الاركان وقياس هذه النكتة يقتضي ان الامام لو لم يقرا كانت
هذه القراة قراة الكل في حق جواز الصلاة الا ان ذلك لم يكن لئلا ينقلب التبع متبوعا
والمتبوع تبعا فبقيت في حق كونها من الصلوة مشتركة في حق الكل فصارت السجدة من
افعال الصلاة في حق الكل واذا صارت من افعال الصلوة لا يتصور اداوها بلا تحريمة الصلاة
فلا يودي بعد الصلاة ومن سلك هذه الطريقة يقول يجب السجدة على من سمع هذه التلاوة
من المقتدي ممن لا يشاركه في الصلاة لانها ليست في حقه من افعال الصلاة وبخلاف
ما اذا سمع المصلي ممن ليس معه في الصلاة حيث يسجد خارج لان السجدة وجبت عليه
وليست من افعال الصلاة لان تلك التلاوة ليست من افعال صلاته لعدم الشركة بينه
وبين التالي في الصلاة والوجوب عليه بسبب سماعه والسماع ليس من افعال الصلاة اذا لم
تكن من افعال الصلاة امكن اداوها خارج الصلاة فيودي • ومن اصحابنا من قال ان هذه
القراة منهي عنها فلا يتعلق بها حكم يؤمن بخلاف قراة الصبي والكافر حيث توجب السجدة على
من سمعها لانهما ليسا بمنهيين وبخلاف الجنب والحايض لانهما لم ينهيا عما تعلق به وجوب السجدة
لان ذلك القدر دون وانما لبسا بمنهيين عن تلاوة ما دون الاية اما المقتدي فهو منهي
عن قراة كلمة واحدة فكان منهيا عن قدر ما يتعلق به وجوب السجدة فلم تجب ونقول ان المقتدي
محجور عليه في حق القراة بدليل نفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا ينعقد في حق من سلك
هاتين الطريقتين يقول لا تجب على السامع الذي لا يشاركهم في الصلاة ايضا ولهذا اختلف
المشايخ في هذه المسالة لاختلاف الطريق والله اعلم **فصل** واما كيفية ادايها فان كان تلي
خارج الصلاة يؤدي على نعت سجدات الصلاة وان كان تلي في الصلاة فالاصل ان يؤديها
على هية السجدات ايضا كذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله لانه اذا سجد ثم قام وقرا وركع
حصلت له قربتان ولو ركع يحصل له قربة واحدة ولانه لو سجد لادي الواجب بصورته ومعناه
ولو ركع لاداه بمعناه لا بصورته ولا شك ان الاول افضل ثم اذا سجد وقام يكره له ان يركع
كما رفع راسه سوا اية السجدة في وسط السورة او عند ختمها او بقي بعدها الي الختم قدر
ايتين او ثلاث ايات لانه يصير بانيا للركوع على السجود فينبغي ان يقرا ثم يركع فينظر
ان كان اية السجدة في وسط السورة فينبغي ان يختم السورة ثم يركع وان كان عند ختم
السورة فينبغي ان يقرا ايات من سورة اخرى ثم يركع وان كان بقي منها الي الختم قدر ايتين
او ثلاث كما في بني اسرايل وسورة اذا السما انشقت ينبغي ان يقرا بقية السورة ثم يركع ان
شا وان وصل اليها سورة اخرى فهو افضل لان الباقي من خاتمة السورة دون ثلاث ايات
فكان الاولى ان يقرا ثلاث ايات كيلا يصير بانيا للركوع على السجود فلو لم يفعل ذلك ولكنه ركع
كما رفع راسه من السجدة اجزاه لحصول القراة قبل السجدة • ولو لم يقضها على هية السجود
ولكنه ركع بها ذكر في الاصل ان القياس ان الركوع والسجود سوا وفي الاستحسان ينبغي
ان يسجد وقال وبالقياس ناخذ وانما اخذ اصحابنا رحمهم الله بالقياس لان التفاوت ما بين
القياس والاستحسان ان ما ظهر من المعاني فهو القياس وما خفي منها فهو الاستحسان

في حق التالي من افعاله

ولا ترجيح للخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره فيرجع في طلب الرجحان الى ما اقترن بهما من المعاني فمتى قوي الخفي
اخذوا به ومتى قوي الظاهر اخذوا به وهاهنا قوي دليل القياس على ما نذكر فلنا خذ به ثم ان مشايخنا
اختلفوا في محل القياس والاستحسان لاختلافهم فيما يقوم مقامه مقام سجدة التلاوة فقال عامة
مشايخنا ان الركوع هو القايم مقام السجدة التلاوة ومحل القياس والاستحسان هذا ان القياس
ان لا يقوم الركوع مقامها وفي الاستحسان لا يقوم وقال بعضهم محل القياس والاستحسان خارج
الصلاة بان تلاها خارج الصلاة وركع في القياس يجزيه وفي الاستحسان لا يجزيه وهذا ليس بسديد
بل لا يجزيه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلا ينوب مناب القربة
وذكر الشيخ الامام الزاهد ابو المعين رحمه الله وقال رايت في فتاوي اهل بلخ بخط الشيخ ابي عبد الله
الحديدي رحمه الله عن محمد بن سلمة انه قال السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة
لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصلبية مقام التلاوة وفي الاستحسان لا يقوم ووجه قوله
ان التحقيق لكون الجواز ثابتا بالقياس وعدم الجواز في الاستحسان لن يتصور الا على هذا فان القياس
ان يجوز لان الواجب السجدة وقد وجدت وسقوط ما وجب من السجدة بالسجدة امر ظاهر فكان قياسا
وفي الاستحسان لا يجوز لان السجدة قايمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان
لا يقع عن نفسه وعن قضا يوم اخر عليه فكذا هذا ولا شك ان دليل القياس اظهر ودليل الاستحسان
اخفى لان التسوية بين الشيين من نوع واحد واقامة احدهما مقام الاخر امر ظاهر التفرقة
بينهما بمعنى من المعاني امر خفي لان التسوية باعتبار الذات والتفرقة باعتبار المعاني والعلم بالذات
ما يعاين اظهر من العلم بوصفه لحصول العلم بالذات بالحس وبالمعنى بالعقل عقيب التامل ولا شك
ان ذلك اظهر فثبت ان التسمية لكون الجواز ثابتا بالقياس وعدم الجواز بالاستحسان ممكن من
هذا الوجه فاما لو كان الكلام في قيام الركوع مقام السجود فالقياس يابى الجواز وفي الاستحسان
يجوز لان السجود مع الركوع مختلفان ذاتا فلو ثبت بينهما مساواة لثبت من حيث المعنى والعلم
به خفي فاذا كان قضية القياس ان لا يجوز وقضية الاستحسان ان يجوز وجواز الكلام على القلب
من هذا فدل ان الصحيح ما ذكرنا وعامة مشايخنا رحمهم الله يقولون لا بل الركوع هو القايم مقام
سجدة التلاوة وكذا ذكر محمد رحمه الله في الكتاب فانه قال في الكتاب قلت وان اراد ان يركع بالسجدة
بعينها هل يجزيه ذلك قال اما القياس فالركعة في ذلك والسجدة سوا الا ان كل ذلك صلوة الا ترى الى
قوله تعالى وخر راكعا وتفسيرها وخر ساجدا فالركعة والسجدة سوا في القياس واما في الاستحسان
ينبغي ان يسجد وبالقياس ناخذ هذا كله لفظ محمد رحمه الله فاذا ثبت ان محل القياس والاستحسان
ما بينا وما قاله محمد بن سلمة خلاف الرواية • وذكر ابو يوسف في الامالي واذا قرا اية السجدة
في الصلاة ان شا ركع بها وان شا سجد لها يعني ان شا اقام ركوع الصلاة مقامها وان شا سجد لها
ذكر هذا التفسير ابو يوسف في الاملا عن ابي حنيفة رحمه الله وجه القياس على ما ذكر محمد رحمه
الله ان معنى التعظيم فيهما ظاهر فكانا في حق حصول التعظيم بهما جنسا واحدا والحاجة الى تعظيم
الله تعالى اما اقتدا بمن عظم الله واما مخالفة لمن استكبر عن تعظيم الله تعالى فكان الظاهر هو
الجواز وجه الاستحسان ان الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود بدليل انه لو لم
يركع على الفور حتى طالت القراة ثم نوى بالركوع ان يقع عن السجدة لا يجوز وكذا خارج الصلاة ولو
تلى اية السجدة وركع ولم يسجد لا يخرج عن الواجب كذا هاهنا ثم اخذوا بالقياس لقوة دليله وذلك
لما روي عن عبد الله بن مسعود وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انهما اجازا ان يركع عن السجود
في الصلاة ولم يرو عن غيرهما خلاف ذلك فكان بمنزلة الاجماع والمعنى ما بينا ان الواجب هو التعظيم
لله تعالى عند قراة اية السجدة وقد وجد التعظيم وهذا لان الخضوع لله والتعظيم له بالركوع ليسا بادون

من الخضوع والتعظيم له بالسجود ولا حاجة هاهنا الى السجود لعينه بل الحاجة الى تعظيم الله مخالفة
لمن استكبر عن تعظيمه او اقتدا بمن خضع له واذعن لربوبيته واعترف على نفسه بالعبودية وقد
هذه المعاني بالركوع حسب حصولها بالسجود وهذا المعنى يقتضي انه لو ركع خارج الصلاة مكان
السجود ان يكون جايزا غير انه لم يجوز لا لمكان ان الركوع ادون من السجود ولكن لان الركوع
لم يجعل عبادة يتقرب بها الى الله تعالى اذا انفرد عن تحريمة الصلاة والسجود عبادة بدون تحريمة
الصلاة ثبت ذلك شرعا غير معقول المعنى فاذا لم توجد تحريمة الصلاة لم يكن الركوع مما يتقرب
به الى الله تعالى فلا يتادى به التعظيم والخضوع لله اللذان وجبا بالتلاوة بخلاف السجود السجدة
وبخلاف ما اذا ركع مكان السجدة الصلبية لان الواجب هناك عين السجدة ومقصودا بنفسها
فلا يقوم غيرها من حيث الصورة مقامها وبيان هذا ان الصلاة عبادة اشتملت على افعال مختلفة
شكرا لما انعم الله تعالى عليه من التقلب في الاحوال المختلفة بهذه الاعضا والمفاصل السليمة وبالركوع
لا يحصل شكر حالة السجود فتعلق ذلك بعين ذلك السجود لا بما يوازنه في كونه تعظيما لله تعالى
اما هاهنا فبخلافه اما اذا كان لم يركع عقيب التلاوة ولم يسجد حتى طالت القراة ثم ركع ونوى
الوقوع عن السجدة حيث لم تجز لانها تجب في الصلاة مضيقا لانها لوجوبها بما هو من افعال
الصلاة التحقت بافعال الصلاة ولهذا يجب اداوها في الصلاة ولا يجب حصولها فيها نقصانا
فيها وتحصيل ما ليس من الصلاة فيها لو ترك اداها في الصلاة لانها صارت جزا من اجزا الصلاة
لما بينا فلا يتصور اداوها الا بتحريمة الصلاة كساير افعال الصلاة ومبنى افعال الصلاة
ان يودي كل فعل منها في محله المخصوص فكذا هذه فاذا لم تود في محلها حتى فاتت صارت دينا والدين
يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتادى به الدين بخلاف ما اذا لم يصر دينا
بعد لان الحاجة هناك الى التعظيم والخضوع وقد وجد فيكتفى بذلك كداخل المسجد اذا اشتغل
بالفرض ناب ذلك مناب تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد والمعتكف في رمضان اذا صام
عن رمضان وكان اوجب اعتكاف شهر رمضان على نفسه كان ذلك كافيا عن صوم هو شرط
الاعتكاف وبمثله لو اوجب على نفسه اعتكاف شعبان فلم يعتكف حتى دخل رمضان فاعتكف
لا ينوب ذلك عما وجب من الصوم الذي هو شرط صحة الاعتكاف لان ذلك صار دينا عليه
حقا لله تعالى بمضي الوقت والدين يودي بما هو له لمن هو عليه لا بما عليه فكذا هاهنا وهذا
بخلاف ما اذا نذر ان يصلي ركعتين يوم الجمعة فلم يصل حتى مضى يوم الجمعة اداها بوضو
حصل بقصد التبرد حيث يجوز ولا يقال ان الوضو الذي هو شرط صحة هذه العبادة وجب
عليه بوجوب العبادة ثم بالفوات عن الوقت المعين صار دينا عليه والدين يودي بما له
لا بما عليه او فاتته فريضة عن وقتها فاداها بوضو حصل للتبرد او للتعظيم جاز لان هناك
الوضو شرط الاهلية وليس هو مما يتقرب به الى الله تعالى فلم يصر بفواته عن محله حقا لله تعالى
بل بقي في نفسه غير عبادة فيجب تحصيله لضرورة حصول الاهلية لا لاداء ما عليه وقد حصل باي
طريق كان فاما السجدة والصوم فكل واحد منهما كان مما يتقرب به الى الله تعالى فاذا فاتا عن المحل
ووجبا صارا حقين لله تعالى فلا يجوز اداوهما بما عليه وهذا بخلاف ما اذا فاتته السجدة عن
محلها في الصلاة وصارت بمحل القضا فركع ينوي به قضا السجدة الفايتة انه لم يجز وان حصل
الركوع في تحريمة الصلاة وهو فيها مما يتقرب به الى الله تعالى ويحصل به التعظيم لله تعالى والواجب
عليه هذا القدر وذلك لان الركوع لم يعرف قربة في الشريعة في غير محله المخصوص فما امكننا
جعله قربة فلم يحصل به التعظيم بخلاف السجدة لانها عرفت قربة في غير محلها الذي تكون فيه
ولهذا يتخير النقص المتمكن في الصلاة بطريق السهو ولا يتخير بالركوع ثم اذا ركع قبل ان يطول

القراة هل يشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ماذكرنا من النكتة يوجب ان لا يحتاج
الي النية لان الحاجة الي تحصيل الخضوع والتعظيم في هذه الحالة وقد وجدا نوي او لم ينو كالمعتكف في
رمضان اذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف والذي دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض غيرنا وان يقوم
مقام تحية المسجد ● ومن مشايخنا من قال يحتاج ههنا الي النية ويدعي ان محمدا رحمه الله اشار اليه
فانه قال اذا تذكر سجدة تلاوة في الركوع يخر ساجدا فيسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود الي الركوع ولم يفصل
بين ان يكون الركوع الذي تذكر فيه التلاوة كان عقيب التلاوة بلا فصل او تخلل بينهما فاصل ولو كان
الركوع مما ينوب عن السجدة من غير نية لكان لا يامر ان يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة
ولكنا نقول ليس في هذه كثير اشارة لان المسلة موضوعة فيما اذا كان تخلل بين التلاوة والركوع ما يوجب
صيرورة السجدة دينا لانه قال تذكر سجدة والتذكر انما يكون بعد النسيان والنسيان لسجدة التلاوة
والركوع ممتنع او نادر غاية الندرة بحيث لا ينبني عليه حكم ثم يحتاج هذا القايل الي الفرق بين هذا
وبين المعتكف في رمضان حيث لا يحتاج الي ان ينوي كون صومه شرطا للاعتكاف لحصول ما
هو المقصود وكذا الذي يدخل المسجد وادي الفرض كما دخل فاشتغل بالفرق بينهما فقال الواجب
الاصلي ههنا هو السجود الا ان الركوع اقيم مقامه من حيث المعني وبينهما من حيث الصورة
فرق فلموافقة المعني تتادي السجدة بالركوع اذا نوي وللمخالفة الصورة لا تتادي اذا لم ينو
بخلاف صوم الشهر فان بينه وبين صيرها لاعتكاف موافقة من جميع الوجوه وكذا في الصلاة ولكن
هذا ليس بسديد لان المخالفة من حيث الصورة ان كان لها عبارة فلا يتادي الواجب به وان
نوي فان من نوي اقامة من وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم اذا كان بينهما تفاوت وان لم
يكن لها عبرة فلا حاجة الي النية كما في الصوم والصلاة وعذر الصوم ليس بمستقيم لان بين الصوم بين
مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ولهذا قال هذا القايل انه لو لم ينو
بالركوع ان يكون قايما مقام سجدة التلاوة ولم يقم يحتاج في السجدة الصلبية الي ان ينوي ايضا
لان بينهما مخالفة لاختلاف سببي وجوبهما فدل انه ليس بمستقيم وذكر القاضي الامام الاسبيجابي
في شرحه مختصر الطحاوي انه اذا اراد ان يركع يحتاج الي النية ولو لم توجد منه النية عند
الركوع لا يجزيه ● ولو نوي في الركوع اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجوز وقال بعضهم لا يجوز
ولو نوي بعد ما رفع راسه من الركوع لا يجوز بالاجماع هذا الذي ذكرنا في قيام الركوع مقام
السجود فيما اذا لم يبطل القراة بين اية السجدة وبين الركوع ● فاما اذا طال فقد فاتت السجدة
وصارت دينا فلا يقوم الركوع مقامها واكثر مشايخنا لم يقدروا في ذلك تقديرا فكان الظاهر
انهم فوضوا ذلك الي راي المجتهد كما فعلوا في كثير من المواضع وبعض مشايخنا قالوا اذا قرا اية
او ايتين لم يبطل القراة واذا قرا ثلاث ايات طالت وصارت السجدة بمحل القضا ثم انه ناقض فانه
قال لو لم ينو بالركوع ان يقوم مقام التلاوة ونهي بالسجدة الصلبية قام ولا شك ان مدة اداء
الركوع ورفع الراس من الركوع والانحطاط الي السجود ويكون مثل قراة ثلاث ايات وكذلك
اذا كانت تلك قراة معتبرة فالركوع ركن معتبر والاوجه ان يفوض ذلك الي راي المجتهد او
يعتبر ما بعد تطويلا علي ان جعل ثلاث ايات قاطعة للفور وادخالها في حد الطول خلاف الرواية
فان محمدا رحمه الله ذكر في كتاب الصلاة قلت ارايت الرجل يقرا السجدة وهو في الصلاة والسجدة
في اخر السورة الا ايات بقيت من السورة بعد اية السجدة قال هو بالخيار ان شا ركع بها وان
سجد بها قلت فان اراد ان يركع بها ختم السورة ثم ركع بها قال نعم قلت فان اراد ان يسجد بها عند
الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلوا ما بعدها من السورة وهو ايتان او ثلاث ثم ركع قال نعم ان شا
وان شا وصل اليها سورة اخري وهذا نص علي ان ثلاث ايات ليست بقاطعة للفور ولا بما حله

السجدة

السجدة في حيز القضا والله اعلم **فصل** واما بيان وقت ادايها فما وجب اداوها خارج الصلاة فوقتها
فور التلاوة لما مر ان وجوبها في الصلاة فوقتها جميع العمر لان وقتها علي التراخي لما مر واما ما وجب
اداوها في الصلاة علي الفور وهو ان لا تطول المدة بين التلاوة وبين السجدة فاما اذا طالت فقد
دخلت في حيز القضا وصار قضا اثما بالتفويت عن الوقت ثم الامر في مقدار الطول علي ما ذكرنا
من اختلاف المشايخ **فصل** واما تبيين السجود فمنها ان يكبر عند السجود وعند الرفع من السجود
وروي الحسن عن ابي حنيفة انه لا يكبر عند الانحطاط ويكبر عند الرفع والصحيح ظاهر الرواية
لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا قرات سجدة فكبر واسجد واذا رفعت
راسك فكبر ● ولو ترك التحريمة عندنا يجوز عندنا وقال الشافعي لا يجوز لان هذا ركن من اركان
الصلاة فلا يتادي بدون التحريمة كالقيام في صلاة الجنازة الا تري انه يشترط لها جميع شرايط
الصلاة من ستر العورة واستقبال القبلة ويفسدها الكلام عند محمد وحرمة ما وراها
ان تكون بدون التحريمة ولنا ان الامر تعلق بمطلق السجود فلو اوجبنا شيا اخر لزدنا علي النص
ولان السجود وجب تعظيما لله تعالي وخضوعا له وترك التحريمة ليس بمناف للتعظيم واما انكشاف
العورة واستدبار القبلة والتكلم بما هو كلام الناس فينافي التعظيم والخشوع وحرمة الكلام ممنوعة
بل لا يفيد بالسجود مع الكلام لانعدام ما هو المقصود ولان السجود فعل واحد والتحريمة تجعل
الافعال المختلفة عبادة واحدة وههنا الفعل واحد فلا حاجة الي التحريمة بخلاف الجنازة لان
هناك كل تكبيرة بمنزلة ركعة علي ما يعرف هناك ان شا الله تعالي ومنها ان يقول في هذه
السجدة من التسبيح ما يقول في سجدة الصلاة ما يقول فيقول سبحان ربي الاعلي ثلاثا وذلك
ادناه بعض المتاخرين استحبوا ان يقول فيها سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا لقوله
تعالي يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا الاية واستحبوا ايضا ان يقوم فيسجد
لان الخرور سقوط من القيام والقران ورد به وان لم يفعل لم يضره ● ومنها ان الرجل
اذا قرا اية السجدة ومعه قوم يسمعونها فالسنة ان يسجد وامعه لا يسبقونه بالوضع ولا
بالرفع لان التالي امام السامعين لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال للتالي كنت امامنا
لو سجدت لسجدنا معك وان فعلوا اجزاهم لا مشاركة بينه وبينهم في الحقيقة الا تري انه لو
فسدت سجدته بسبب لا يتعدي اليهم ولا يتشهد في هذه السجدة وكذا لا تسليم فيها لان
التسليم تحليل ولا تحريمة لها عندنا ولا يعقل التحليل وعلي قياس مذهب الشافعي يسلم للخروج
عن التحريمة ● ويكره للرجل ترك اية السجدة من سورة يقراها لانه قطع لنظم القران وتغيير
لتاليفه واتباع النظم والتاليف مامور به قال الله تعالي فاذا قراناه فاتبع قرانه اي تاليفه
فكان التغيير مكروها ولانه في صورة الفرار عن وجوب العبادة والاعراض عن تحصيلها بالفعل
وذلك مكروه وكذا في صورة هجر اية السجدة وليس شي من القران بمهجور ولو قرا اية السجدة
من بين السورة لم يضره ذلك لانها من القران وقراة ما هو من القران طاعة كقراة سورة من
بين السور والمستحب ان يقرا معها ايات ليكون ادل علي مراد الاية وليحصل بحق القراة
لا بحق ايجاب السجدة اذ القراة للسجود ليست بمستحبة فيقرا معها ايات ليكون قصده
الي التلاوة لا الي التزام السجود ● ولو قرا اية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضين
متاهبين للسجدة قراها وان كانوا غير متاهبين ينبغي ان يحفظ قراتها لانه لو جهر بها لصار
موجبا عليهم شيا ربما يتكاسلون في ادايه فيقعون في المعصية ● ويكره للامام ان يتلو
اية في صلوة يخافت فيها بالقراة وعند الشافعي لا يكره واحتج بما روي عن ابي سعيد الخدري
رضي الله عنه انه قال سجد بنا رسول الله صلي الله عليه وسلم في احدي صلوتي العشي اما

لعله بتشهد

الظهر واما العصر حتي ظننا انه قرا الم تنزيل السجدة ولو كان مكروها لما فعله النبي صلي الله عليه وسلم ولنا ان هذا لا ينفك عن امر مكروه لانه ان تلي ولم يسجد فقد ترك الواجب وان سجد فقد لبس علي القوم لانهم يظنون انه سهي عن الركوع واشتغل بالسجدة الصلبية فيسبحون ولا يتابعونه وذا مكروه وما لا ينفك عن مكروه كان مكروها وفعل النبي صلي الله عليه وسلم محمول علي بيان الجواز فلم يكن مكروها فان تلاها مع ذلك سجد لها لتقرر السبب في حقه وهو التلاوة ويسجد القوم معه لوجوب المتابعة عليهم الا تري انه سجد رسول الله صلي الله وسلم وسجد القوم معه ولو تلي علي المنبر يوم الجمعة سجدها وسجد معه من سمعها لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه تلي سجدة علي المنبر فنزل وسجد وسجد الناس معه وفيه دليل علي السامع يتبع التالي في السجدة والله اعلم

فصل واما بيان مواضع السجدة في القران فنقول في اربعة عشر مواضع من القران اربع في النصف الاول في اخر الاعراف وفي الرعد وفي النحل وفي بني اسرايل وعشر في النصف الاخر في مريم وفي الحج في الاولي وفي الفرقان وفي النمل وفي الم وفي ص وفي حم السجدة وفي النجم وفي اذا السما انشقت وفي اقرا وقد اختلف العلما في ثلاثة مواضع منها احدها ان في سورة الحج عندنا سجدة واحدة عندنا وعند الشافعي سجدتان احداهما في قوله تعالي اركعوا واسجدوا واحتج بما روي عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه انه قال سيل رسول الله صلي الله عليه وسلم افي الحج سجدتان قال نعم او قال فضلت الحج بسجدتين من لم يسجد هما لم يقراها وهكذا روي عن علي وبن عمر وابي الدردا رضي الله عنهم انهم قالوا فضلت الحج بسجدتين ولنا ما روي عن ابي انه عد السجدات التي سمعها من رسول الله صلي الله عليه وسلم وعد في الحج سجدة واحدة وقال عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم سجدة التلاوة في الحج هي الاولي والثانية سجدة الصلاة وهو تاويل الحديث وهذا لان السجدة متي قرنت بالركوع كانت عبادة عن سجدة الصلاة كما في قوله تعالي واركعي واسجدي • والثاني ان في سورة ص عندنا سجدة التلاوة وعند الشافعي سجدة الشكر وفايدة الاختلاف انه لو تلاها في الصلاة يسجدها عندنا وعنده لا يسجدها واحتج بما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قرا اية السجدة في ص وسجدها ثم قال سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا وروي عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه انه قرا رسول الله صلي الله علي المنبر سورة فنزل وسجد وسجد الناس معه فلما كان في الجمعة الثانية قراها فتشزن الناس للسجود فنزل وسجد وسجد الناس معه وقال لم ارد ان اسجدها فانها توبة نبي من الانبيا وانما سجدت لاني رايتكم تشزنتم للسجود ولنا حديث عثمان رضي الله عنه انه قرا سورة ص في الصلاة سورة ص وسجد وسجد الناس معه وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه احد ولو لم تكن واجبة لما جاز ادخالها في الصلاة وروي ان رجلا من الصحابة قال يا رسول رايت كاني اكتب سورة ص فلما انتهيت الي موضع السجدة سجد الدواة والقلم فقال صلي الله عليه وسلم نحن احق بها فامر حتي تليت في مجلسه صح حتي سجدها مع اصحابه واما تعلق به الشافعي فهو دليلنا فانا نقول نحن نسجد ذلك شكرا لما انعم الله تعالي علي داود بالغفران والوعد بالزلفي وحسن المآب ولهذا لا يسجد عندنا عقيب قوله واناب بل عقيب قوله سبحانه واباب وهذه نعمة عظيمة في حقنا فانه يطمعنا في اقالة عثراتنا وغفران خطايانا وزلاتنا فكان سجدة تلاوة لان سجدة التلاوة ما كان سبب وجوبها التلاوة وسبب وجوب هذه السجدة تلاوة هذه الاية التي فيها الاخبار عن هذه النعم علي داود عليه السلام ٥ واطماعنا في نيل مثله وكذا سجدة النبي صلي الله عليه وسلم في الجمعة الاولي وترك الخطبة لاجلها يدل علي انها سجدة تلاوة وتركه في الجمعة الثانية لا يدل علي انه ليس بسجدة تلاوة بل كان يريد

الامام م

عليه وسلم صح

التاخير

التاخير وهي عندنا لا تجب علي الفور فكان يريد ان لا يسجدها علي الفور والله اعلم والثالث ان في المفصل عندنا ثلاث سجدات وعند مالك لا سجدة في المفصل واحتج بما روي عن بن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلي الله عليه وسلم لم يسجد في المفصل بعد ما هاجر الي المدينة ولنا ما روي عن عبد الله ابن عمرو بن العاص انه قال اقراني رسول الله صلي الله عليه وسلم خمس عشر سجدة ثلاث منها في المفصل وعن علي رضي الله عنه انه قال عزايم السجود في القران اربعة الم تنزيل السجدة وحم السجدة والنجم واقرا باسم ربك وعن بن مسعود رضي الله عنه قال رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم قرا سورة النجم بمكة فسجد وسجد الناس معه المسلمون والمشركون الا شيخا وضع كفا من تراب علي جبهته وقال هكذا يكفيني فلقيته قتل كافرا وعن ابي هريرة ان النبي صلي الله عليه وسلم قرا اذا السما انشقت فسجد وسجد معه اصحابه ولانه امر بالسجود في سورة النجم واقرا باسم ربك والامر للوجوب وحديث ابن عباس رضي الله عنهما محمول علي انه كان لا يسجدها عقيب التلاوة كما كان لا يسجد قبل نحمله علي هذا بدليل ما روينا ثم في سورة حم السجدة عندنا عند قوله وهم لا يساموا وهو مذهب بن عباس ووايل بن حجر رضي الله عنهم وعند الشافعي عند قوله تعالي ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي رضي الله عنه احتج بما روي عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم هكذا ولان الامر بالسجود هاهنا فكان السجود عنده ولنا ان السجود مرة بالامر ومرة بذكر استكبار الكفار فيجب علينا مخالفتهم ومرة عند خشوع المطيعين فيجب علينا متابعتهم وهذه المعاني تتم عند قوله تعالي وهم لا يسامون فكان السجود عنده اولي ولان فيما ذهب اليه اصحابنا اخذا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة رضي الله عنهم فان لو وجبت عند قوله تعالي تعبدون فالتاخير الي قوله تعالي لا يسامون لا يضر ولا يخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله تعالي لا يسجدون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها فيوجب نقصانا في الصلاة ولم يوجد الثانية فيحصل المصلي تاركا ما هو واجب في الصلاة فيصير النقص متمكنا في الصلاة من وجهين ولا نقص فيما قلنا البتة وهذا هو امارة التبحر في الفقه والله اعلم

فصل واما الذي عند الخروج عن الصلاة فلفظ السلام عندنا وقال مالك والشافعي فرض • والكلام في التسليم يقع في مواضع • في بيان صفته انه فرض ام لا • وفي بيان قدره • وفي بيان كيفيته • وفي بيان سنته • وفي بيان حكمه • اما صفته فاصابة لفظة السلام ليست بفرض عندنا ولكنها واجبة ومن المشايخ من اطلق اسم السنة وانها لا تنافي الوجوب لما عرف وعند مالك والشافعي فرض حتي لو تركها عامدا كان مسيا ولو تركها يلزمه سجود السهو عندنا وعندهما لو تركها تفسد صلاته واحتجا بقوله صلي الله عليه وسلم وتحليلها التسليم خص التسليم بكونه محللا فدل ان التحليل بالتسليم علي التعيين فلا يتحلل بدونه ولان الصلاة عبادة لها تحريم وتحليل فيكون التحليل فيها ركنا قياسا علي الطواف في الحج ولنا ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لابن مسعود رضي الله عنه حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد قضيت ما عليك ان شيت تقوم فقم وان شيت ان تقعد فاقعد والاستدلال به من وجهين احدهما انه جعله قاضيا ما عليه عند هذا القول او الفعل واما للعموم فيما لا يعلم فيقتضي ان يكون قاضيا جميع ما عليه ولو كان التسليم فرضا لم يكن قاضيا جميع ما عليه بدونه لان التسليم بقي عليه والثاني انه خيره بين القيام والقعود من غير شرط لفظ التسليم ولو كان فرضا ما خيره ولان ركن الصلاة ما يتادي به الصلاة والسلام خروج عن الصلاة وترك لها لانه كلام وخطاب لغيره فكان منافيا للصلاة فكيف يكون ركنا واما الحديث فليس فيه نفي التحليل بغير التسليم الا انه خص التسليم لكونه واجبا والاعتبار بالطواف غير سديد لان الطواف ليس بمحلل انما المحلل هو الحلق الا انه يوقف بالاحلال علي الطواف فاذا طاف حل بالحلق لا بالطواف والحلق ليس بركن فتنزل السلام في باب الصلاة منزلة الحلق

في باب الحج ويبني على هذا ان السلام ليس من الصلاة عندنا وعند الشافعي التسليمة الاولى من
والصحيح قولنا لما بينا • واما الكلام في قدره فهو ان يسلم تسليمتين احداهما عن يمينه والاخرى عن
يساره عند عامة العلما وقال بعضهم يسلم تسليمة واحدة تلقا وجهه وهو قول مالك وقيل هو قول
الشافعي وقال بعضهم تسليمة واحدة عن يمينه وقال مالك في قول يسلم المقتدي تسليمتين ثم يسلم
تسليمة ثالثة ينوي بها رد السلام على الامام واحتجوا بما روي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة تلقا وجهه وروي عن سهل بن سعد رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يسلم تسليمة عن يمينه ولان التسليم شرع للتحليل وانه يقع بالواحدة فلا معنى للثانية
ولنا ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه
وسلم وخلف ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يسلمون تسليمتين عن ايمانهم وعن شمايلهم وعن علي
رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم تسليمتين اولهما ارفعهما ولان احدى التسليمتين
للخروج عن الصلوة والثانية للتسوية بين القوم في التحية واما الاحاديث فالاخذ بما روينا اولى
لان عليا وبن مسعود رضي الله عنهما كانا من كبار الصحابة وكانا يقومان بقربه صلى الله عليه وسلم كما قال
ليلني منكم اولوا الارحام والنهى فكانا اعرف بحال النبي صلى الله عليه وسلم وعايشة رضي الله عنها كانت
تقوم في حيز صفوف النسا وهو اخر الصفوف وسهل بن سعد كان من الصغار فكان في اخريات الصفوف
فكان يسمعان التسليمة الاولى لرفعه صلى الله عليه وسلم بها صوته ولا يسمعان الثانية لخفضه بها صوته
وقولهم التحليل يحصل بالاولى فكذلك ولكن الثانية ليست للتحليل بل للتسوية بين القوم في التسليم
عليهم والتحية وبه تبين انه لا حاجة الى التسليمة الثالثة لانها لا يحصل بها التحليل ولا التسوية بين القوم
في التحية ورد السلام على الامام يحصل بالتسليمتين واليه اشار ابو حنيفة حين ساله ابو يوسف هل يرد
على الامام السلام من خلفه فيقول وعليك فقال لا وتسليمهم رد عليه ولان التسليمة الثالثة لو كانت
ثابتة لعلمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولفعلها الايمة فعلا كما فعلوا التسليمتين • واما كيفية
التسليم فهو ان يقول السلام عليكم ورحمة الله وهذا قول عامة العلما وقال مالك يقول السلام عليكم
ولا يزيد عليه والصحيح قول العامة لما روي عن بن مسعود وعمار وعقبة وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان يقول هكذا • واما سنن التسليم فنذكرها في بيان سنن الصلاة الصلوات • واما حكمه
فهو الخروج من الصلاة ثم الخروج يتعلق باحدى التسليمتين عند عامة العلما وقد روي عن محمد انه
قال التسليمة الاولى للخروج والتحية والثانية للتحية خاصة وقال بعضهم لا يخرج ما لم يوجد التسليمتين
جميعا وهو خلاف اجماع السلف ولان التسليم تكليم القوم ولانه خطاب لهم فكان منافيا للصلاة الا ترى
انه لو وجد في وسط الصلاة يخرجه عن الصلاة والله اعلم **فصل** واما الذي هو في حرمة الصلاة بعد
الخروج منها فالتكبير في ايام التشريق • والكلام فيه يقع في مواضع في تفسيره • وفي وجوبه
وفي وقته • وفي محل ادايه • وفيمن يجب عليه • وفي انه هل يقضي بعد الفوت في الصلوات التي دخلت
في حد القضا • اما الاول فقد اختلفت الروايات عن الصحابة رضي الله عنهم في تفسير التكبير روي الله
اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله والله اكبر ولله الحمد وهو قول علي وبن مسعود رضي الله عنهما وكان بن عمر
رضي الله عنهما يقول الله اكبر الله اكبر واجل الله اكبر ولله الحمد وبه اخذ الشافعي وكان بن عباس رضي الله عنهما
يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله الحي القيوم يحيي ويميت وهو على كل شي قدير وانما اخذنا بقول علي وبن
مسعود رضي الله عنهما لانه المشهور والمتوارث من الايمة ولانه اجمع لاشتماله على التكبير والتهليل
والتحميد فكان اولى **فصل** واما بيان وجوبه فالصحيح انه وجب وقد سماه الكرخي سنة ثم فسره بالواجب
فقال تكبير التشريق سنة ماضية نقلها اهل العلم واجمعوا على العمل بها واطلاق اسم السنة على الواجب
جايزة لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية او السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفته ودليل الوجوب

[Margin:] صوابه من الصبيان

[Margin:] الله اكبر صح

قوله تعالى

قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات وقوله تعالى واذن في الناس بالحج الى قوله ويذكروا اسم الله
في ايام معلومات قيل الايام المعدودات ايام التشريق والمعلومات ايام العشر وقيل كلاهما ايام
التشريق لانه امر في الايام المعدودات بالذكر مطلقا وذلك في الايام المعلومات الذكر على ما رزقهم
من بهيمة الانعام وهي الذبايح وايام النحر يوم النحر ويومان بعده ومطلق الامر للوجوب وروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من ايام احب الى الله تعالى العمل فيهن من هذه الايام
فاكثروا فيها من التكبير والتهليل والتسبيح **فصل** واما وقت التكبير فقد اختلفت الصحابة رضي الله
عنهم في ابتدا وقت التكبير وانتهايه اتفق شيوخ الصحابة نحو عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعايشة
رضي الله عنهم على البداية من صلاة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ علماونا في ظاهر الرواية واختلفوا في
الختم قال بن مسعود رضي الله عنه يختم عند العصر من يوم النحر يكبر ثم يقطع وذلك ثمان صلوات
وبه اخذ ابو حنيفة وقال علي رضي الله عنه يختم عند العصر في اخر ايام التشريق فيكبر لثلاث وعشرين
صلوة وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وفي رواية عن عمر رضي الله عنه
يختم عند الظهر من اخر ايام التشريق واما الشباب من الصحابة منهم بن عباس وبن عمر رضي الله عنهم
فقد اتفقوا على البداية بالظهر من يوم النحر وروى ابو يوسف انه اخذ به غير انهما اختلفا في الختم
فقال بن عباس يختم عند الظهر من اخر ايام التشريق وقال بن عمر يختم بالفجر من اخر ايام التشريق
وبه اخذ الشافعي اما الكلام في البداية فوجه رواية ابي يوسف قول الله تعالى فاذا قضيتم مناسككم
فاذكروا الله امر بالذكر عقيب قضا المناسك وقضا المناسك انما يقع وقت الضحوة من يوم النحر
فاقتضى وجوب التكبير في الصلوة التي تليه وهي الظهر وجه ظاهر الرواية قوله تعالى واذكروا الله
في ايام معلومات وهي ايام العشر فكان ينبغي ان يكون التكبير في جميعها واجبا الا ما قبل يوم عرفة
خص باجماع الصحابة ولا اجماع في يوم عرفة والاضحى فوجب التكبير فيهما عملا بعموم النص ولان
التكبير لعموم النص لتعظيم الوقت الذي شرع فيه المناسك واوله يوم عرفة اذ فيه يقام معظم
اركان الحج وهو الوقوف ولهذا قال مكحول يبدا بالتكبير من صلوة الظهر يوم عرفة لان وقت الوقوف
بعد الزوال ولا حجة له في الاية لانها ساكتة عن الذكر قبل قضا المناسك فلا يصح التعلق بها واما الكلام
في الختم فالشافعي مر على اصله من الاخذ بقول الاحداث من الصحابة رضي الله عنهم لو قوفهم على ما
استقر من الشرايع دون ما نسخ خصوصا في موضع الاحتياط لكون رفع الصوت بالتكبير بدعة الا
في موضع ثبت بالشرع وابو يوسف ومحمد احتجا بقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات وهي
ايام التشريق فكان التكبير فيها واجبا ولان التكبير لا مر تعظيم المناسك انما ينتهي بالرمي فيمتد التكبير
الى اخر وقت الرمي ولان الاخذ بالاكثر من باب الاحتياط لان الصحابة اختلفوا في هذا ولان ياتي بما
ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه بخلاف تكبيرات العيد حيث لم ياخذ هناك بالاخذ بالاكثر
لان الاخذ بالاحتياط عند تعارض الادلة وهناك نرجح قول بن مسعود لما نذكر في موضع والاخذ
بالراجح اولى وهنا لا رجحان وهنا استوت مذاهب الصحابة رضي الله عنهم في الثبوت وفي الرواية عن
النبي صلى الله عليه وسلم فيجب الاخذ بالاحتياط ولابي حنيفة رحمه الله ان رفع الصوت بالتكبير بدعة
في الاصل ولانه ذكر والسنة في الاذكار المخافتة لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقول
النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعا الخفي وكذا هو اقرب الى التضرع والادب وابعد عن الريا فلا
يترك هذا الاصل الا عند قيام الدليل المخصوص جا المخصص للتكبير من يوم عرفة الى صلاة العصر
من يوم النحر وهو قوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات وهي عشر ذي الحجة والعمل بالكتاب
واجب الا فيما خص بالاجماع وانعقد الاجماع فيما قبل يوم عرفة انه ليس بمراد ولا اجماع في يوم
عرفة ويوم النحر فوجب العمل بظاهر الكتاب عند وقوع الشك في الخصوص فاما في ورا العصر

[Margin:] وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات ايام التشريق صح

[Margin:] عن عمر صح

من يوم النحر فلا يخصص لاختلاف الصحابة وتردد التكبير بين السنة والبدعة فوقع الشك في دليل الخصوص فلا يترك العمل بعموم قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وبه تبين ان الاحتياط في الترك لا في الاثبات لان ترك السنة اولى من اتيان البدعة واما قولهم انما امر المناسك انما ينتهي بالرمي فنقول ركن الحج الوقوف بعرفة وطواف الزيارة وانما يحصلان في هذين الوقتين فاما الرمي فمن توابع الحج فيعتبر في التكبير وقت الركن لا وقت التوابع واما الاية فقد اختلف اهل التاويل فيها قال بعضهم المراد من الاية الذكر على الاضاحي وقال بعضهم المراد منها الذكر عند رمي الجمار دليله قوله تعالى في اخر الاية فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه والتعجيل والتاخر انما يقعان في رمي الجمار لا في التكبير **فصل** واما محل ادايه فدبر الصلاة واثرها وفورها من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو قهقه او احدث او تكلم عامدا او ساهيا او خرج من المسجد او جاوز الصفوف في الصحرا لا يكبر لان التكبير من خصايص الصلاة حيث لا يوتى به الا عقيب الصلاة فيراعي لاتيانه حرمة الصلاة وهذه العوارض تقطع حرمة الصلاة وهذه العوارض تقطع التكبير ۝ ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج عن المسجد او جاوز الصفوف او سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية لبقا التحريمة الا ترى انه يبني والاصل ان كل ما يقطع البنا يقطع التكبير وما لا فلا واذا سبقه الحدث فان شا تكلم فذهب فتوضا ورجع ورجع فكبر وان شا كبر من غير تطهير لانه لا يودي في تحريمة الصلاة فلا يشترط له الطهارة وقال الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله والاصح عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لما لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعا لفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال بعد ذلك جزما ۝ ولو نسي الامام التكبير فللقوم ان يكبروا وقد ابتلي به ابو يوسف ذكر في الجامع الصغير قال يعقوب صليت بهم المغرب فقمت وسهوت ان اكبر فكبر ابو حنيفة رحمه وفرق بين هذا وبين سجدتي السهو اذا سلم الامام وعليه سهو ولم يسجد لسهوه ليس للقوم ان يسجدوا حتى لو قام او خرج من المسجد او تكلم سقط عنه وعنهم والفرق ان سجود السهو جزء من اجزا الصلاة لانه قايم مقام الجزء الفايت من الصلاة والجابر يكون بمحل النقص ولهذا يودي في تحريمة الصلاة بالاجماع اما لانه لم يخرج او لانه عاد وشي من الصلاة لا يودي بعد انقطاع التحريمة ولا تحريمة بعد قيام الامام فلا ياتي به المقتدي فاما التكبير فليس من اجزا الصلاة ليشترط له المتابعة التحريمة ويوجب المتابعة لانه يوتى به بعد التحلل فلا تجب فيه غير متابعة الامام غير انه ان اتى به الامام يتبعه في ذلك لانه يوتى به عقيب الصلاة متصلا بها فيندب الى اتباع من كان متبوعا في الصلاة فاذا لم يات به الامام اتى به القوم لانعدام المتابعة بانقطاع التحريمة كالسامع مع التالي ان يسجد معه السامع وان لم يسجد التالي كذا ياتي بها السامع كذا ههنا ولهذا لا يتبع المقتدي راي امامه حتى ان الامام لو كان نوى راي بن مسعود والمقتدي نوى راي علي رضي الله عنهما فصلى صلاة بعد يوم النحر فلم يكبر الامام اتبعا الراي نفسه لانه ليس بتابع له لانقطاع التحريمة التي صار تابعا له فكذا هذا وعلى هذا اذا كان محرما وقد سهى في صلاته سجد ثم كبر ثم لبى لان سجود السهو يوتى به في تحريمة الصلاة لما ذكرنا ولهذا يسلم بعده ۝ ولو اقتدى به انسان في سجود السهو صح اقتداوه فاما التكبير والتلبية فكل واحد منهما يوتى به بعد الفراغ من الصلاة ولهذا لا يسلم بعده ولا يصح اقتدا المقتدي به في حال التكبير والتلبية فيقدم السجدة ثم ياتي بالتكبير ثم بالتلبية لان التكبير وان كان يوتى به خارج الصلاة فهو من خصايص الصلاة لا يوتى به الا عقيب الصلاة والتلبية ليست من خصايص الصلاة بل ياتي بها عند اختلاف الاحوال كلما هبط واديا او علا شرفا او لقي ركبا وما كان من خصايص الشي يجعل كانه منه فيجعل التكبير كانه من الصلاة وما لم يفرغ من الصلاة لم يوجد

اختلاف الحال فكذا ما لم يفرغ من التكبير يجعل كانه لم يتبدل الحال فلا ياتي بالتلبية ولو نسي وبدا بالتكبير قبل السجدة لا يوجب ذلك قطع صلاته وعليه سجدتا السهو لان التكبير ليس من كلام الناس ولو لبى اولا فقد انقطعت صلوته وسقطت عنه سجدتا السهو والتكبير لان التلبية تشبه كلام الناس لانها في الوضع جواب كلام الناس وغيرها من كلام الناس يقطع الصلاة فكذا هي وتسقط سجدة السهو لانها لم تشرع الا في التحريمة ولا تحريمة ويسقط التكبير ايضا لانه غير مشروع الا متصلا بالصلاة وقد زال الاتصال وعلى هذا المسبوق لا يكبر مع الامام لما بينا ان التكبير مشروع بعد الفراغ من الصلاة والمسبوق بعد في خلال الصلاة فلا ياتي به والله اعلم **فصل** واما بيان من يجب عليه فقد قال ابو حنيفة رحمه الله انه لا يجب الا على الرجال العاقلين المقيمين الاحرار من اهل الامصار المصلين المكتوبة بجماعة مستحبة فلا يجب على النسوان والصبيان والمجانين والمسافرين واهل القرى ومن يصلي التطوع والفرض وحده وقال ابو يوسف ومحمد يجب على كل من يودي مكتوبة في هذه الايام على اي وصف كان وفي اي مكان كان وهو قول ابراهيم النخعي وقال في احد قوليه يجب على كل مصل فرضا كانت الصلاة او نفلا لان النوافل اتباع الفرايض فلما شرع في حق الفرايض يكون مشروعا في حقها بطريق التبعية ولنا ما روي عن علي وبن مسعود رضي الله عنهما انهما كانا لا يكبران عقيب التطوعات ولم يروعن غيرهما خلاف ذلك فحل محل الاجماع ولان التكبير بدعة الا في موضع ثبت بالنص وما ورد النص الا عقيب المكتوبات ولان الجماعة شرط عند ابي حنيفة رحمه الله لما نذكر والنوافل لا تودى بجماعة ۝ وكذا لا يكبر عقيب الوتر عندنا اما عند ابي يوسف ومحمد فلانه نفل واما عند ابي حنيفة فلانه لا يودى بجماعة في هذه الايام ولانه وان كان واجبا فليس بمكتوبة والجهر بالتكبير بدعة الا في مورد النص والاجماع ولا نص ولا اجماع الا في المكتوبات وكذا لا يكبر عقيب صلاة العيد لما قلنا ويكبر عقيب الجمعة لانها فريضة كالظهر ۝ واما الكلام مع اصحابنا رحمهم الله فهما احتجا بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات وقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات من غير تقييد بمكان او جنس او حال ولانه من توابع الصلاة بدليل ان ما يوجب قطع الصلاة من الكلام ونحوه يوجب قطع التكبير فكل من صلى المكتوبة ينبغي ان يكبر ولابي حنيفة رحمه الله لا جمعة قول النبي صلى الله عليه وسلم لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع والمراد من التشريق هو رفع الصوت بالتكبير هكذا قال النضر بن شميل وكان من ارباب اللغة فيجب تصديقه ولان التشريق في اللغة هو الاظهار والشروق هو الظهور يقال شرقت الشمس اذا طلعت وظهرت سمي موضع طلوعها وظهورها مشرقا لهذا والتكبير نفسه اظهار لكبريا الله تعالى واظهارها هو من شعاير الاسلام فكان تشريقا ولا يجوز حمله على صلاة العيد لان ذلك مستفاد بقوله ولا فطر ولا اضحى في حديث علي رضي الله عنه ولا القا لحوم الاضاحي بالمشرقة لان ذلك لا يختص بمكان دون مكان فتعين التكبير مرادا بالتشريق ولان رفع الصوت بالتكبير من شعار الاسلام واعلام الدين وما هذا سبيله لا يشرع الا في موضع يشتهر فيه ويشيع وليس ذلك الا في المصر الجامع ولهذا اختص به الجمع والاعياد وهذا المعنى يقتضي ان لا ياتي به المنفرد والنسوان ولان معنى الاشتهار يختص بالجماعات دون الافراد ولهذا لا يصلي المنفرد صلاة الجماعة والعيد وامر النسوان مبني على الستر دون الاشتهار واما الاية الثانية فقد ذكرنا اختلاف اهل التاويل فيها واما الاولى فنحملها على خصوص المكان والجنس عملا بالدليلين بقدر الامكان وما ذكروا من المعنى التبعية مسلم عند وجود شرط المصر والجماعة وغيرهما من الشرايط واما عند عدمها فلا نسلم التبعية ولو اقتدى المسافر بالمقيم وجب عليه التكبير لانه صار تبعا لامامه الا ترى انه تغير فرضه اربعا فيكبر بحكم التبعية وكذا النسا اذا اقتدين برجل وجب عليهن على سبيل المتابعة فان صلين بجماعة

وحد من فلا تكبير عليهن لما قلنا واما المسافرون اذا صلوا في المصر جماعة ففيه روايتان روي الحسن
عن ابي حنيفة ان عليهم التكبير والاصح ان لا تكبير عليهم لان السفر مغير للفرض مسقط ثم في تغير الفرض
لا فرق بين ان يصلوا في المصر او خارج المصر فكذا في سقوط التكبير ولان المصر الجامع شرط والمسافر
ليس من اهل المصر فالتحق المصر في حقه بالعدم **فصل** واما بيان حكم التكبير فيما دخل من الصلوات
في حد القضا فنقول لا يخلو اما ان فاتته الصلوة في غير ايام التشريق فقضاها في ايام التشريق او فاتته
في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام او فاتته في هذه الايام فقضاها في العام القابل من هذه الايام
او فاتته في هذه الايام فقضاها في هذه الايام من هذه السنة فان فاتته في غير ايام التشريق فقضاها
في ايام التشريق لا يكبر عقيبها لان القضا على حسب الادا وقد فاتته بلا تكبير كذلك وان فاتته في هذه
الايام فقضاها في هذه الايام لا يكبر عقيبها ايضا وان كان القضا على حسب الادا وقد فاتته مع التكبير
لان رفع الصوت بالتكبير بدعة في الاصل الا حيث ورد الشرع والشرع ما ورد به في وقت القضا
فبقي بدعة وان فاتته في هذه الايام فقضاها في العام القابل من هذه الايام لا يكبر ايضا وروي عن ابي يوسف
انه يكبر والصحيح ظاهر الرواية لما بينا ان رفع الصوت بالتكبير بدعة الا في مورد الشرع والشرع ورد
بجعل هذا الوقت وقتا لرفع الصوت بالتكبير عقيب صلوة هي من صلوة هذه الايام ولم يرد الشرع
بجعله وقتا لذلك فبقي بدعة كالضحية فاتت عن وقتها انه لا يمكن التقرب باراقة دمها في العام القابل
وان عاد الوقت وكذا رمي الجمار لما ذكرنا فكذلك هذا وان فاتته في هذه الايام وقضاها في هذه الايام من
هذه السنة يكبر لان التكبير سنة الصلوة الفايتة وقد قدر على القضا لكون الوقت وقتا لتكبيرات
الصلوات المشروعة فيها **فصل** واما سننها فكثيرة بعضها صلوة بنفسه وبعضها من الحول او احق
الصلوة اما الذي هو صلاة بنفسه فالسنن المعهودة التي يودي بعضها قبل المكتوبة وبعضها بعد
المكتوبة ولها فصل منفرد نذكرها بعلايقها فيه ان شا الله تعالى • واما الذي هو من لواحق الصلاة
فثلاثة انواع نوع يوتي به عند الشروع في الصلاة ونوع يوتي به بعد الشروع في الصلاة ونوع يوتي
به بعد الشروع في الصلاة عند الخروج من الصلاة • اما الذي يوتي به عند الشروع في الصلاة فسنن
الافتتاح وهي انواع منها ان تكون النية مقارنة للتكبير لان اشتراط النية لاخلاص العمل لله تعالى
وقران النية اقرب الى تحقيق معنى الاخلاص فكان افضل وهذا عندنا وعند الشافعي فرض
والمسلة قدمت • ومنها ان يتكلم بلسانه ما نواه بقلبه ولم يذكره في كتاب الصلاة نصا ولكنه
اشار اليه في كتاب الحج فقال واذا اردت ان تحرم بالحج ان شا الله فقل اللهم اني اريد الحج فيسره لي
وتقبله مني في باب الصلاة ينبغي اللهم اني اريد صلاة كذا فيسرها وتقبلها مني لان هذا سوال
التوفيق من الله تعالى للادا والقبول فيكون مسنونا • ومنها جزم التكبير لما روي عن ابراهيم
موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الاذان جزم والاقامة جزم
والتكبير جزم ولان ادخال المد في ابتدا اسم الله تعالى يكون للاستفهام والاستفهام يكون للشك
والشك في كبريا الله تعالى كفر واما قوله الله اكبر لا مد فيه لانه على وزن افعل وافعل لا يحتمل المد
المبالغة • ومنها رفع اليدين عند تكبيرة الافتتاح • والكلام فيه في مواضع • في اصل الرفع
وفي وقته • وفي كيفيته • وفي محله • اما اصل الرفع فلما روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم
موقوفا عليهما ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا ترفع الايدي الا في سبعة
مواطن وذكر من جملتها تكبيرة الافتتاح وعن ابي حميد الساعدي رضي الله عنه انه قال كان
في عشرة رهط من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الا احدثكم عن صلاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقالوا هات فقال رايته اذا كبر عند فاتحة الصلاة رفع يديه وعلى هذا
اجماع السلف • واما وقته فوقت التكبير مقارنا له لانه سنة التكبير شرع لاعلام الاصم الشروع

في الصلاة ولا يحصل هذا المقصود الا بالقران • واما كيفيته فلم يذكر في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي
انه يرفع يديه ناشرا اصابعه مستقبلا بهما القبلة فمنهم من قال اراد بالنشر تفريق الاصابع وليس
كذلك بل اراد ان يرفعهما مفترجتين لا مضمومتين حتى تكون الاصابع نحو القبلة وعن الفقيه ابي
جعفر الهندواني رحمه الله انه لا يفرج كل التفريج ولا يضم كل الضم بل يتركهما على ما عليه الاصابع في العادة
بين الضم والتفريج • واما محله فقد ذكر في ظاهر الرواية انه يرفع يديه حذا اذنيه وفسر الحسن
ابن زياد في المجرد فقال ابو حنيفة يرفع حتى يحاذي بابهاميه شحمة اذنيه وكذلك في كل موقع
عند الايدي عند التكبير وقال الشافعي يرفع يديه حذو منكبيه وقال مالك حذا راسه
احتج الشافعي بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا افتتح الصلاة كبر ورفع يديه حذو
منكبيه ولنا ما روي ابو يوسف في الامالي باسناده عن البرا ابن عازب رضي الله عنه انه قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة كبر ورفع يديه حذا اذنيه ولان هذا الرفع
شرع لاعلام الاصم الشروع في الصلاة ولهذا لم يرفع في تكبيرة هي علم للانتقال عندنا لان الاصم
يرى الانتقال فلا حاجة الى رفع اليدين وهذا المقصود انما يحصل اذا رفع يديه حذا اذنيه
واما الحديث فالتوفيق عند تعارض الاخبار واجب فما روي محمول على حالة العذر حين كانت
عليهم الاكسية والبرانس في زمان الشتا فكان يتعذر عليهم الرفع الى الاذنين يدل عليه ما
روي وايل بن حجر انه قال قدمت المدينة فوجدتهم يرفعون ايديهم الى الاذان ثم قدمت عليهم من
القابل وعليهم الاكسية والبرانس من شدة البرد فوجدتهم يرفعون ايديهم الى المناكب او نقول
بما روينا روس الاصابع وبما روي الاكف والارساغ عملا بالدلايل بقدر الامكان وهذا حكم
الرجل • واما المراة فلم يذكر حكمها في ظاهر الرواية وروي الحسن عن ابي حنيفة انها ترفع يديها
حذا اذنيها كالرجل سوا لان كفيها ليسا بعورة وروي محمد بن مقاتل الرازي عن اصحابنا انها ترفع
يديها حذو منكبيها لان ذلك استر لها وبناء امرهن على الستر الا ترى ان الرجل يعتدل في سجوده
ويبسط ظهره في ركوعه والمراة تفعل كاستر ما يكون لها ومنها ان الامام يجهر بالتكبير ويخفي به
المنفرد والمقتدي لان الاصل في الاذكار هو الاخفا وانما الجهر في حق الامام لحاجته الى الاعلام
فان الاعمى لا يعلم بالشروع الا بسماع التكبير من الامام ولا حاجة اليه في حق المنفرد والمقتدي • ومنها
ان يكبر المقتدي مقارنا لتكبير الامام فهو افضل باتفاق الروايات عن ابي حنيفة رحمه الله وفي
التسليم عنه روايتان في رواية يسلم مقارنا لتسليم الامام وفي رواية يسلم بعد تسليم الامام
بخلاف التكبير وقال ابو يوسف السنة ان يكبر بعد فراغ الامام من التكبير وان كبر مقارنا
لتكبيره فعن ابي يوسف فيه روايتان في رواية يجوز وفي رواية لا يجوز وعند محمد يجوز ويكون
مسيا وجه قولهما ان المقتدي تبع للامام ومعنى التبعية لا يتحقق في القران ولابي حنيفة ان الاقتدا
مشاركة وحقيقة المشاركة في المقارنة اذ بها يتحقق الشركة في جميع اجزا العبادة وبهذا فارق
التسليم على احدى الروايتين لانه اذا اسلم بعده فقد وجدت المشاركة في جميع الصلاة لانها تخرج
عنها بسلام الامام • ومنها ان المؤذن اذا قال قد قامت الصلاة كبر الامام في قول ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف والشافعي لا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة والجملة فيه ان المؤذن
اذا قال حي على الفلاح فان كان الامام معهم في المسجد يستحب للقوم ان يقوموا في الصف وعند
زفر والحسن بن زياد يقومون عند قوله قد قامت الصلاة في المرة الاولى ويكبرون عند
الثانية لان المنبي على القيام قوله قد قامت الصلاة لا قوله حي على الفلاح ولنا ان قوله حي على
الفلاح دعى الى ما به فلاحهم وامر بالمسارعة اليه فلا بد من الاجابة الى ذلك ولن تحصل الاجابة
الا بالفعل وهو القيام اليها وكان ينبغي ان يقوموا عند قوله حي على الصلاة لما ذكرنا غير انا نمنعهم

عن القيام كيلا يلغوا قوله حي على الفلاح لان من وجد منه المبادرة الى شي فدعاوه اليه بعد تحصيله
اياه لغو من الكلام واما قوله ان المنبي عن القيام قوله قد قامت الصلاة فنقول قوله قد
قامت الصلاة ينبي عن قيام الصلاة لا عن القيام اليها وقيام وجودها وذلك بالتحريمة ليتصل بها
جزو من اجزايها تصديقا على ما نذكر ثم اذا قاموا الى الصلاة فاذا قال المودن قد قامت الصلوة
كبروا على الاختلاف الذي ذكرنا وجه قول ابي يوسف والشافعي ان في اجابة المودن فضيلة وفي
ادراك تكبيرة الافتتاح فضيلة فلا بد من الفراغ احرازا للفضيلتين ولان فيما قلنا يكون جميع
صلاتهم بالاقامة وفيما قالوا بخلافه ولابي حنيفة ومحمد ما روي عن سويد بن غفلة ان عمر رضي الله
عنه كان اذا انتهى المودن الى قوله قد قامت الصلاة كبر وروي عن بلال رضي الله عنه انه قال
يا رسول الله ان كنت تسبقني بالتكبير فلا تسبقني بالتامين ه ولو كبر بعد الفراغ من الاقامة
لما سبقه بالتكبير فضلا عن التامين فلم يكن للسوال معنى ولان المودن موتمن الشرع فيجب
تصديقه وذلك فيما قلناه لما ذكرنا ان قيام الصلاة وجودها فلا بد من تحصيل التحريمة المقترنة
بركن من اركان الصلاة ليوجد جزء من اجزايها فيصير المخبر عن قيامها صادقا في مقالته لان
المخبر عن المتركب عن اجزا لا بقا لها لن يكون الا عن وجود جزء منها وان كان الجزء وحده مما لا ينطلق عليه
اسم المتركب كمن يقول فلان يصلي في الحال يكون صادقا وان كان لا يوجد في حالة الاخبار الا جزء
منها لاستحالة اجتماع اجزايها في الوجود في حالة واحدة وبه تبين ان ما ذكروا من المعنيين لا
يعتبر بمقابلة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعل عمر رضي الله عنه ثم نقول في تصديق
المودن فضيلة كما ان اجابته فضيلة بل فضيلة التصديق فوق فضيلة الاجابة مع ان فيما
قالوا فوات فضيلة اصلا اذ لا جواب لقوله قد قامت الصلاة من حيث القول وليس فيما قلنا
تفويت فضيلة الاجابة اصلا بل حصلت الاجابة بالفعل وهو اقامة الصلاة فكان ما قلناه سببا
لاستدراك الفضيلتين فكان احق وبه تبين ان لا باس باداء بعض الصلاة بعد اكثر الاقامة
واذا اكثرها بعد جميع الاقامة اذا كان سببا لاستدراك الفضيلة وبعض مشايخنا اختاروا
في الفعل مذهب ابي يوسف لتعذر احضار النية عليهم في حال رفع المودن صوته بالاقامة
هذا اذا كان الامام في المسجد • واذا كان خارج المسجد لا يقومون ما لم يحضر لقول النبي صلى الله
عليه وسلم لا تقوموا في الصف ما لم تروني خرجت وروي عن علي رضي الله عنه انه دخل المسجد
فراى الناس قياما ينتظرونه فقال ما لي اراكم سامدين اي واقفين متحيرين ولان القيام لاجل الصلاة
ولا يمكن اداوها بدون الامام فلم يكن القيام مفيدا ثم ان دخل الامام من قدام الصفوف
فكما راوه قاموا لانه كما دخل المسجد قام مقام الامامة وان دخل من ورا الصفوف فالصحيح انه كلما
جاوز صفا قام ذلك الصف لانه صار بحال لو اقتدي به جاز فصار في حقهم كانه اخذ مكانه
والله اعلم • واما الذي يوتي به بعد الفراغ من الافتتاح فنقول اذا فرغ من تكبيرة الافتتاح
يضع يمينه على شماله • والكلام فيه في اربعة مواضع • احدها في اصل الوضع • والثاني في وقت
الوضع • والثالث في محل الوضع • والرابع في كيفية الوضع • اما الاول فقد قال عامة العلما
ان السنة هي وضع اليمين على الشمال وقال مالك السنة هي الارسال وجه قوله ان الارسال اشق
على البدن والوضع للاستراحة دل عليه ما روي عن ابراهيم النخعي انه قال انهم كانوا يفعلون
مخافة اجتماع الدم في روس الاصابع لانهم كانوا يطيلون الصلاة وافضل الاعمال احمزها
على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث
من سنن المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور ووضع اليمين على الشمال في الصلاة والحكي
اليمين دفي رواية وضع اليمين على الشمال تحت السرة في الصلاة • واما وقت الوضع

الاجابه صح

واخذ الشمال باليمين في الصلاة [illegible]

فكما فرغ

فكما فرغ من التكبير في ظاهر الرواية وروي عن محمد في النوادر انه يرسلهما حالة الثنا فاذا فرغ
منه يضع بناء على ان الوضع سنة القيام الذي له قرار في ظاهر المذهب وعند محمد سنة القراءة
واجمعوا على انه لا يسن الوضع في القيام المتخلل بين الركوع والسجود لانه لا قرار له ولا قراءة فيه
والصحيح جواب ظاهر لقوله صلى الله عليه وسلم انا معشر الانبيا امرنا ان نضع ايماننا على شمايلنا
في الصلاة من غير فصل بين حال وحال فهو على العموم الا ما خص بدليل ولان القيام من اركان الصلوة
والصلاة خدمة الرب تعالى وتعظيم والوضع في التعظيم ابلغ من الارسال كما في الشاهد فكان اولى
واما القيام المتخلل بين الركوع والسجود في صلاة الجمعة والعيدين قال بعض مشايخنا الوضع اولى
لان له ضرب قرار وقال بعضهم الارسال اولى لانه كما يضع يحتاج الى الرفع فلا يكون مفيدا • واما
في حال القنوت فذكر في الاصل اذا اراد ان يقنت كبر ورفع يديه حذا اذنيه ناشرا اصابعه
ثم يكفهما قال ابو بكر الاسكاف معناه يضع يمينه على شماله وكذا روي عن ابي حنيفة ومحمد انه
يضعهما كما يضع يمينه على شماله في الصلاة وذكر الكرخي والطحاوي انه يرسلهما في حالة القنوت وكذا
روي عن ابي يوسف واختلف في تفسيره قال بعضهم لا يضع يمينه على شماله ومنهم من قال لا بل يضع
ومعنى الارسال ان لا يبسطهما كما روي عن ابي يوسف انه يبسط يديه بسطا في حالة القنوت وهو
الصحيح لعموم الحديث الذي روينا ولان هذا قيام في الصلاة له قرار فكان الوضع اقرب فيه الى التعظيم
فكان اولى واما في صلاة الجنازة فالصحيح ايضا انه يضع لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى على
جنازة ووضع يمينه على شماله تحت السرة ولان الوضع اقرب الى التعظيم في قيام له قرار فكان الوضع
اولى والله اعلم • واما محل الوضع فما تحت السرة في حق الرجل والصدر في حق المراة وقال الشافعي
محله الصدر في حقهما جميعا واحتج بقوله تعالى فصل لربك وانحر اي ضع اليمين على الشمال في النحر
وهو الصدر وكذا روي عن علي رضي الله عنه في تفسير الاية ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ثلاث من سنن المرسلين من جملتها وضع اليمين على الشمال تحت السرة في الصلاة واما
الاية فمعناه اي صل صلاة العيد وانحر الجزور وهو الصحيح من التاويل لانه حينيذ يكون عطف الشي
على غيره فكان هو مقتضى العطف في الاصل ووضع اليدين من افعال الصلاة او ابعاضها ولا مغايرة بين
البعض وبين الكل ويحتمل ما قلنا فلا يكون حجة مع الاحتمال على انه روي عن علي وابي هريرة رضي الله
عنهما انهما قالا السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة فلم يكن تفسير الاية عنه • واما
كيفية الوضع فلم يذكر في ظاهر الرواية واختلف فيها قال بعضهم يضع كفه اليمنى على ظهر اليسرى
وقال بعضهم على ذراعه اليسرى وقال بعضهم على المفصل وذكر في النوادر اختلافا بين ابي يوسف
ومحمد فقال على قول ابي يوسف يقبض بيده اليمنى رسغ يده اليسرى وعند محمد يضع كذلك
وعن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه قال قول ابي يوسف احب الي لان في القبض وضعا وزيادة
وهو اختيار مشايخنا بما ورا النهر فياخذ المصلي رسغ يده اليسرى بوسط كفه اليمنى ويحلق
ابهامه وخنصره وبنصره ويضع الوسطى والمسبحة على معصمه ليصير جامعا بين الوضع والاخذ
وهذا لان الاخبار اختلفت ذكر في بعضها الوضع وفي بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما عملا بالدليل
اجمع فكان اولى • ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله
غيرك سواء كان اماما او مقتديا او منفردا هكذا في ظاهر الرواية وزاد عليه في كتاب الحج وجل ثناوك
وليس ذلك في المشاهير ولا يقرا اني وجهت وجهي لا قبل التكبير ولا بعده في قول ابي حنيفة ومحمد
وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال في الاملا يقول مع التسبيح اني وجهت وجهي للذي
فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب
العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين ولا يقول وانا اول المسلمين لانه كذب

لله
انه لا يبسط

وصلى تفسد صلاته اذا قال ذلك قال بعضهم تفسد لانه ادخل الكذب في الصلاة وقال بعضهم
لا تفسد لانه من القران ثم عن ابي يوسف روايتان في رواية يقدم التسبيح عليه وفي رواية هو بالخيار
ان شا قدم وان شا اخر وهو احد قولي الشافعي وفي قول يفتتح به بقوله وجهت لا بالتسبيح واحتجا
بحديث بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا افتتح الصلاة قال وجهت وجهي الى اخره وقال
سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره والشافعي زاد عليه ما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو قول اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لي فاغفر مغفرة
من عندك وتب علي انك انت التواب الرحيم وفي بعض الروايات انت الملك لا اله الا انت
وانا عبدك وانا على عهدك ووعدك ما استطعت ابوء بنعمتك وابوء لك بذنبي فاغفر لي
ذنوبي انه لا يغفر الذنوب الا انت واهدني لاحسن الاخلاق انه لا يهدي لاحسنها الا انت واصرف
عني سيئها انه لا يصرف عني سيئها الا انت انا بك ولك تباركت وتعاليت استغفرك واتوب اليك
وجه ظاهر الرواية قوله تعالى وسبح بحمد ربك حين تقوم ذكر الجصاص عن الضحاك عن عمر رضي الله
عنه انه قول المصلي عند الافتتاح سبحانك اللهم وبحمدك وروي هذا الذكر عمر وعلي وعبد الله بن مسعود
رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقوله عند الافتتاح ولا تجوز الزيادة على
الكتاب والخبر المشهور بالاحاد ثم تاويل ذلك كله انه كان يقول في التطوعات والامر فيها اوسع
فاما في الفرايض فلا يزاد على ما اشتهر فيه الاثر او كان في الابتدا ثم نسخ بالاية او نايد ما روينا بمعاضدة
الاية ثم لم يرو عن اصحابنا المتقدمين انه لم يات به قبل التكبير وقال بعض مشايخنا المتاخرين
انه لا باس به قبل التكبير لاحضار النية ولهذا الفتوى اليوم . ثم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم
في نفسه اذا كان اماما او منفردا . والكلام في التعوذ في مواضع . في بيان صفته . وفي بيان
وقته . وفي بيان من يسن في حقه . وفي بيان كيفيته . اما الاول فالتعوذ سنة عند عامة
العلما وعند مالك ليس بسنة والصحيح قول العامة لقوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله
من الشيطان الرجيم من غير فصل بين حال الصلاة وغيرها وروي ان ابا الدردا قام ليصلي فقال له
النبي صلى الله عليه وسلم تعوذ بالله من شياطين الانس والجن وكذا الناقلون صلاة رسول الله صلى
الله عليه وسلم نقلوا تعوذه بعد الثنا قبل القراة . واما وقت التعوذ فبعد الفراغ من التسبيح
قبل القراة عند عامة العلما وقال اصحاب الظواهر وقته ما بعد القراة لظاهر قوله تعالى فاذا قرات
القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم امر بالاستعاذة بعد قراة القران لان الفا للتعقيب ولنا
ان الذين نقلوا صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلوا تعوذه بعد الثنا قبل القراة ولان التعوذ
شرع صيانة للقراة عن وساوس الشيطان ومعنى الصيانة انما يحتاج اليه قبل القراة لا بعدها والارادة
مضمرة في الاية معناه واذا اردت قراة القران فاستعذ بالله كذا قالوا اهل التفسير واذا قمتم
الى الصلاة اي اذا اردتم القيام اليها . واما من يسن في حقه التعوذ فهو الامام والمنفرد دون
المقتدي في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف هو سنة في حقه ايضا ذكر الاختلاف في
السير الكبير وحاصل الخلاف راجع الى التعوذ تبع للثنا او تبع للقراة فعلى قولهما تبع للقراة لانه
شرع لافتتاح القراة صيانة لها عن وساوس الشيطان فكان كالشرط لها وشرط الشي تبع له وعلى قوله
تبع للثنا لانه شرع بعد الثنا وهو من جنسه وتبع الشي كاسمه ما يتبعه . ويتفرع عن هذا الاصل ثلاث
مسايل احداها انه لا تعوذ على المقتدي عندهما لانه لا قراة عليه وعنده يتعوذ لانه ياتي بالثنا
فياتي بما هو تبع له . والثانية المسبوق اذا شرع في صلاة الامام وسبح لا يتعوذ للحال وانما يتعوذ
اذا قام الى قضا ما سبق به عندهما لان ذلك وقت القراة وعنده يتعوذ بعد الفراغ من التسبيح
لانه تبع له . والثالثة الامام في صلاة العيد ياتي بالتعوذ بعد التكبيرات عندهما اذا كان يرى

راي ابن عباس او راي بن مسعود رضي الله عنهما لان ذلك وقت القراة وعنده ياتي به بعد التسبيح قبل
التكبيرات لكونه تبعا له . واما كيفية التعوذ فالمستحب له ان يقول استعيذ بالله من الشيطان
الرجيم او اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان اولى الالفاظ ما وافق كتاب الله تعالى وقد ورد هذا
اللفظان في القران ولا ينبغي ان يزيد عليه ان الله هو السميع العليم لان هذه الزيادة من باب
الثنا وما بعد التعوذ محل القراة لا محل الثنا وينبغي ان لا يجهر بالتعوذ لان الجهر بالتعوذ لم ينقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي وبن مسعود رضي الله عنهما انهما قالا اربع يخفين الامام وذكرا
منها التعوذ ولان الاصل في الاذكار هو الاخفا لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية فلا
يترك الا لضرورة . ثم يخفي بسم الله الرحمن الرحيم وقال الشافعي يجهر بها . والكلام في التسمية
في مواضع . احدها انها من القران ام لا . والثاني انها من الفاتحة ام لا . والثالث انها من
راس كل سورة ويبني على كل فصل ما يتعلق به من الاحكام . اما الاول فالصحيح من مذهب اصحابنا
انها من القران لان الامة اجمعت على ان ما كان بين الدفتين مكتوبا بقلم الوحي فهو من القران
والتسمية كذلك وكذا روى المعلى عن محمد فقال قلت لمحمد التسمية اية من القران ام لا فقال ما
بين الدفتين كله قران قلت فما بالك لا تجهر بها فلم يجبني وكذا روى الجصاص عن محمد انه قال
التسمية اية من القران انزلت بين السورة وللبداية بها تبركا وليست باية من كل واحدة منها واليه
اشار في كتاب الصلاة فانه قال يفتتح القراة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم ويبني على هذا ان فرض القراة
في الصلاة يتادى بها عند ابي حنيفة اذا قراها على قصد القراة دون الثنا عند بعض مشايخنا
لانها اية من القران وكذا روى عبد الله بن المبارك ان من ترك بسم الله الرحمن الرحيم في القران
فقد ترك مائة وثلاث عشرة اية وقال بعضهم لا يتادى لان في كونها اية تامة احتمالا فانه روي
عن الاوزاعي انه قال ما انزل الله تعالى في القران بسم الله الرحمن الرحيم الا في سورة النمل وانها
في النمل ليست باية تامة وانما الاية قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فوقع
الشك في كونها اية تامة فلا تجوز الصلاة بالشك وكذا يحرم على الجنب والحايض والنفسا قراتها
على قصد القران اما قياس رواية الكرخي فظاهر لان ما دون الاية يحرم عليهم وكذا على رواية
الطحاوي لاحتمال انها اية تامة فيحرم قراتها عليهم احتياطا والله اعلم . واما الثاني والثالث
فعند اصحابنا ليست من الفاتحة ولا من راس كل سورة وقال الشافعي انها من الفاتحة قولا واحدا
وله في كونها من راس كل سورة قولان قال الكرخي لا اعرف في هذه المسئلة بعينها عن متقدمي
اصحابنا الاختلاف نصا لكن امرهم بالاخفا دليل على انها ليست من الفاتحة لامتناع ان يجهر
ببعض السورة دون البعض احتج الشافعي بما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان يقول الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم فقد عد التسمية
اية من الفاتحة دل انها من الفاتحة ولانها كتبت في المصاحف على راس الفاتحة وكل سورة بقلم الوحي
فكانت من الفاتحة ومن السورة ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله تعالى انه قال قسمت
الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى
حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى مجدني عبدي واذا قال مالك يوم الدين
قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين
عبدي ولعبدي ما سال ووجه الاستدلال من وجهين احدهما انه بدا بقوله الحمد لله
لا بقوله بسم الله الرحمن الرحيم ولو كانت التسمية من الفاتحة لم تتحقق المناصفة بل يكون بالله تعالى
اكثر لانه يكون في النصف الاول اربع ايات ونصف ولان كون الاية من سورة كذا ومن موضع
كذا لا يثبت الا بالدليل المتواتر من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت بالتواتر انها مكتوبة في المصاحف

ولا تواتر على كونها من السور ولهذا اختلف اهل العلم فيه فعدها قرا اهل الكوفة من الفاتحة ولم
يعدها قرا اهل البصرة منها وذا دليل عدم التواتر فوقع الشك والشبهة في ذلك فلا يثبت كونها
من السور مع الشك ولان كون التسمية من كل سورة مما اختص به الشافعي لا يوافقه في ذلك
احد من سلف الامة وكفى به دليلا على بطلان المذهب والدليل عليه ما روي عن ابي هريرة رضي
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال سورة في القران ثلاثون اية شفعت لصاحبها حتى غفر
تبارك الذي بيده الملك وقد اتفق القرا وغيرهم انها ثلاثون اية سوى بسم الله الرحمن الرحيم ولو
كانت هي منها لكانت احدى وثلاثين اية وهو خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم وكذا انعقد الاجماع
من الفقها والقرا ان سورة الكوثر ثلاث ايات وسورة الاخلاص اربع ايات ولو كانت التسمية
منها لكانت سورة الكوثر اربع ايات وسورة الاخلاص خمس ايات وهو خلاف الاجماع واما ما روي
من الحديث ففيه اضطراب فان بعضهم شك في ذكر ابي هريرة في الاسناد ولان مداره على عبد الحميد
ابن جعفر عن نوح عن ابي بلال عن سعيد المقبري عن ابي هريرة وذكر ابو بكر الحنفي فقال لقيت
نوحا فحدثني به عن سعيد المقبري عن ابي هريرة ولم يرفعه والاختلاف في المسند والوقف والرفع
يوجب ضعفا فيه ولانه في حد الاحاد وخبر الواحد لا يوجب العلم وكون التسمية من الفاتحة لا يثبت
الا بالنقل الموجب للعلم مع انه عارضه ما هو اقوى منه واثبت واشهر وهو حديث القسمة فلا يقبل
في معارضته اما قوله انها كتبت في المصاحف بقلم الوحي على راس السور فنعم لكن هذا يدل على كونها من
القران لا على كونها من السور لجواز انها كتبت للفصل بين السور لا لانها منها فلا يثبت كونها من السور
بالاحتمال ويبنى على هذا انه لا يجهر بالتسمية في الصلاة عندنا لانه لا نص في الجهر بها وليست
من الفاتحة حتى يجهر بها ضرورة الجهر بالفاتحة وعنده يجهر بها في الصلوات التي يجهر فيها بالقراة
كما يجهر بالفاتحة لكونها من الفاتحة ولان التسمية متى ترددت بين ان تكون من الفاتحة وبين
ان لا تكون تردد الجهر بين السنة والبدعة لانها اذا لم تكن منها التحقت بالاذكار والجهر
بالاذكار بدعة والفعل اذا تردد بين السنة والبدعة يغلب جهة البدعة لان الامتناع عن
البدعة فرض ولا فرضية في تحصيل السنة او الواجب فكان الاخفا بها اولى والدليل
عليه ما روي عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
ابن المغفل وانس وغيرهم رضي الله عنهم انهم كانوا يخفون بالتسمية وكثير ما لم منهم قال الجهر بالتسمية
اعرابية والمنسوب اليهم باطل لغلبة الجهل عليهم بالشرايع وروي عن انس رضي الله عنه انه قال
صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا لا يجهرون بالتسمية
ثم عندنا ان لم يجهر بالتسمية لكن ياتي بها الامام لافتتاح القراة بها تبركا كما ياتي بالتعوذ في الركعة
الاولى باتفاق الروايات وهل ياتي بها في اول الفاتحة في الركعات الاخر عن ابي حنيفة روايتان
روى الحسن عنه انه لا ياتي بها الا في الركعة الاولى لانها ليست من الفاتحة عندنا وانما يفتتح القراة
بها تبركا وذلك يختص بالركعة الاولى كالتعوذ وروى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه ياتي بها
في كل ركعة وهو قول ابي يوسف ومحمد لان التسمية ان لم تجعل من الفاتحة قطعا بخبر الواحد لكن
خبر الواحد يوجب العمل فصارت من الفاتحة عملا فمتى لزمه قراة الفاتحة لزمه قراة التسمية احتياطا
واما عند راس كل سورة في الصلاة فلا ياتي بالتسمية عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ياتي بها
احتياطا كما في اول الفاتحة والصحيح قولهما لان احتمال كونها من السورة منقطع باجماع السلف على ما مر
وفي انها ليست من الفاتحة لا اجماع فبقي الاحتمال فوجب العمل به في حق القراة احتياطا ولكن لا يعتبر
هذا الاحتمال في حق الجهر لان المخافتة اصل في الاذكار والجهر بها بدعة في الاصل فاذا احتمل انها ذكر
في هذه الحالة واحتمل انها من الفاتحة كانت المخافتة ابعد عن البدعة فكانت احق وروي عن محمد

انه اذا

انه اذا كان يخفي بالقراة ياتي بالتسمية بين الفاتحة والسورة لانه اقرب الى متابعة المصحف واذا كان يجهر
بها لا ياتي لانه لو فعل لاخفى بها فيكون سكتة لها في وسط القراة وذلك غير مشروع ثم يقرا بفاتحة
الكتاب والسورة وقد بينا اصل فرضية القراة وقدرها ومحل القراة المفروضة في بيان اركان
الصلاة وههنا نذكر المقدار الذي يخرج به عن حد الكراهة والمقدار المستحب من القراة اما
الاول فالقدر الذي يخرج به عن حد الكراهة هو ان يقرا الفاتحة وسورة قصيرة قدر ثلاث ايات
او ثلاث ايات من اي سورة كانت حتى لو قرا فاتحة الكتاب وحدها او قرا معها اية او ايتين يكره لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها واقصر السور ثلاث ايات
ولم يرد به نفي الجواز بل نفي الكمال واداء المفروض على وجه النقصان • واما القدر المستحب من القراة
فقد اختلفت الروايات فيه عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر في الاصل ويقرا الامام في الفجر في الركعتين جميعا
باربعين اية مع فاتحة الكتاب اي سواها وذكر في الجامع الصغير باربعين خمسين ستين سوى
فاتحة وروى الحسن في المجرد عن ابي حنيفة ما بين ستين الى ماية وانما اختلفت الروايات لاختلاف
الاخبار روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرا في صلاة الفجر سورة ق حتى اخذ بعض النسوان
منه في صلاة الفجر منهن ام هشام بنت الحارث بن النعمان وعن مورق العجلي قال تلقيت سورة قد اقترب
من في رسول الله صلى الله عليه وسلم من كثرة قراته لها في الفجر وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قرا في صلاة الفجر والمرسلات وعم يتسالون وفي رواية اذا الشمس واذا السما انفطرت
وروى ابن مسعود وابن عباس وابو هريرة رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا في الركعة
الم تنزيل السجدة والاخرى هل اتى على الانسان وعن ابي بردة الاسلمي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يقرا في صلاة الفجر ما بين ستين الى ماية كذا ذكر وكيع وروي ان ابا بكر رضي الله عنه قرا
في الفجر سورة البقرة فلما فرغ قال له عمر رضي الله عنه كادت الشمس تطلع يا خليفة رسول الله قال لو طلعت
لم تجدنا غافلين وروي ان عمر رضي الله عنه قرا سورة يوسف فلما انتهى الى قوله تعالى انما اشكو بثي
وحزني الى الله تعالى خنقته العبرة فركع ووفق بعضهم بين الروايات فقال المساجد ثلاثة مسجد
لقوم زهاد وعباد يرغبون في العبادة ومسجد لقوم كسالى غير راغبين في العبادة ومسجد
لقوم اوساط فينبغي للامام ان يعمل باكثر الروايات قراة في الاول وبادناها قراة في الثاني وباوسطها
قراة في الثالث عملا بالروايات كلها بقدر الامكان ويجوز ان يكون اختلاف الروايات محمولا على
هذا ويقرا في الظهر بنحو من ذلك او دونه ذكره في الاصل لما روي عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
انه قال حزرنا قراة رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الظهر في الركعتين بثلاثين اية وعن
عبد الله بن ابي قتادة عن ابيه انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر وقرا والسما
والطارق والشمس وضحاها وفي العصر يقرا بعشرين اية مع فاتحة الكتاب اي سواها ذكره في
الاصل لما روي عن ابي هريرة وجابر بن سمرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا في العصر سبح اسم
ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية وفي العشا مثل ذلك في رواية الاصل لقول النبي صلى الله عليه
وسلم لمعاذ رضي الله عنه حين كان قرا البقرة في صلاة العشا اين انت من الشمس وضحاها والليل
اذا يغشى ولانها تؤخر الى ثلث الليل فلو طول القراة لتؤثر امر الصلاة على القوم لغلبة النوم اياهم
وفي المغرب سورة قصيرة خمس ايات او ست ايات مع فاتحة الكتاب او سواها ذكره في الاصل لما
روي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى ابي موسى الاشعري ان اقرا في الفجر والظهر من طوال المفصل
وفي العصر والعشا باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولانا امرنا بتعجيل المغرب وفي
تطويل القراة تاخيرها • وذكر في الجامع الصغير ويقرا في الظهر في الاولتين مثل ركعتي الفجر
والعصر والعشا سوا والمغرب دون ذلك وروى الحسن في المجرد عن ابي حنيفة انه يقرا في

صلاة صح

الظهر بعبس او اذا الشمس في الاولي وفي الثانية بلا اقسم او والشمس وضحاها وفي العصر يقرا في الاولي والضحي او والعاديات وفي الثانية بالهاكم او ويل لكل همزة وفي المغرب يقرا في الاولتين مثل ما في العصر والعشا في الاولتين وقيل مثل ما في الظهر فقد جعلها في الاصل كالعصر وفي المجرد كالظهر وذكر الكرخي وقال وقدر القراة في الفجر للمقيم قدر ثلاثين اية الي ستين اية سوي فاتحة الكتاب في الركعة الاولي وفي الثانية ما بين عشرين الي ثلاثين وفي الظهر في الركعتين جميعا سوي فاتحة الكتاب مثل القراة في الركعة الاولي من الفجر وفي العصر والعشا يقرا في كل ركعة قدر عشرين اية سوي فاتحة الكتاب وفي المغرب في الركعتين الاولتين بفاتحة الكتاب وسورة من قصار سور المفصل قال وهذه الرواية اخت الرواية التي رواها المعلي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ويحتمل ان يكون اختلاف مقادير القراآت في الصلاة لاختلاف احوال الناس فوقت الفجر وقت نوم وغفلة فيطول فيه القراة كيلا تفوتهم الجماعة وكذا وقت الظهر في الصيف لانهم يقيلون ووقت العصر وقت رجوع الناس الي منازلهم فينتقص عما في الظهر والفجر وكذا وقت العشا وقت عزمهم علي النوم فكان مثل وقت العصر ووقت المغرب وقت عزمهم علي الاكل فقصر فيها القراة لقلة صبرهم عن الاكل خصوصا الصايمون وهذا كله ليس بتقدير لازم بل يختلف باختلاف الوقت والزمان وحال الامام والقوم والجملة فيه انه ينبغي للامام ان يقرا مقدار ما يخف علي القوم ولا يثقل عليهم بعد ان يكون علي التمام لما روي عن عثمان بن ابي العاص الثقفي انه قال اخر ما عهد الي رسول الله صلي الله عليه وسلم ان اصلي بالقوم صلاة اضعفهم وروي عنه عليه السلام انه قال من ام قوما فليصل بهم صلاة اضعفهم فان فيهم الصغير والكبير وذا الحاجة وروي ان قوم معاذ لما شكوا الي رسول الله صلي الله عليه وسلم تطويل القراة فقال افان انت يا معاذ قالها ثلاثا اين انت من السما والطارق والشمس وضحاها قال الراوي فما رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم في موعظة اشد منه في تلك الموعظة وعن انس رضي الله عنه انه قال ما صليت خلف احد اتم واخف مما صليت خلف رسول الله صلي الله عليه وسلم وروي انه صلي الله عليه وسلم قرا بالمعوذتين في صلاة الفجر يوما فلما فرغ قالوا اوجزت فقال عليه السلام سمعت بكا صبي فخشيت علي امه ان تفتتن دل ان الامام ينبغي له ان يراعي حال قومه ولان مراعاة حال القوم سبب لتكثير الجماعة فكان ذلك مندوبا اليه هذا الذي ذكرنا في حق المقيم واما المسافر فينبغي ان يقرا ما يخف عليه وعلي القوم بان يقرا الفاتحة وسورة من قصار المفصل لما روي عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال صلي رسول الله صلي الله عليه وسلم في السفر صلوة الفجر فقرا بفاتحة الكتاب والمعوذتين ولان السفر مكان المشقة فلو قرا فيه مثل ما يقرا في الحضر لوقعوا في الحرج وانقطع بهم السير وهذا لا يجوز ولهذا اثر في قصر الصلاة فلان يوثر في قصر القراة اولي • ويستحب للامام ان يفضل الركعة الاولي علي الثانية في القراة في الفجر بالاجماع فاما في ساير الصلوات فيسوي بينهما عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يفضل في الصلوات كلها وكذا هذا الاختلاف في الجمعة والعيدين واحتج محمد بما روي ابو قتادة ان النبي صلي الله عليه وسلم كان يطيل الركعة الاولي علي غيرها في الصلوات كلها ولان التفضيل تسبيب الي ادراك الجماعة فيفضل كما في صلاة الفجر ولهما ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه كان يقرا في الجمعة في الركعة الاولي سورة الجمعة وفي الثانية سورة المنافقين وهما في الاي مستويان وكان يقرا في الاعلي سورة الاعلي وفي الثانية سورة الغاشية وهما مستويان ولانهما مستويان في استحقاق القراة فلا يفضل احداهما علي الاخري الا لداع وقد وجد الداعي في الفجر وهو الحاجة الي الاعانة علي ادراك الجماعة لكون الوقت وقت نوم وغفلة فكان التفضيل من باب النظر ولا داعي في ساير الصلوات لكون الوقت وقت يقظة والتخلف عن الجماعة يكون تقصيرا والمقصر لا يستحق النظر واما الحديث فنقول كان يطيل

صوابه افتان

الركعة

الركعة الاولي بالثنا في اول الصلاة لا بالقراة • والمستحب ان يقرا في كل ركعة بفاتحة وسورة تامة كذا ورد في الحديث • ولو قرا سورة واحدة في الركعتين قال بعض المشايخ يكره لانه خلاف ما جا به الاثر وقال عامتهم لا يكره وكذا روي عيسي بن ابان عن اصحابنا انه لا يكره وروي في ذلك حديثا باسناده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قرا في سورة بني اسرايل الي قوله تعالي قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن في الركعة الاولي ثم قال قام الي الثانية وختم السورة ولو جمع بين السورتين في ركعة لا يكره لما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم اوتر بسبع سور من المفصل والافضل ان لا يجمع ولو قرا من وسط السورة او اخرها جاز كذا ذكر الفقيه ابو جعفر الهندواني رحمه الله لكن المستحب ما ذكرنا • واذا فرغ من الفاتحة يقول امين اماما كان او منفردا او مقتديا وهذا قول عامة العلما وقال بعض الناس لا يوتي بالتامين اصلا وقال مالك ياتي به المقتدي دون الامام والمنفرد والصحيح قول العامة لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال اذا امن الامام فامنوا فان الملايكة تومن فان من وافق تامينه تامين الملايكة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر حثا علي التامين من غير فصل ثم السنة فيه المخافتة عندنا وعند الشافعي الجهر واحتج بما روينا من الحديث ووجه التعلق به انه صلي الله عليه وسلم قال علق تامين القوم بتامين الامام ولو لم يكن معلوما فلا معني للتعليق وعن وايل ابن حجر ان النبي صلي الله عليه وسلم قال امين ومد بها صوته ولنا ما روي عن وايل بن حجر ان النبي صلي الله عليه وسلم اخفي التامين وهو قول علي وبن مسعود رضي الله عنهما وروي عنه انه صلي الله عليه وسلم قال اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فان الامام يقولها ولانه من باب الدعا لان معناه اللهم استجب اوليكن كذلك قال الله تعالي قد اجيبت دعوتكما وموسي كان يدعوا وهارون كان يومن والسنة في الدعا الاخفا وحديث وايل طعن فيه النخعي وقال اشهد وايل وغاب عبد الله علي انه يحتمل انه صلي الله عليه وسلم جهر مرة للتعليم ولا حجة له في الحديث الاخر لان مكانه معلوم وهو ما بعد الفراغ من الفاتحة فكان التعليق صحيحا • واذا فرغ من القراة ينحط للركوع ويكبر ولا يرفع يديه اما التكبير عند الانتقال من القيام الي الركوع فسنة عند عامة العلما وقال بعضهم لا يكبر حال ما ركع وانما يكبر حال ما يرفع راسه من الركوع والصحيح قول العامة لما روي عن علي وبن مسعود وابي موسي الاشعري وغيرهم ان النبي صلي الله عليه وسلم كان يكبر عند خفض ورفع وروي انه كان يكبر وهو يهوي والواو للحال ولان الذكر سنة في كل ركن ليكون معظما لله تعالي فيما هو من اركان الصلاة بالذكر كما هو معظم له بالفعل فيزداد معني التعظيم والانتقال من ركن الي ركن بمعني الركن لكونه وسيلة اليه فكان الذكر فيه مسنونا • واما رفع اليدين عند التكبير فليس بسنة في الفرايض عندنا الا في تكبيرة الافتتاح وقال الشافعي يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقال بعضهم يرفع يديه عند كل تكبيرة واجمعوا علي انه يرفع الايدي في تكبيرات القنوت وتكبيرات العيدين احتج الشافعي بما روي عن جماعة من الصحابة مثل علي وبن مسعود وعمر ووايل بن حجر وابي هريرة رضي الله عنهم ان النبي صلي الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع ولنا ما روي ابو حنيفة باسناده عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلي الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود بعد ذلك وعن علقمة انه قال صليت خلف بن مسعود وخلف ابي بكر وعمر فلم يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع فقلت له لم لا ترفع يديك فقال صليت خلف رسول الله صلي الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر فلم يرفعوا ايديهم الا في التكبيرة التي يفتتح بها الصلاة وروي عن بن عباس رضي الله عنهما انه قال ان العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلي الله عليه وسلم بالجنة ما كانوا يرفعون ايديهم الا لافتتاح الصلاة وخلاف هولا الصحابة قبيح وفي المشاهير ان النبي صلي الله عليه وسلم قال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن

عند افتتاح الصلاة وفي العيدين والقنوت في الوتر وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبعرفات وبجمع وعند المقامين عند الجمرتين وروي انه عليه السلام راى بعض الصحابة يرفعون ايديهم عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كانها اذناب خيل شمس اسكنوا في الصلاة وفي رواية قاروا في الصلاة ولان هذه تكبيرة يوتى بها في حال الانتقال فلا يسن رفع اليدين عندها كتكبيرة السجود وتاثيره ان المقصود من رفع اليد اعلام الاصم الذي خلفه وانما يحتاج الى الاعلام بالرفع في التكبيرات التي يوتى بها في حالة الاستوا كتكبيرات الزوايد في العيدين وتكبير القنوت فاما فيما يوتى به في حالة الانتقال فلا حاجة اليه فان الاصم يرى الانتقال فلا حاجة الى ان رفع اليدين وما رواه منسوخ فانه روي انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع ثم ترك ذلك بدليل ما روي عن عبد الله بن مسعود انه قال رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفعنا وترك وتركنا دل عليه ان مجاهدا حديث الرفع على علي وبن عمر رضي الله عنهما وعاصم بن كليب قال صليت خلف علي رضي الله عنه سنتين فكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح ومجاهد قال صليت خلف عبد الله بن عمر سنتين فكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فدل عملهما على خلاف ما رويا على معرفتهما انتساخ ذلك لان ترك الرفع عند تعارض الاخبار اولى لانه لو ثبت الرفع لا تربوا درجته على السنة ولو لم يثبت كان بدعة وترك البدعة اولى من اتيان السنة ولان ترك الرفع مع ثبوته لا يوجب فساد الصلاة والتحصيل مع عدم الثبوت يوجب فساد الصلاة لانه اشتغال بعمل ليس من اعمال الصلاة باليدين جميعا وهو تفسير العمل الكثير وقد بينا المقدار المفروض من الركوع في موضعه • واما سنن الركوع فمنها ان يبسط ظهره لما روي عن ابي هريرة وعايشة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع بسط ظهره حتى لو وضع على ظهره قدح ما لا استقر • ومنها ان لا ينكس راسه ولا يرفعه اي يسوي راسه بعجزه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع لم يرفع راسه ولم ينكسه وروي انه نهى ان يدبح المصلي تدبيح الحمار وهو ان يطاطي راسه اذا شم البول او اراد ان يتمرغ ولان بسط الظهر سنة وانه لا يحصل مع الرفع والتنكيس • ومنها ان يضع يديه على ركبتيه وهو قول عامة الصحابة وقال بن مسعود السنة هي التطبيق وهو ان يجمع بين كفيه ويرسلهما بين فخذيه والصحيح قول العامة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لانس رضي الله عنه اذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك وفرج بين اصابعك وفي رواية وفرق بين اصابعك وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال سنت لكم الركب فخذوا بالركب والتطبيق منسوخ لما روي ان سعيد بن العاص راى ابنه يطبق في الصلاة عن ذلك فقال رايت ابن مسعود يطبق في الصلاة فقال رحم الله بن مسعود كنا نطبق في الابتدا ثم نهينا عنه ويحتمل ان ابن مسعود كان يفعله لان النسخ لم يبلغه • ومنها ان يفرق بين اصابعه لما روينا ولان السنة هي الوضع مع الاخذ بحديث عمر رضي الله عنه والتفريق امكن من الاخذ ومنها ان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثا وهذا قول عامة العلما وقال مالك في قول من ترك التسبيح في الركوع تبطل صلاته وفي رواية عنه قال لا نجد في الركوع دعا موقتا وروي عن ابي مطيع البلخي انه قال من نقص من الثلاث في تسبيحات الركوع والسجود مطلقا عن شرط التسبيح فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان ودليل كونه سنة ما روي عن عقبة بن عامر انه قال لما نزل قوله تعالى فسبح باسم ربك العظيم قال صلى الله عليه وسلم اجعلوها في ركوعكم ولما نزل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم ثم السنة فيه ان يقوله ثلاثا وذلك ادناه وقال الشافعي يقول مرة واحدة لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فيصير ممتثلا بتحصيله مرة واحدة ولنا ما روي عن بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا صلى احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثا وفي سجوده سبحان ربي

الاعلى ثلاثا

الاعلى ثلاثا وذلك ادناه والفعل بالفعل يحتمل التكرار فيحمل عليه عند قيام الدليل وروي عن محمد انه اذا سبح مرة واحدة يكره لان الحديث جعل الثلاث ادنى التمام فما دونه يكون ناقصا فيكره ولو زاد على الثلاث فهو افضل لان قوله وذلك ادناه دليل استحباب الزيادة وهذا اذا كان منفردا فان كان مقتديا يسبح الى ان يرفع الامام راسه واما اذا كان اماما فينبغي ان يسبح ثلاثا ولا يطول على القوم لما روينا من الاحاديث ولان التطويل سبب التنفير وذلك مكروه وقال بعضهم يقولها اربعا حتى يتمكن القوم من ان يقولوا ثلاثا وعن سفيان الثوري انه يقولها خمسا وقال الشافعي يزيد في الركوع على التسبيحة الواحدة اللهم لك ركعت ولك خشعت ولك اسلمت وبك امنت وعليك توكلت ويقول في السجود سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره فتبارك الله احسن الخالقين كذا روي عن علي رضي الله عنه وهو عندنا محمول على النوافل • ثم الامام اذا كان في الركوع فسمع خفق النعل ممن دخل المسجد هل ينتظره ام لا قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة وابن ابي ليلى عن ذلك فكرهاه قال ابو حنيفة اخشى عليه امرا عظيما يعني الشرك وروى هشام عن محمد انه كره ذلك وعن ابي مطيع انه كان لا يرى به باسا وقال الشافعي لا باس به مقدار تسبيحة او تسبيحتين وقال بعضهم يطول التسبيحات ولا يزيد على العدد وقال ابو القاسم الصفار ان كان الرجل غنيا لا يجوز له الانتظار وان كان فقيرا يجوز وقال الفقيه ابو الليث رحمه الله ان كان الامام قد عرف الجائي فانه لا ينتظره فانه يشبه الميل فان لم يعرفه فلا باس به فان في ذلك اعانة على الطاعة والله اعلم • واذا اطمان راكعا رفع راسه وقال سمع الله لمن حمده ولم يرفع يديه فيحتاج فيه الى بيان المفروض والمسنون اما المفروض فقد ذكرناه وهو الانتقال من الركوع الى السجود لما بينا انه وسيلة الى الركن فاما رفع الراس وعوده الى القيام فهو تعديل الانتقال وانه ليس بفرض عند ابي حنيفة ومحمد بل هو واجب او سنة عندهما وعند ابي يوسف والشافعي فرض على ما مر • واما سنن هذا الانتقال فمنها ان ياتي بالذكر لان الانتقال فرض فكان الذكر فيه مسنونا واختلفوا في ماهية الذكر • والجملة فيه ان المصلي لا يخلو اما ان كان اماما او مقتديا او منفردا • فان كان اماما يقول سمع الله لمن حمده ولا يقول ربنا لك الحمد في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي يجمع بين التسميع والتحميد وروي عن ابي حنيفة مثل قولهما احتجوا بما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رفع راسه من الركوع قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد وغالب احواله كان هو الامام وكذا روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ولان الامام منفرد في حق نفسه والمنفرد يجمع بين هذين الذكرين وكذا الامام ولان التسميع تحريض على التحميد فلا ينبغي ان يامر غيره بالبر وينسى نفسه كيلا يدخل تحت قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم واحتج ابو حنيفة بما روى ابو موسى الاشعري وابو هريرة رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما جعل الامام اماما ليوتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرا فانصتوا واذا قال ولا الضالين فقولوا امين واذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد قسم التسميع والتحميد بين الامام والقوم فجعل التحميد لهم والتسميع له وفي الجمع بين الذكرين من احد الجانبين ابطال هذه القسمة وهذا لا يجوز وكان ينبغي ان لا يجوز للامام التامين ايضا بقضية هذا الحديث وانما عرفنا ذلك بما روينا من الحديث ولان اتيان التحميد يودي الى جعل الامام متبوعا والمتبوع تابعا وهذا لا يجوز بيان ذلك ان الذكر يقارن الانتقال فاذا قال الامام مقارنا للانتقال سمع الله لمن حمده يقول المقتدي مقارنا له ربنا لك الحمد فلو قال الامام بعد ذلك لوقع قوله بعد قول المقتدي فينقلب المتبوع

تابعا والتابع متبوعا ومراعاة التبعية في جميع اجزا الصلاة واجبة بقدر الامكان وحديث عايشة محمول على حالة الانفراد في صلاة الليل وقولهم الامام منفرد في حق نفسه مسلم لكن المنفرد لا يجمع بين الذكرين على احدي الروايتين عن ابي حنيفة ولان ما ذكرنا من معني التبعية لا يتحقق في المنفرد فبطل الاستدلال واما قولهم ان يامر غيره بالبر فينبغي ان لا ينسي نفسه فنقول اذا اتي بالتسميع فقد صار دالا على التحميد والدال على الخير كفاعله فلم ناسيا نفسه وهذا اذا كان اماما فان كان مقتديا ياتي بالتحميد لا غير عندنا وعند الشافعي يجمع بينهما ايضا استدلالا بالمنفرد لان الاقتدا لا اثر له في اسقاط الاذكار بالاجماع وان اختلفا في القراة ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم التسميع والتحميد بين الامام والمقتدي وفي الجمع بينهما من الجانبين ابطال القسمة وهذا لا يجوز ولان التسميع دعا الي التحميد وحق من دعي الي شي الاجابة الي ما دعي اليه لا اعادة قول الداعي وان كان منفردا فانه ياتي بالتسميع في ظاهر الرواية وكذا ياتي بالتحميد عندهم وعن ابي حنيفة روايتان روي المعلي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه ياتي بالتسميع دون التحميد واليه ذهب الشيخ ابو القاسم الصفار والشيخ ابو بكر الاعمش وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يجمع بينهما وذكر في بعض النوادر عنه انه ياتي بالتحميد لا غير وفي الجامع الصغير ما يدل عليه فان ابا يوسف قال سالت ابا حنيفة عن الرجل يرفع راسه من الركوع في الفريضة ايقول اللهم اغفر لي قال يقول ربنا لك الحمد ويسكت وما اراد به الامام لانه لا ياتي بالتحميد عنده فكان المراد منه المنفرد وجه هذه الرواية ان التسميع ترغيب في التحميد وليس معه من يرغبه والانسان لا يرغب نفسه فكانت حاجته الي التحميد لا غير وجه رواية المعلي ان التحميد يقع في حالة القومة وهي مسنونة وسنة الذكر تختص بالفرايض والواجبات كالتشهد في القعدة الاولي ولهذا لم يشرع في القعدة بين السجدتين وجه رواية الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بينهما في حديث عايشة رضي الله عنها ولا محمل له سوي حالة الانفراد لما مر ولهذا كان عمل الامة على هذا وما كان الله تعالي ليجمع امة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة واختلفت الاخبار في لفظ التحميد في بعضها ربنا لك الحمد وفي بعضها ربنا ولك الحمد وفي بعضها اللهم ربنا لك الحمد والاشهر الاول • واذا اطمان قايما يخط للسجود لانه فرغ من الركوع واتي به على التمام فيلزمه الانتقال الي ركن اخر اذ الانتقال من ركن الي ركن فرض لانه وسيلة الي الركن على ما مر ومن سنن الانتقال ان يكبر مع الانحطاط ولا يرفع لما تقدم • ومنها ان يضع ركبتيه على الارض ثم يديه وهذا عندنا وقال الشافعي ومالك يضع يديه اولا واحتجا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن بروك الجمل في الصلاة وهو يضع ركبتيه اولا ولنا عين هذا الحديث لان الجمل يضع يديه اولا وروي عن عمر وابن مسعود مثل قولنا وهذا اذا كان الرجل حافيا يمكنه ذلك فان كان ذا خف لا يمكنه وضع الركبتين قبل اليدين فانه يضع يديه اولا ويقدم اليمني على اليسري • ومنها ان يضع جبهته ثم انفه وقال بعضهم انفه ثم جبهته • والكلام في فرضية اصل السجود والقدر المفروض ومحل اقامة الفرض قد مر في موضعه وههنا نذكر سنن السجود • ومنها ان يسجد على الاعضا السبعة لما روينا فيما تقدم • ومنها ان يجمع في السجود بين الجبهة والانف فيضعهما وعند الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل صلاة من لم يمس انفه الارض كما يمس جبهته وهذا عندنا محمول على الحمل التهديد مع الكمال لما مر • ومنها ان يسجد على الجبهة والانف من غير حايل من العمامة والقلنسوة ولو سجد على كور العمامة ووجد صلابة الارض جاز عندنا كذا ذكر محمد في الاثار وقال الشافعي لا يجوز والصحيح قولنا لما روي ان النبي صلى الله كان يسجد على كور عمامته ولانه لو سجد على عمامة وهي منفصلة عنه ووجد صلابة الارض يجوز فكذا اذا كانت متصلة

وهو السجود صح

والاصح عند الشافعي انه يضع ركبتيه اولا ثم يديه

ولو سجد على حشيش او قطن ان سفل جبينه حتي وجد حجم الارض اجزاه والا فلا وعلى طنفسة محشوة جاز اذا كان متلبدا وكذا اذا سجد على الثلج ان كان موضع سجوده متلبدا يجوز والا فلا ولو زحمه الناس فلم يجد موضعا للسجود فسجد على ظهر رجل اجزاه لقول عمر رضي الله عنه اسجد على ظهر اخيك فانه مسجد لك وروي الحسن عن ابي حنيفة انه ان سجد على ظهر شريكه في الصلاة يجوز والا فلا لان الجواز للضرورة وذلك عند المشاركة في الصلاة • ومنها ان يضع يديه في السجود حذاء اذنيه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد وضع يديه حذاء اذنيه • ومنها ان يوجه اصابعه نحو القبلة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا سجد العبد سجد كل عضو منه فليوجه من اعضايه الي القبلة ما استطاع • ومنها ان يعتمد على راحتيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمر اذا سجدت فاعتمد على راحتيك • ومنها ان يبدي ضبعيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم لابن عمر ابد ضبعيك اي اظهر والضبع هو وسط العضد بلحمه وروي جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد جافا عضديه عن جنبيه حتي يري بياض ابطيه ومنها ان يعتدل في سجوده ولا يفترش ذراعيه لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اعتدلوا في السجود ولا يفترش احدكم ذراعيه افتراش الكلب وقال مالك يفترش في النفل دون الفرض وهو محجوج بما روينا من الحديث من غير فصل وهذا في حق الرجل • فاما المراة فينبغي ان تفترش ذراعيها ولا تنتصب كانتصاب الرجل وتلزق بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها • ومنها ان يقول في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه لما ذكرنا ثم يرفع راسه ويكبر حتي يطمين قاعدا والرفع فرض لان السجدة الثانية فرض فلا بد من الرفع للانتقال اليها والطمانينة في القعدة بين السجدتين للاعتدال ليست بفرض في قول ابي حنيفة ومحمد ولكنها سنة او واجبة وعند ابي يوسف والشافعي فرض على ما مر • واما مقدار الرفع بين السجدتين فقد روي الحسن عن ابي حنيفة فيمن رفع راسه من السجدة مقدار ما تمر الريح بينه وبين الارض انه تجوز صلاته وروي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه اذا رفع مقدار ما يسمي رافعا جاز وكذا قال محمد بن سلمة انه اذا رفع راسه مقدار ما لا يشكل على الناظر انه رفع راسه جاز وهو الصحيح لانه وجد الفصل بين الركنين والانتقال وهذا هو المفروض فاما الاعتدال فمن باب السنة او الواجب على ما مر ثم يخط للسجدة الثانية مكبرا ويقول ويفعل فيها مثل ما فعل في الاولي • ثم ينهض على صدور قدميه ولا يقعد يعني اذا قام من الاولي الي الثانية ومن الثالثة الي الرابعة وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم واحتج بما روي مالك بن الحويرث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من السجدة الثانية استوي قاعدا واعتمد بيديه على الارض حال القيام ولنا ما روي ابو هريرة رضي الله عنه كان اذا قام من الركعة الثانية ينهض على صدور قدميه وروي عن عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن الزبير رضي الله عنهم انهم كانوا ينهضون على صدور اقدامهم وما رواه الشافعي محمول على حالة الضعف حين كان يقول لاصحابه لا تبادروني بالركوع والسجود فاني قد بدنت اي كبرت واسننت فاختار ايسر الامرين • ويعتمد بيديه على ركبتيه لا على الارض فيرفع يديه قبل ركبتيه وعند الشافعي يعتمد بيديه على الارض فيرفع ركبتيه قبل يديه لما روينا من حديث مالك بن الحويرث ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال من السنة في الصلاة المكتوبة ان لا يعتمد بيديه على الارض الا ان يكون شيخا كبيرا وبه تبين ان النبي صلى الله عليه وسلم انما فعل ذلك في حال العذر ثم يفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الاولي ويقعد على راس الركعتين وقد بينا فيما تقدم صفة القعدة الاولي وانها واجبة شرعت للفصل بين الشفعين

وهاهنا نذكر القعدة وكيفية القعدة وذكر القعدة • اما كيفيتها فالسنة ان يفترش رجله اليسرى
في القعدتين جميعا ويقعد عليها وينصب اليمنى نصبا وقال الشافعي السنة في القعدة الاولى
كذلك فاما في الثانية فانه يتورك وقال مالك يتورك فيهما جميعا وتفسير التورك ان يضع
اليتيه على الارض ويخرج رجليه الى الجانب الايمن ويجلس على وركه الايسر احتج الشافعي بما روى
عن ابي حميد انه قال فيما وصف صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا جلس في الاولى
فرش رجله اليسرى وقعد ونصب اليمنى نصبا واذا جلس في الثانية اماط رجله واخرجها من
تحت وركه اليمنى ولنا ما روي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا
قعد فرش رجله اليسرى وقعد عليها ونصب اليمنى نصبا وروى انس رضي الله عنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن التورك وحديث ابي حميد محمول على الكبر والضعف وهذا في
حق الرجل فاما المراة فانها تقعد كاستر ما يكون لها فتجلس متوركة لان مراعاة فرض الستر
اولى من مراعاة سنة القعدة ويوجه اصابع رجله اليمنى نحو القبلة لما مر • وينبغي ان يضع
يده اليمنى على فخذه الايمن واليسرى على فخذه الايسر في حال القعدة وكذا روي عن محمد في
النوادر وذكر الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه والاول افضل لما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان اذا قعد وضع مرفقه اليمنى على فخذه اليمنى وكذا اليسرى على فخذه اليسرى
ولان في هذا توجيه اصابعه الى القبلة وفيما قاله الطحاوي توجيهها الى الارض والله اعلم
فاما ذكر القعدة فالتشهد • والكلام في التشهد في مواضع • في بيان كيفية التشهد • وفي
بيان قدر التشهد انه واجب ام سنة • وفي بيان سنة التشهد • اما الاول فقد اختلفت الصحابة
رضي الله عنهم • واصحابنا اخذوا بتشهد عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وهو ان يقول التحيات
لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد
الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله والشافعي اخذ بتشهد ابن عباس
رضي الله عنهما وهو ان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي
ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا
رسول الله ومالك اخذ بتشهد عمر رضي الله عنه وهو ان يقول التحيات الناميات الزاكيات
المباركات الطيبات لله والباقي كتشهد ابن مسعود رضي الله عنه ومن الناس من اختار تشهد
ابي موسى الاشعري وهو ان يقول التحيات لله الطيبات والصلوات لله والباقي كتشهد ابن مسعود
رضي الله عنه وفي هذا حكاية فانه روي ان اعرابيا دخل على ابي حنيفة رحمه الله فقال ابواو ام بواوين
فقال بواوين فقال الاعرابي بارك الله فيك كما بارك في لا ولا ثم ولى فتحير اصحابه فسالوه عن
سواله فقال ان هذا سالني عن التشهد ابواوين كتشهد عبد الله بن مسعود ام بواو كتشهد
ابي موسى الاشعري قلت بواوين قال بارك الله فيك كما بارك في شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية ليعلم كمال فطنة ابي حنيفة ونفاذ بصيرته حيث كان يقف على الف بحرف تغمده
الله برحمته احتج الشافعي بان ابن عباس من شبان الصحابة وكان يختار ما استقر عليه الامر
فاما ابن مسعود فهو من الشيوخ ينقل ما كان في الابتدا كما نقل عنه التطبيق وغيره ولان هذا
موافق لكتاب الله تعالى لان فيه وصف التحية بالبركة على ما قال الله تعالى تحية من عند الله مباركة
طيبة وفيه ذكر السلام منكرا كما في قوله تعالى سلام على نوح في العالمين سلام على ابراهيم
سلام على موسى وهارون سلام قولا من رب رحيم فكان الاخذ به اولى احتج مالك بان عمر
رضي الله عنه علم الناس التشهد بهذه الصفة على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روى
عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وقال قل

التحيات لله والصلوات والطيبات الى اخرها وقال اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك
واخذ اليد عند التعليم لتاكيد الامر وتقريره عند المعلم وكذا امر به بقوله قل وكذا علق تمام الصلوة
بهذا التشهد فمن لم يات به لا توصف صلوته بالتمام ولان هذا التشهد هو المستفيض من الامة
الشايع في الصحابة فانه روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه علم الناس التشهد على منبر رسول
الله صلى الله عليه وسلم هكذا ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا وكذا روي ابن عمر عن
الصديق رضي الله عنه انه كان يعلم التشهد كما يعلم الصبيان في الكتاب وذكر مثل تشهد ابن مسعود
رضي الله عنه وكذا روي عن معاوية رضي الله عنه انه علم الناس التشهد على المنبر على نحو ما نقله ابن
مسعود وكذا المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم علمه التشهد وذكر تشهد ابن
مسعود وكذا المروي عن عايشة رضي الله عنها وقالت هذا تشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولان تشهد ابن مسعود ابلغ في الثنا لان الواو توجب عطف بعض الكلمات على البعض فكان كل لفظ
ثنا على حدة وفيما ذكره ابن عباس اخراج الكلام مخرج الصفة فيكون الكل كلاما واحدا كما في اليمين
فان قوله والله والرحمن والرحيم ثلاثة ايمان وقوله الرحمن الرحيم يمين واحدة وكذا السلام في هذا
التشهد مذكور بالالف واللام وفي ذلك التشهد على طريق التنكير ولا شك ان الواو ابلغ لان اللام
لاستغراق الجنس مع ان هذا موافق لكتاب الله تعالى ايضا قال الله تعالى والسلام على من اتبع الهدى
والسلام على يوم ولدت وما ذكر الشافعي من الترجيح غير سديد لانه يودي الى تقديم الاحداث
على رواية المهاجرين واحد لا يقول به وما ذكره مالك لا يقوى به ضعيف فان ابا بكر علم الناس
التشهد على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو تشهد ابن مسعود فكان الاخذ به اولى
والله اعلم واما مقدار التشهد فمن قوله التحيات لله الى قوله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
ويكره ان يزيد في التشهد حرفا او يبتدي بحرف قبله لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه
انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ياخذ علينا التشهد بالواو والالف فهذا نص على انه
لا تجوز الزيادة عليه وما نقل في اول التشهد بسم الله وبالله او بالله خير الاسما وفي اخره
ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون فشاذ لم يشتهر فلم يقبل في
معارضة المشهور وكذلك لا يزيد على هذا المقدار من الصلوات والدعوات في القعدة الاولى
عندنا وعند مالك والشافعي يزيد عليه اللهم صل على محمد واحتجا بقول النبي صلى الله عليه وسلم
وفي كل ركعتين تشهد وتسليم على المرسلين وعلى من تبعهم من عباد الله الصالحين ولنا ما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان لا يزيد في الركعتين الاوليين على التشهد وروي انه
كان يسرع النهوض في الشفع الاول ولا يزيد على التشهد ولان الزيادة على التشهد مخالفة للاجماع
فان الطحاوي قال من زاد على هذا فقد خالف الاجماع وهو اعلم الناس بمذاهب السلف وكفى
بمخالفة الاجماع فسادا في المذهب ولان هذا دعا ومحل الدعا اخر الصلاة والمراد من الحديث
سلام التشهد او نحمله على التطوعات لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولو زاد على التشهد
قوله اللهم صل على محمد ساهيا لا يلزمه سجود السهو عند ابي يوسف ومحمد وذكر في
امالي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه يلزمه والمسالة قد مرت • واما في القعدة الاخيرة
فيدعوا بعد التشهد ويسال حاجته لقوله تعالى فاذا فرغت فانصب جا في التفسير ان المراد
منه الدعا في اخر الصلوة كانه اي فانصب للدعا وقال صلى الله عليه وسلم لابن مسعود رضي الله عنه
اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك ثم اختر من الدعوات ما شيت • ولكن
ينبغي ان يدعوا بما لا يشبه كلام الناس حتى يكون خروجه من الصلوة على وجه السنة وهو
اصابة لفظة السلام ونسق اصحابنا فقالوا هو ما يشبه كلام الناس هو ما لا يستحيل سواله

من غير كقوله اللهم اغفرلي ونحو ذلك • ثم لم يذكر في الاصل انه يقدم الصلاة علي النبي صلي الله عليه وسلم
وذكر الطحاوي في مختصره انه بعد التشهد يصلي علي النبي صلي الله عليه وسلم ثم يدعوا حاجته ثم يستغفر
لنفسه ولوالديه ان كانوا مومنين وللمومنين والمومنات وهذا هو الصحيح ان يقدم الصلاة علي النبي صلي الله
عليه وسلم علي الدعا ليكون اقرب الي الاجابة لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال اذا صلي احدكم
فليبدا بالحمد والثنا علي الله تعالي ثم بالصلاة علي ثم بالدعا والصلاة علي النبي صلي الله عليه وسلم ما هو المعروف
المتداول علي السنة الامة • ولا يكره فيها ان يقول وارحم محمدا عند عامة مشايخنا وبعضهم كرهوا
ذلك وزعموا انه يوهم التقصير منه في الطاعة ولهذا لا يقال عند ذكره رحمه الله والصحيح انه لا يكره لان احدا
وان جل قدره من العباد لا يستغني عن رحمة الله تعالي وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لا احد
يدخل الجنة الا برحمة الله قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته دل عليه
انه جاز قوله اللهم صل علي محمد والصلاة من الله رحمة • ثم الصلوة علي النبي صلي الله عليه وسلم في الصلاة
ليست بفرض عندنا بل هي سنة مستحبة وعند الشافعي فرض لا تجوز الصلوة بدونها وهي اللهم صل علي محمد وله
في فرضية الصلاة علي الال قولان واحتج بقوله تعالي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه ومطلق الامر للفرضية
وقال صلي الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يصل علي في صلاته ولنا ما روينا من حديث ابن مسعود وعبد الله بن عمرو
ابن العاص رضي الله عنهما ان النبي صلي الله عليه وسلم حكم بتمام الصلاة عند القعود وقدر التشهد من غير
شرط الصلاة علي النبي صلي الله عليه وسلم ولا حجة له في الاية لان المراد منها الندب بدليل ما روينا وروي
عن عمرو بن مسعود رضي الله عنهما انهما قال الصلاة علي النبي صلي الله عليه وسلم سنة في الصلاة علي ان الامر
المطلق لا يقتضي التكرار بل يقتضي الفعل مرة واحدة وقد قال الكرخي من اصحابنا ان الصلاة علي النبي صلي الله
عليه وسلم فرض العمر كالحج وليس في الاية تعيين حال الصلاة والحديث محمول علي نفي الكمال لقوله عليه السلام
لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وبه نقول • واما الصلاة علي النبي صلي الله عليه وسلم فقد كان الكرخي
يقول انها فريضة علي كل بالغ عاقل في العمر مرة واحدة وقال الطحاوي كلما ذكره او سمع اسمه يجب وجه قول
الكرخي ما ذكرنا ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار فاذا امتثل امره في الصلاة او في غيرها سقط الفرض عنه
كما يسقط فرض الحج بالفعل مرة وجه ما ذكره الطحاوي ان سبب وجوب الصلوة هو الذكر او السماع والحكم
يتكرر بتكرر السبب كما يتكرر بتكرر وجوب الصلوة والصوم وغيرهما من العبادات بتكرر اسبابها
واما بيان انه واجب او سنة فاما التشهد في القعدة الاولي فواجب استحسانا وقال القاضي ابو جعفر الاسروشني
انه سنة وهذا اقرب الي القياس لان ذكر التشهد ادني رتبة من القعدة الا تري ان القعدة الاخيرة لما كانت
فرضا كانت القراة فيها واجبة فالقعدة الاولي واجبة يجب ان تكون القراة فيها سنة ليظهر انحطاط رتبته
والصحيح انه واجب فان محمدا اوجب سجود السهو بتركه ساهيا وانه لا يجب الا بترك الواجب علي ما ذكرنا فيما تقدم
وكذا في القعدة الاخيرة عندنا حتي لو تركه عمدا لا تفسد صلاته ولكن يكون مسيا ولو تركه سهوا يلزمه
سجود السهو وعند الشافعي فرض حتي لا تجوز الصلاة بدونه وقد ذكرنا المسلة فيما تقدم • واما
سنة التشهد فهي الاخفا لما روي عن بن مسعود رضي الله عنه اربع يخفيهن الامام وعد منها التشهد
لانه من باب الثنا والاصل في الاثنية والادعية هو الاخفا • وهل يشير بالمسبحة اذا انتهي الي قوله
اشهد ان لا اله الا الله قال بعض مشايخنا لا يشير لان فيه ترك سنة اليد وهي الوضع وقال بعضهم
يشير فان محمدا رحمه الله قال في كتاب المسبحة فحدثنا عن النبي صلي الله عليه وسلم انه كان يشير باصبعه
فيفعل ما فعل النبي صلي الله عليه وسلم ويصنع ما صنعه وهو قول ابي حنيفة وقولنا ثم كيف يشير
قال اهل المدينة يعقد ثلاثا وخمسين ويشير بالمسبحة وذكر الفقيه ابو جعفر الهندواني رحمه
الله انه يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطي مع الابهام ويشير بالسبابة وقال ان النبي صلي الله
عليه وسلم كان يفعل والله اعلم • واما الذي يوتي به عند الخروج من الصلاة وهو التسليم فالكلام

في صفة

في صفة التسليم وقدره وكيفيته وحكمه قد ذكرنا فيما تقدم وهاهنا نذكر سنن التسليم • منها
ان يبدا بالتسليم عن اليمين لما روينا من الاحاديث ولان اليمين فضلا علي الشمال فكانت البداة بها
اولي • ولو سلم اولا عن يساره او سلم تلقا وجهه روي الحسن عن ابي حنيفة انه اذا سلم عن يساره
يسلم عن يمينه ولا يعيد عن يساره ولو سلم تلقا وجهه سلم بعد ذلك عن يساره • ومنها ان يبالغ
في تحويل الوجه في التسليمتين ويسلم عن يمينه حتي يري بياض خده الايمن وعن يساره حتي
يري بياض خده الايسر لما روي بن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان
يحول وجهه في التسليمة الاولي حتي يري بياض خده الايمن او قال خده الايسر ولا يكون الا عند
الالتفات • ومنها ان يجهر بالتسليم ان كان اماما لان التسليم للخروج من الصلاة فلا بد من الاعلام
ومنها ان يسلم مقارنا لتسليم الامام ان كان مقتديا في رواية عن ابي حنيفة كما في التكبير وفي رواية
يسلم بعد تسليمه وهو قول ابي يوسف ومحمد كما قالا في التكبير وقد مر الفرق لابي حنيفة علي احدي
الروايتين • ومنها ان ينوي من يخاطبه بالتسليم لان خطاب من لا ينوي خطابه لغو وسفه ثم لا يخلوا
اما ان كان اماما او منفردا او مقتديا فان كان اماما ينوي بالتسليمة الاولي من بيمينه وبالثانية
من علي شماله منهم كذا ذكر في الاصل واخر ذكر الحفظة في الجامع الصغير فمن مشايخنا من ظن في المسلة
روايتين في رواية كتاب الصلاة يقدم الحفظة في النية لان السلام خطاب فيبدا بالنية الاقرب
فالاقرب وهم الحفظة ثم الرجال ثم النسا وفي رواية الجامع الصغير يقدم البشر في النية استدلالا
بالسلام في التشهد وهو قوله السلام علينا وعلي عباد الله الصالحين قدم ذكر البشر علي الملايكة
اذ المراد بالصالحين الملايكة فكذا في السلام في اخر الصلاة ومنهم من قال ان ابا حنيفة كان يفضل
الملايكة علي البشر ثم رجع وراي تفضيل الملايكة البشر علي الملايكة وهذا كله غير سديد لان الكلام معطوف
بعضه علي بعض بحرف الواو وانه لا يوجب الترتيب ولان النية علي القلب وهي تنتظم جملة بلا ترتيب
الا تري من سلم علي جماعة لا يمكنه ان يرتب في النية فيقدم الرجال علي الصبيان • ثم اختلف
المشايخ في كيفية نية الحفظة قال بعضهم ينوي كرام الكاتبين واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره
والصحيح ان ينوي الحفظة عن يمينه وعن يساره ولا ينوي عددا لان ذلك لا يعرف بطريق الاحاطة وكذا
اختلفوا في كيفية نية الرجال والنسا قال بعضهم ينوي من كان معه في الصلاة من المومنين والمومنات
لا غير وكان الحاكم الشهيد يقول ينوي رجال نسا العالم ونساهم من المومنين والمومنات والاول اصح
لان التسليم خطاب وخطاب الغايب ممن لا يبقي خطابه وليس يحضر من يبقي خطابه غير صحيح وان
كان منفردا فعلي قول الاولين ينوي الحفظة لا غير وعلي قول الحاكم ينوي الحفظة وجميع البشر من اهل الايمان
واما المقتدي فينوي ما ينوي الامام وينوي الامام ان كان علي يمين الامام ينويه في يساره وان كان
علي يساره ينويه في يمينه وان كان بحذايه فعند ابي يوسف ينويه في يمينه وهكذا ذكر في بعض نسخ الجامع
الصغير لان لليمين فضلا علي اليسار وروي الحسن عن ابي حنيفة انه ينويه في الجانبين جميعا وهكذا ذكر
في بعض نسخ الجامع الصغير وهو قول محمد لان يمين الامام عن يمين المقتدي ويسار عن يساره فكان
له حظ في الجانبين فينويه في التسليمتين والله اعلم فصل وما بيان ما يستحب فيها وما يكره
والاصل فيه انه ينبغي للمصلي ان يخشع في صلاته لان الله تعالي مدح الخاشعين في الصلاة ويكون
منتهي بصره الي موضع سجوده لما روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان يصلي شاخصا بصره
الي السما فلما نزل قوله تعالي قد افلح المومنون الذين هم في صلاتهم خاشعون رمي ببصره نحو مسجده
اي موضع سجوده ولان هذا اقرب الي التعظيم ثم اطلق محمد رحمه الله قوله ويكون منتهي بصره
الي موضع سجوده وفسره الطحاوي فقال يرمي ببصره الي موضع سجوده في حالة القيام وفي حالة الركوع
الي رووس اصابع رجليه وفي حالة السجود الي ارنبة انفه وفي حالة القعدة الي حجره لان هذا كله تعظيم

وخشوع وروي في بعض الاخبار ان الله تعالى حين امر الملايكة بالصلاة امرهم كذلك وزاد بعضهم عند
التسليمة الاولى على كتفه الايمن وعند التسليمة الثانية على كتفه الايسر ولا يرفع راسه ولا يطاطيه
لان فيه ترك سنة العين وهي النظر الى المسجد فيخل بمعني الخشوع وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه نهي الرجل ان يدبح بدبيح الحمار اي يطاطي راسه ولا يتشاغل بشي غير صلوته من عبث بثيابه او بلحيته
لان فيه ترك الخشوع لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم يعبث بلحيته في الصلاة فقال اما هذا
لو خشع قلبه لخشعت جوارحه ولا يفرقع اصابعه لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لعلي رضي الله عنه اني احب لك ما احب لنفسي لا تفرقع اصابعك وانت تصلي ولان فيه ترك الخشوع
ولا يجعل يديه على خاصرته لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي عن الاختصار في الصلاة
وقيل انه استراحة اهل النار وقيل ان الشيطان عليه اللعنة لما اهبط اهبط مختصرا والتشبه
بالكفار وبابليس مكروه خارج الصلاة ففي الصلاة اولي وعن عايشة رضي الله عنها انه عمل
اليهود وقد نهينا عن التشبه باهل الكتاب ولان فيه ترك سنة اليد وهي الوضع ● ولا يقلب
الحصا الا ان يسويه مرة واحدة لسجوده لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال سالت خليلي
عن كل شي حتي سالته عن تسوية الحصا في الصلاة فقال يا ابا ذر مرة او ذر وروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لان يمسك احدكم عن الحصا خير له من مائة ناقة سود الحدقة
الا انه رخص مرة واحدة اذا كانت الحصا لا تمكنه من السجود لحاجته الي السجود المسنون وهو وضع
الجبهة والانف وتركه اولي لما روينا ولانه اقرب الي الخشوع ● ولا يلتفت يمنة ويسرة
لقول النبي صلى الله عليه وسلم لو يعلم المصلي من يناجي ما التفت وسيل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال تلك خلسة يختلسها الشيطان من احدكم وحد الالتفات
المكروه ان يحول وجهه عن القبلة واما النظر بموخر العين يمنة او يسرة من غير تحويل القبلة
فليس بمكروه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يلاحظ اصحابه بموخر عينيه ولان هذا مما لا
يمكن التحرز عنه ● ولا يقعي لما روي ابو ذر رضي الله عنه انه قال نهاني خليلي عن ثلاث ان
انقر نقر الديك وان اقعي اقعا الكلب وان افترش افتراش الثعلب واختلفوا في تفسير الاقعا
قال الكرخي هو نصب القدمين والجلوس على العقبين وهو عقب الشيطان الذي نهي عنه
في الحديث وقال الطحاوي هو الجلوس على الاليتين ونصب القدمين ووضع الفخذين على البطن
وهذا اشبه باقعا الكلب ولان كل ذلك ترك الجلسة المسنونة فكان مكروها ولا يفترش
ذراعيه لما روينا ● ولا يتربع من غير عذر لما روي عن عمر رضي الله عنه انه راي ابنه عبد الله
تربع في صلاته فنهاه عن ذلك فقال رايتك تفعله يا ابه فقال ان رجلي لا تحملاني ولان الجلوس
على الركبتين اقرب الي الخشوع فكان اولي ولا يكره في حالة العذر لان مواضع الضرورة مستثناة عن
قواعد الشرع ولا يتمطا ولا يتثاوب لانه استراحة في الصلاة فيكره كالاتكا على شي ولانه
يخل بمعني الخشوع فاذا عرض له شي من ذلك كظم ما استطاع فان غلب عليه التثاوب جعل يده
على فيه لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا تثاوب احدكم في صلاته فليكظم ما
استطاع فان لم يستطع فليضع يده على فمه ● ويكره ان يغطي فاه في الصلاة لان النبي صلى الله
عليه وسلم نهي عن ذلك ولان فيه في التغطية منعا عن القراة والاذكار المشروعة ولانه
لو غطي بيده فقد ترك سنة اليد وقد قال عليه السلام كفوا ايديكم في الصلاة فلو غطاه بثوب
فقد تشبه بالمجوس لانهم يتلثمون في عبادتهم النار والنبي صلى الله عليه وسلم نهي عن التلثم
في الصلاة الا اذا كانت التغطية لدفع التثاوب فلا باس به لما مر ويكره ان يكف ثوبه لما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال امرت ان اسجد على سبعة اعظم وان لا اكف ثوبا ولا شعرا

ولان فيه

ولان فيه ترك سنة اليد ● ويكره ان يصلي عاقصا راسه لما روينا وروي عن رفاعة ابن رافع
انه راي الحسن بن علي رضي الله عنهما يصلي عاقصا شعره فحل العقدة فنظر اليه الحسن مغضبا فقال
يا ابن رسول الله اقبل على صلاتك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن ذلك وقال
ان ذلك كفل الشيطان وفي رواية مقعد الشيطان من صلاة العبد والعقص ان يشد الراس ظفيرة
حول راسه كما يفعله النسا او يجمع شعره فيعقده في موخر راسه ● ويكره ان يصلي معتجرا لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي عن الاعتجار واختلف في تفسير الاعتجار قيل هو ان يشد حوالي
راسه بالمنديل ويترك هامته وهو تشبه باهل الكتاب وقيل هو ان يلف شعره بمنديل فيصير كالعاقص
شعره والعقص مكروه لما ذكرنا وعن محمد رحمه الله انه قال لا يكون الاعتجار الا مع تنقب وهو ان
يعض العمامة على راسه ويجعل طرفا منه على وجهه كمعجر النسا اما لاجل الحر والبرد او للتكبر ● ويكره
ان يغمض عينيه في الصلاة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي عن تغميض العين في الصلاة
ولان السنة ان يرمي ببصره الي موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف
ذو حظ من هذه العبادة وكذا العين ولا يتروح في الصلاة لما فيه من ترك سنة اليد وترك
الخشوع ● ويكره ان يبزق على حيطان المسجد او بين يديه على الحصا او يتمخط لقول النبي صلى الله
عليه وسلم ان المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة في النار ولان في ذلك سببا
لتنفير الناس عن المسجد لان النخامة والمخاط مما يستقذر طبعا واذا عرض له ذلك ينبغي ان
ياخذه بطرف ثوبه وان القاه في المسجد فعليه ان يرفعه ولو دفنه في المسجد يرخص له ذلك
والافضل ان لا يفعل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في دفن النخامة في المسجد ولانه
طاهر في نفسه الا انه مستقذر طبعا فاذا دفن فلا يودي الي التنفير والرفع اولي تنزيها للمسجد
عما ينزوي منه ● ويكره الآي والتسبيح في الصلاة عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد
لا باس بذلك في الفرض والتطوع وروي عن ابي حنيفة انه كره في الفرض ورخص في التطوع وذكر
في الجامع الصغير قول محمد مع ابي حنيفة وجه قولهما ان العبد يحتاج اليه لمراعاة السنة
في قدر القراة وعدد التسبيح خصوصا في صلاة التسبيح التي توارثها الامة ولابي حنيفة ان
العد باليد ترك سنة اليد وذلك مكروه ولانه ليس من اعمال الصلاة فالقليل منه ان لم يفسد
فلا اقل من ان يوجب الكراهة ولا حاجة الي العد باليد في الصلاة فانه يمكنه ان يعد خارج الصلاة
مقدار ما يقرا في الصلاة ويعين تدبيرا ذلك المقدار المعين او يعد بقلبه ● ويكره ان يكون
الامام على دكان والقوم اسفل منه والجملة فيه انه لا يخلوا اما ان كان الامام على الدكان والقوم
اسفل منه او كان القوم على الدكان والامام اسفل منهم ولا يخلوا اما ان كان الامام وحده او كان
بعض القوم معه وكل ذلك اما في حالة الاختيار او في حالة العذر اما في حالة الاختيار فان كان
الامام وحده على الدكان والقوم اسفل منه يكره سوا المكان قدر قامة الرجل او دون ذلك في
ظاهر الرواية وروي الطحاوي انه لا يكره ما لم يجاوز القامة لان في الارض هبوطا وصعودا
وقليل الارتفاع عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل ما لم يجاوز القامة وروي عن ابي يوسف
انه اذا كان دون القامة لا يكره والصحيح جواب ظاهر الرواية لما روي ان حذيفة ابن اليمان
رضي الله عنه قام بالمداين ليصلي بالناس على دكان فجذبه سلمان رضي الله عنه ثم قال ما الذي
اصابك اطال العهد ام نسيت اما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقوم
الامام على مكان انشز مما عليه اصحابه وفي رواية اما علمت ان اصحابك يكرهون فقال
تذكرت حين جذبتني ولا شك ان المكان الذي يمكن الجذب عنه ما دون القامة وكذا
الدكان المذكور يقع على المتعارف وهو ما دون القامة ولان كثير المخالفة بين الامام والقوم

كان صح

بمنع الصحة فعللها بعض الكراهة ولان هذا صنيع اهل الكتاب وان كان الامام
اسفل من القوم في ظاهر الرواية وروي الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره ووجهه ان الموجب
للكراهة التشبه باهل الكتاب وصنيعهم ولا يشبه هاهنا لان مكان امامهم لا يكون اسفل من مكان
القوم وجواب ظاهر الرواية اقرب الي الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلتين
التشبيه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وهاهنا وجدت احدي
العلتين وهي وجود بعض المخالفة هذا اذا كان الامام وحده • فان كان بعض القوم معه اختلف
المشايخ فيه فمن اعتبر معني التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معني التشبه
لان اهل الكتاب لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو
قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة واما في حالة العذر كما في الجمع والاعياد فلا يكره
كيف ما كان لعدم امكان المراعاة • ويكره للمار ان يمر بين يدي المصلي لقول النبي صلى الله
عليه وسلم لو علم المار بين يدي المصلي ما عليه من الوزر لوقف ولو الي اربعين ولم يوقت
يوما او شهرا او سنة ولم يذكر في الكتاب قدر المرور واختلف المشايخ قال بعضهم قدر
موضع السجود وقال بعضهم مقدار الصفين وقال بعضهم مقدار ما يقع بصره على المار
لو صلي بخشوع وفيما ورا ذلك لا يكره وهو الاصح • وينبغي للمصلي ان يدرا المار اي يدفعه
حتي لا يشغله عن صلاته لما روي عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يقطع الصلاة مرور شي فادروا ما استطعتم ولو مر لا يقطع صلاته سوا كان المار رجلا
او امراة لما يذكر في موضعه الا انه ينبغي ان يدفع بالتسبيح او بالاشارة او الاخذ بطرف
ثوبه من غير مشي ومعالجة شديدة حتي لا تفسد صلاته ومن الناس من قال ان لم
يقف باشارته جاز دفعه بالقتال لحديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه انه كان يصلي
فاراد ابن مروان ان يمر بين يديه فاشار اليه فلم يقف فلما حاذاه ضربه في صدره
ضربة اقعده الي استه فجا الي ابيه يشكوا ابا سعيد فقال لم ضربت ابني فقال ما ضربت
ابنك انما ضربت شيطانا قال لم تسم ابني شيطانا فقال لاني سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول اذا صلي احدكم فاراد ما ران يمر بين يديه فليدفعه فان ابي فليقاتله فانه
شيطان ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم ان في الصلاة لشغلا يعني اعمال الصلاة
والقتال ليس من اعمال الصلاة فلا يجوز الاشتغال به وحديث ابي سعيد كان في وقت
كان العمل في الصلاة مباحا ومن المشايخ من قال ان الدرا رخصة والافضل ان لا يدرا
لانه ليس من اعمال الصلاة ولهذا روي امام الهدي الشيخ ابو منصور عن ابي حنيفة ان
الافضل ان يترك الدرا والامر الدرء في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين
والله اعلم • هذا اذا لم يكن بينهما حايل كالاسطوانة ونحوها فاما اذا كان بينهما حايل
فلا باس بالمرور فيما ورا الحايل والمستحب لمن يصلي في الصحرا ان ينصب بين يديه عودا
او يضع شيا ادناه ذراع كيلا يحتاج الي الدرا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلي
احدكم في الصحرا فليتخذ بين يديه سترة وروي ان العنزة كانت تحمل مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم لتركز في الصحرا بين يديه فيصلي اليها حتي قال عون بن جحيفة
عن ابيه رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبطحا في قبة حمرا من ادم فاخرج
بلال العنزة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي اليها والناس يمرون من ورايها
وانما قدر ادناه بذراع طولا دون اعتبار العرض وقيل ان يكون في غلظ اصبع لقول
ابن مسعود رضي الله عنه يجزي من السترة السهم ولان الغرض منه المنع من المرور وما

دون

دون ذلك لا يبدو للناظر من بعيد فلا يمتنع ويدنوا من السترة لقول النبي صلى الله عليه وسلم
من صلي الي سترة فليدن منها • فمن لم يجد سترة هل يخط بين يديه حكي ابو عصمة عن محمد رحمه الله
انه قال لا يخط بين يديه فان الخط وتركه سوا لانه لا يبدو للناظر من بعيد فلا يمتنع فلا يحصل
المقصود ومن الناس من قال يخط بين يديه خطا اما طولا شبه ظل السترة او عرضا شبه المحراب
لقوله عليه السلام اذا صلي احدكم في الصحرا فليتخذ بين يديه سترة فان لم يجد فليخط بين يديه
خطا ولكن الحديث غريب ورد فيما تعم به البلوي فلا ناخذ به • ولا باس بقتل العقرب او الحية
في الصلاة لانه يشغل القلب وذلك اعظم من قتله وقال النبي صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين
ولو كنتم في الصلاة وهما الحية والعقرب وهذا ترخيص واباحة وان كانت صيغته صيغة الامر
لان قتلهما ليس من اعمال حتي لو عالج معالجة كثيرة في قتلهما تفسد صلاته على ما يذكر • ويكره
للماموم ان يسبق الامام بالركوع والسجود لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لا تبادروني بالركوع والسجود فاني قد بدنت ولو سبقه ينظر ان لم يشاركه الامام
في الركن الذي سبقه لا تجزيه ذلك حتي لو لم يعد الركن اجزاه عندنا خلافا لزفر وجه قوله
ان الابتدا وقع باطلا والباقي بنا عليه فاخذ حكمه ولنا ان القدر الذي وقعت فيه المشاركة ركوع
تام فيكتفي به وانعدام المشاركة فيما قبله لا يضر لانه ملحق بالعدم • ويكره ان يرفع راسه من
الركوع والسجود قبل الامام لقوله عليه السلام انما جعل الامام ليوتم به فلا تختلفوا عليه
ويكره ان يقرا في غير حالة القيام لانه عليه السلام نهي عن القراة في الركوع والسجود وقال اما الركوع
فعظموا فيه الرب جل جلاله واما السجود فاكثروا فيه من الدعا فانه قمن ان يستجاب لكم • ويكره
النفخ في الصلاة لانه ليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة فيه بخلاف التنفس فان فيه ضرورة وهل
تفسد الصلاة بالنفخ فان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا تفسد في قول ابي حنيفة
ومحمد ونذكر المسلة في بيان ما يفسد الصلاة • ويكره لمن اتي الامام وهو راكع ان يركع دون
الصف وان خاف لما روي عن ابي بكرة رضي الله عنه انه دخل المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم
راكع فكبر كما دخل المسجد ودب راكعا حتي دخل الصفوف فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم
قال زادك الله حرصا ولا تعد ولانه لا يخلوا عن احدي الكراهتين اما ان يتصل بالصفوف فيحتاج
الي المشي في الصلاة وانه فعل مناف للصلاة في الاصل حتي قال مشايخنا ان خطا خطوة لا تفسد
وان مشي خطوتين تفسد وعند بعضهم لا تفسد كيف ما كان لان المسجد في حكم مكان واحد
لكن لا اقل من الكراهة واما ان يتم الصلاة في الموضع الذي ركع مصليا خلف الصفوف وحده
وانه مكروه لقوله عليه السلام لا صلاة لمنتبذ خلف الصفوف وادني احوال النفي هو نفي
الكمال ثم الصلاة منفردا خلف الصفوف انما يكره اذا وجد فرجة في الصف فاما اذا لم يجد
فلا يكره لان الحال حال العذر وانها مستثناة الا تري لو كانت امراة يجب عليها ان تقوم خلف
الصف لان محاذاتها الرجل مفسدة صلاة الرجل فوجب الانفراد للضرورة • وينبغي اذا لم
يجد فرجة ان ينتظر من يدخل المسجد ليصطف معه خلف الصف فان لم يدخل احد وخاف
فوت الركعة جذب من الصف الي نفسه من يعرف منه علما وحسن الخلق لكيلا يغضب عليه
فان لم يجد يقف حينيذ خلف الصف بحذا الامام قال محمد رحمه الله • ويومر من ادرك
القوم ركوعا ان ياتي وعليه السكينة والوقار ولا يعجل في الصلاة حتي يصل الي الصف
فما ادرك مع الامام صلي بالسكينة والوقار وما فاته قضي واصله قول النبي صلى الله
عليه وسلم اذا اتيتم الصلاة فاتوها وانتم تمشون ولا تاتوها وانتم تسعون عليكم
بالسكينة والوقار وما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا • ويكره لمصلي المكتوبة ان يعتمد

ولم تفسد صلاته لان الاقتدا
عبارة عن المشاركة والمتابعة
وقد وجد في الركن وان تاخر به
وان سبق الركن ...

ان يعتمد على شي الا من عذر لان الاعتماد يخل بالقيام وترك القيام في الفريضة لا يجوز الا من عذر فكان الاخلال به مكروها الا من عذر ولو فعل جازت صلوته لوجود اصل القيام ٥ وهل يكره ذلك لمصلي التطوع لم يذكر في الاصل واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا باس به لان ترك القيام في التطوع جايز من غير عذر فالاخلال به اولى وقال بعضهم يكره لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى حبلا ممدودا في المسجد فقال لمن هذا فقالوا لفلانة تنفل بالليل فاذا اعيت اتكات فقال عليه السلام لتصل فلانة فاذا اعيت فلتنم ولان في الاعتماد بعض التنعم والتجبر ولا ينبغي للمصلي ان يفعل ذلك من غير عذر ٥ ويكره السدل في الصلاة واختلف في تفسيره ذكر الكرخي ان سدل الثوب هو ان يجعل ثوبه على راسه او على كتفه يرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وروي عن الاسود وابراهيم النخعي انهما قالا السدل يكره سوا كان عليه قميص او لم يكن وروي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع اهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب وقال مالك لا باس به كيف ما كان وقال الشافعي ان كان من الخيلا يكره والا فلا والصحيح مذهبنا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن السدل من غير فصل ٥ ويكره لبسه الصما واختلف في تفسيره ذكر الكرخي هو ان يجمع طرفي ثوبه ويخرجها تحت احدى يديه على احدى كتفيه اذا لم يكن عليه سراويل فانما كره لانه لا يومن انكشاف العورة وعن محمد رحمه الله فصل بين الاضطباع ولبسه الصما فقال انما يكون الصما اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع فانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس اهل الكبر وذكر بعض اهل اللغة ان لبسه الصما ان يلف الثوب على جميع بدنه من العنق الى الركبتين وانه مكروه لان فيه ترك سنة اليد ٥ ولا باس ان يصلي في ثوب واحد متوشحا به او في قميص واحد والجملة فيه ان اللبس في الصلاة ثلاثة انواع لبس مستحب ٥ ولبس جايز من غير كراهة ولبس مكروه ٥ اما المستحب فهو ان يصلي في ثلاثة اثواب قميص وازار ورداء او عمامة كذا ذكر الفقيه ابو جعفر الهندواني في غريب الرواية عن اصحابنا وقال محمد رحمه الله ان المستحب للرجل ان يصلي في ثوبين ازار ورداء لان به يحصل ستر العورة والزينة جميعا ٥ واما اللبس الجايز بلا كراهة فهو ان يصلي في ثوب واحد متوشحا به او قميص واحد لانه حصل به ستر العورة العورة واصل الزينة الا انه لم يتم الزينة واصله ما روي عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن الصلاة في ثوب واحد فقال اوكلكم يجد ثوبين اشار الى الجواز ونبه على الحكمة وهي ان كل واحد لا يجد ثوبين وهذا كله اذا كان الثوب صفيقا لا يصف ما تحته فان كان رقيقا يصف ما تحته لا يجوز لان عورته مكشوفة من حيث المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله الكاسيات العاريات ٥ ثم لم يذكر في ظاهر الرواية ان القميص لو احدا اذا كان محلول الجيب والزر هل تجوز الصلاة فيه ذكر ابن شجاع فيمن صلى محلول الازار وليس عليه ازار انه ان كان بحيث لو نظر راى عورة نفسه من زيقه لم تجز صلوته وان كان بحيث لم يجز لو نظر لم ير عورته جازت وروي عن محمد في غير رواية الاصول ان كان بحال لو نظر اليه غيره يقع بصره على عورته من غير تكلف فسدت صلوته وان كان بحال لو نظر اليه غيره لا يقع عليه بصره الا بتكلف فصلاته تامة فكانه شرط ستر العورة في حق غيره لا في حق نفسه وعن داود الطايي رحمه الله انه قال ان كان الرجل خفيف اللحية لم تجز لانه يقع بصره على عورته اذا نظر من غير تكلف فيكون مكشوف العورة

في حق

في حق نفسه وستر العورة عن نفسه وعن غيره شرط الجواز وان كان كث اللحية جاز لانه لا يقع بصره على عورته الا بتكلف فلا يكون مكشوف العورة ٥ واما اللبس المكروه فهو ان يصلي في ازار واحد او سراويل واحد لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يصلي الرجل في ثوب واحد ليس على عاتقه منه شي ولان ستر العورة ان حصل فلم تحصل الزينة وقد قال الله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وروي ان رجلا سال عبد الله بن عمر عن الرجل يصلي الصلاة في ثوب فقال ارايت لو ارسلتك في حاجة اكنت منطلقا في ثوب واحد فقال لا فقال الله احق ان يتزين له وروي الحسن عن ابي حنيفة ان الصلاة في ازار واحد فعل اهل الجفا وفي ثوب متوشحا به ابعد من اهل الجفا وفي ازار ورداء من اخلاق الكرام هذا الذي ذكرنا في حق الرجل واما المراة المستحب لها ثلاثة اثواب في الروايات كلها درع وازار وخمار فان صلت في ثوب واحد متوشحة به يجزيها اذا استترت به راسها وساير جسدها سوى الوجه والكفين وان كان شي مما سوى الوجه والكفين منها مكشوفا فان كان قليلا جاز وان كان كثيرا لا يجوز وسنذكر الحد الفاصل بينهما ان شا الله تعالى وهذا في حق الحرة فاما الامة اذا صلت مكشوفة الراس يجوز لان راسها ليس بعورة ٥ ولا باس ان يمسح جبهته من التراب بعد ما فرغ من صلاته قبل ان يسلم بلا خلاف لانه لو قطع الصلاة في هذه الحالة لا يكره فلان لا يكره ادخال قليل اولى واما قبل الفراغ من الاركان فقد ذكر في رواية ابي سليمان فقال قلت فان مسح جبهته قبل ان يفرغ قال لا اكرهه من مشايخنا من فهم من هذه اللفظة نفي الكراهة وجعل كلمة لا داخلة في قوله اكره وكذا ذكر في اثار ابي حنيفة وفي ابي حنيفة وابن ابي ليلى ووجهه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمسح العرق عن جبينه في الصلاة وانما فعل ذلك لانه كان يوذيه فكذا هذا ومنهم من قال كلمة لا مقطوعة عن قوله اكره فكانه قال هل يمسح فقال لا ثم ابتدا وقال اكره له ذلك وهو رواية هشام في نوادره عن محمد انه يكره ٥ وعلى هذا يحتاج الى الفرق بين المسح قبل الفراغ من الاركان وبين المسح بعد الفراغ منها قبل السلام والفرق ان المسح قبل الفراغ لا يفيد لانه يحتاج ان يسجد ثانيا فيلتزق التراب بجبهته ثانيا والمسح بعد الفراغ من الاركان مفيد ولان هذا فعل ليس من افعال الصلاة فيكره تحصيله في وقت لا يباح فيه الخروج عن الصلاة كساير الافعال بخلاف المسح بعد الفراغ من الاركان وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اربع من الجفا وعد منها مسح الجبهة في الصلاة ومنهم من وفق فقال جواب محمد فيما اذا كان تركه لا يوذيه وجواب ابي حنيفة مثله في هذه الحالة والحديث محمول على هذه الحالة او على المسح باليدين وجواب ابي حنيفة فيما اذا كان ترك المسح يوذيه ويشغل قلبه عن ادا الصلاة ويشغله ويعده في هذه الحالة ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يمسح العرق عن جبهته لان الترك كان يوذيه ويشغل قلبه وقد بينا ما يستحب للامام ان يفعل بعد الفراغ من الصلاة وما يكره له في فصل الامامة والله الموفق

فصل واما بيان ما يفسدها والمفسد لها انواع منها الحدث العمد قبل تمام اركانها بلا خلاف حتى يمتنع البنا واختلف في الحدث السابق وهو الذي سبقه من غير قصد وهو ما يخرج من غيره من بول او غايط او ريح او رعاف او دم سال من جرح او دمل به بغير صنعه قال اصحابنا لا تفسد الصلاة ويجوز البنا استحسانا وقال الشافعي يفسدها ولا يجوز البنا قياسا ٥ والكلام في البنا في مواضع ٥ في بيان اصل البنا انه جايز ام لا ٥ وفي بيان شرايط جوازه لو كان جايزا وبيان محل البنا وكيفيته ٥ اما الاول فالقياس ان لا يجوز البنا وفي الاستحسان جايز وجه القياس ان التحريمة لا تبقى مع الحدث لفوات اهلية ادا الصلوة في الحالين بفوات الطهارة فيهما اذ الشي كما لا ينعقد من غير اهله لا يبقى مع عدم الاهلية

فلا يبقى التحريمة لانها شرعت لادا الافعال ولهذا لا يبقى مع الحدث العمد ولا صرف الوجه عن القبلة
والمشي في الصلاة مناف وبقا الشي مع ما ينافيه محال وللاستحسان النص واجماع الصحابة
اما النص ما روي عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قا او رعف
في صلاته انصرف وتوضا وبنى على صلاته ما لم يتكلم وكذا روي ابن عباس وابو هريرة عن
النبي صلى الله عليه وسلم واما اجماع الصحابة فان الخلفا الراشدين والعبادلة الثلاثة وانس
ابن مالك وسلمان الفارسي رضي الله عنهم قالوا مثل مذهبنا وروي ان ابا بكر الصديق رضي
الله عنه سبقه الحدث في الصلاة فتوضا وبنى وعمر رضي الله عنه سبقه الحدث وعلي
كان يصلي خلف عثمان فرعف فانصرف فتوضا وبنى على صلاته فثبت البنا من الصحابة رضي
الله عنهم قولا وفعلا والقياس يترك بالاجماع **فصل** واما شرايط البنا جواز البنا فمنها
الحدث السابق فلا يجوز البنا في الحدث العمد لان جواز البنا ثبت معدولا به عن القياس بالنص
والاجماع فكل ما كان في معنى المنصوص والمجمع عليه يلحق به والا فلا والحدث العمد ليس في معنى
الحدث السابق لوجهين احدهما ان الحدث السابق مما يبتلى به الانسان فلو جعل مانعا من البنا
لادى الى الحرج ولا حرج في الحدث العمد لانه لا يكثر وجوده والثاني ان الانسان يحتاج الى
البنا في الجمع والاعياد لاحراز الفضيلة المتعلقة وكذا يحتاج الى احراز بقية الصلاة خلف
افضل القوم خصوصا من كان يحضر النبي صلى الله عليه وسلم فلو لم يجز البنا وربما فرغ
من الصلاة قبل فراغه من الوضو لفات عليه فضيلة الجمعة والعيدين وفضيلة الصلاة
خلف الافضل على وجه لا يمكنه التلافي فالشرع نظر له بجواز البنا صيانة لهذه الفضيلة
عليه من الفوت وهو مستحق للنظر لحصول الحدث من غير قصده واختياره بخلاف الحدث
العمد لان متعمد الحدث في الصلاة جاني فلا يستحق النظر ۰ وعلى هذا يخرج ما اذا كان به دمل
فعصره حتى سال او كان في موضع ركبتيه فانفتح من اعتماده على ركبتيه في سجوده لا يجوز
البنا لان هذا بمنزلة الحدث العمد وكذا اذا تكلم في الصلاة عامدا او ناسيا او عمل
فيها ما ليس من اعمال الصلاة وهو كثير لا يجوز البنا لان كل ذلك نادر في الصلاة فلم يكن في
معنى المنصوص والمجمع عليه وكذا اذا جن في الصلاة او اغمي عليه ثم افاق لا يبني وان كان
في معنى الحدث السابق لانه لا صنع له فيهما لان اعتراضهما في الصلاة نادر فلم يكونا في معنى
ما ورد فيه النص والاجماع ۰ وكذا لو انتضح البول على بدن المصلي وثوبه اكثر من قدر
الدرهم من موضع فانتقل فغسله لا يبني على صلاته في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف
في غير رواية الاصول انه يبني وجه هذه الرواية ان النجاسة وصلت الى بدنه من
غير قصد فكان في معنى الحدث السابق ولان هذا بعض ما ورد فيه الخبر لانه لو رعف
فاصاب بدنه او ثوبه نجاسة فانه يتوضا ويغسل تلك النجاسة وههنا لا يحتاج الا الى
غسل الاغير فلو جاز هناك فلان يجوز ههنا اولى وجه ظاهر الرواية ان هذا النوع مما لا يغلب
وجوده فلم يكن في معنى مورد النص والاجماع ولانه لا بد من غسل النجاسة عن الثوب في
الجملة بان يكون عليه ثوبان فيلقي ما تنجس من ساعته ويصلي في الاخر بخلاف الوضو فانه
امر لا بد منه ۰ ولو انتضح البول على ثوب المصلي اكثر من قدر الدرهم من موضع فان كان عليه
ثوبان القى النجس من ساعته ومضى على صلاته استحسانا والقياس ان يستقبل لوجود
شي من الصلاة مع النجاسة لكنا نقول ان هذا مما لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا وان ادى
ركنا او سكت بقدر ما يتمكن من ادا ركن يستقبل قياسا واستحسانا وان لم يكن الا ثوب
واحد فانصرف وغسله لا يبني في ظاهر الرواية ۰ ولو اصابته بندقة فشجته او رماه

النجاسة صح

انسان

انسان بحجر فشجه او مس رجل قرحة فادماه او عصره فانفلت منه الريح او حدث اخر لا يجوز البنا
البنا في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يبني واحتج بما روي ان عمر رضي الله عنه لما طعن
في المحراب استخلف عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ولو فسدت صلاته لفسدت صلاة القوم
ولم يستخلف ولان هذا حدث حصل بغير صنعه فكان كالحدث السابق ولان الشاج لم يوجد منه
الا فتح باب الدم فبعد ذلك خروج الدم بنفسه لا بتسبيل احد فاشبه الرعاف وجه قولهما
ان هذا الحدث حصل بصنع من العباد بخلاف الحدث السماوي وكذا هذا النوع من الحدث في
الصلاة مما يندر وقوعه لان الرامي منهي عن الرمي فلا يقصده غالبا والاصابة خطا نادر لانه يتحرز
خوفا عن الضمان فلم يكن في معنى مورد النص والاجماع فيعمل فيه القياس المحض الا ترى ان من عجز
عن القيام بسبب المرض جاز له ادا الصلاة قاعدا ولو عجز عن القيام بفعل البشر بان قيده
انسان لم يجز لغلبة الاول ندرة الثاني كذا هذا واما قوله ان هذا فتح باب الدم فنقول نعم
لكن من فتح باب الماء حتى سال ذلك الماء جعل ذلك مضافا الى الفاتح لانعدام الاختيار للسايل
في سيلانه ولهذا يجب ضمان الدهن على شاق الزق اذا سال الدهن والله الموفق ۰ ولو سقط
المدر من غير مشي احد على المصلي او سقط الثمر من الشجر على المصلي حتى شجه فادماه اختلف
المشايخ فيه فمنهم من جوز له البنا بالاجماع لانقطاع ذلك عن فعل العباد ومنهم من جعل المسألة على
الاختلاف لوقوع ذلك في حد القلة واما حديث عمر رضي الله عنه فقد قيل الاستخلاف قبل
افتتاح الصلاة فاستخلفه ليفتتح الصلاة الا ترى انه لما طعن قال اه قتلني الكلب من يصلي
بالناس ثم قال تقدم يا عبد الرحمن ومعلوم ان هذا الكلام يمنع على الصلاة والله اعلم ومنها
حقيقة الحدث لا وهم الحدث لكنه خاف ان يبتدره فانصرف قبل ان يسبقه ثم سبقه لا يجوز له
البنا في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه يجوز وجه قوله انه عجز عن المضي فصار كما لو
سبقه الحدث ثم انصرف وجه ظاهر الرواية انه صرف وجهه عن القبلة من غير عذر فلم يكن في
معنى مورد النص فبقي على القياس وكذا اذا جن في الصلاة او اغمي عليه او نام مضطجعا لا يجوز البنا
لان هذه العوارض يندر وقوعها فلم يكن في معنى مورد النص والاجماع وكذا المتيمم اذا وجد الما
في خلال صلاته وصاحب الجرح السايل خرج وقت صلاته والماسح على الخف انقضت مدة مسحه لا
يجوز له البنا لان هذه المواضع يظهر ان الشروع في الصلاة لم يصح على ما ذكرنا ولانه ليس في معنى
الحدث السابق في كثرة الوقوع فتعذر الالحاق وكذا لو اعترض هذه الاشيا بعد ما قعد قدر
التشهد الاخير يوجب فساد الصلاة ويمتنع البنا عند ابي حنيفة خلافا لهما على ما ذكرنا في المسايل
الاثني عشرية ومنها الحدث الصغير حتى لا يجوز البنا في الحدث الكبير وهو الجنابة بان نام
في الصلاة فاحتلم او نظر الى امراة بشهوة او تفكر فانزل ولان الوضو عمل يسير والاغتسال عمل
كثير فتعذر الالحاق في موضع العفو ولان الاغتسال لا يمكن الا بكشف العورة وذلك من قواطع
الصلاة وهذا استحسان والقياس ان يجوز بريد به القياس على الاستحسان الاول
ومنها ان لا يفعل بعد الحدث فعلا منافيا للصلاة لو لم يكن احدث الا ما لا بد للبنا منه اذا كان
من ضرورات ما لا بد منه او من توابعه وتتمته وبيان ذلك اذا سبقه الحدث ثم تكلم
او احدث متعمدا او قهقه او شرب او نحو ذلك لا يجوز له البنا لان هذه الافعال منافية
للصلاة في الاصل فلا يسقط اعتبار المنافي لا للضرورة ولا ضرورة لان للبنا منها بدا وكذا
اذا جن او اغمي عليه او اجنب لانه لا يكثر وقوعه فكان للبنا منه بد وكذا لو ادى ركنا من
اركان الصلاة مع الحدث او مكث بقدر ما يتمكن من ادا ركن لانه عمل كثير ليس من اعمال
وله منه بد وكذا لو استقى من البير وهو لا يحتاج اليه لو مشى الى الوضو فاغترف الما من الانا

اواستقى من البير وهو محتاج اليه فتوضا جاز له البنا لان الوضو امر لا بد للبنا منه والمشي والاغتراف والاستقا عند الحاجة من ضرورات الوضو ولو استنجى فان كان مكشوف العورة بطل البنا لان كشف العورة مناف للصلاة وللبنا منه بد في الجملة وان استنجى تحت ثيابه بحيث لا تنكشف عورته جاز البنا لان الاستنجا على هذا الوجه من سنن الوضو فكان من تتماته ۰ ولو توضا ثلاثا ثلاثا ذكر في ظاهر الرواية ما يدل على الجواز فانه قال اذا سبقه الحدث يتوضا ويبني من غير فصل وحكي عن ابي القاسم الصفار انه لا يجوز ووجهه ان الفرض يسقط بالغسل مرة فكانت الزيادة ادخال عمل لا حاجة اليه في الصلاة فيوجب فساد الصلاة ووجه ظاهر الرواية ان الزيادة من باب اكمال الوضو وبه حاجة الى اقامة الصلاة على وصف الكمال وذلك بتحصيل الوضو على وجه الكمال فيتحمل الزيادة كما يتحمل الاصل وهذا جواب ابي بكر الاعمش فان عنده ان المرة الاولى هي الفرض والثانية والثالثة نفل واما عند ابي بكر الاسكاف فالثلاث كلها فرض لان الثانية والثالثة لما التحقتا بالاولى صار الكل واحدا فيصير الكل فرضا كالقيام والقراءة والركوع او السجود وعلى هذا اذا استوعب المسح وتمضمض واستنشق واتى بساير سنن الوضو جاز له البنا لان ذلك من باب اكمال الوضو فكان من توابعه فيتحمل كما يتحمل الاصل ۰ ولو افتتح الصلاة بالوضو ثم سبقه الحدث فلم يجد ما تيمم وبنى لان ابتدا الصلاة بالتيمم جايز فالبنا اولى فان تيمم ثم وجد الما فان وجده بعد ما عاد الى مقامه استقبل الصلاة وان وجده في الطريق قبل ان يقوم مقامه فالقياس ان يستقبل وقيل القياس قول محمد وفي الاستحسان يتوضا ويبني وجه القياس انه متيمم وجد الما في صلاته فتفسد صلاته كما اذا عاد الى مكانه ثم وجد الما وهذا لان قدر ما مشى متيمما حصل فعلا غير محتاج اليه فلا يبقى وجه الاستحسان انه لم يود شيا من الصلاة مع الحدث ولم يدخل فعلا في الصلاة هو مضاد لها فلا يفسدها وما مشى كل ذلك كان محتاجا اليه لتحصيل التطهير فلا يوجب فساد الصلاة بخلاف ما اذا عاد الى مكانه ثم وجد لانه اذا عاد الى مكانه وجد اداء جزء من اجزاء صلاته وان قل مع التيمم وظهر بوجود الما انه كان محدثا من وقت الحدث السابق وان التيمم ما كان طهارة فتبين انه ادى شيا من الصلاة مع الحدث فتفسد صلاته ثم ما ذكرنا من جواز البنا لا يختلف بين ما اذا كان الحدث في وسطها او في اخرها حتى لو سبقه الحدث بعد ما قعد قدر التشهد الاخير توضا وبنى عندنا لانه يحتاج الى الخروج بلفظة السلام التي هي واجبة او سنة عندنا فلا بد له من الطهارة ۰ وكذا لا يختلف الجواب في جواز البنا بينما اذا صرف وجهه عن القبلة على علم بالحدث او على ظن به بعد ان كان في المسجد في ظاهر الرواية حتى انه لو صرف وجهه عن القبلة على ظن احدث وهو في المسجد رجع وبنى وان علم بعد الخروج من المسجد لا يبني وروي عن محمد انه لا يبني في الوجهين جميعا ووجهه انه صرف عن القبلة من غير عذر فتفسد صلاته كما اذا علم خارج المسجد وكما اذا انصرف على ظن انه على غير وضو او على ظن ان على بدنه نجاسة او كان متيمما فراى سرابا فظنه ماء فانصرف فانه لا يبني سوا كان في المسجد او خارج المسجد وجه ظاهر الرواية ان حكم المكان لم يتبدل ما دام في المسجد والانصراف لم يكن على قصد الخروج عن الصلاة وعدم الرفض بل لاصلاح صلاته الا ترى لو تحقق ما توهم توضا وبنى على صلاته فسقط حكم هذا الانصراف فكانه لم ينصرف بخلاف ما اذا خرج من المسجد ثم علم لان حكم المكان قد تبدل وبخلاف تلك الصلاة لان هناك الانصراف ليس لاصلاح الصلاة بل لقصد الخروج عن الصلاة وعدم الرفض الا ترى انه لو تحقق ما توهم لا يمكنه البنا فاشبه الكلام والحدث العمد والقهقهة وعلى هذا اذا اسلم على راس الركعتين

اذا طول هم

في ذوات

في ذوات الاربع ساهيا على ظن انه اتم الصلاة ثم تذكر فحكمه وحكم الذي ظن انه احدث سوا على التفصيل والاختلاف الذي ذكرنا وذكر في العيون انه اذا صلى العشا فظن بعد ركعتين انها ترويحة فسلم او صلى الظهر وهو يظن انه يصلي الجمعة او يظن انه مسافر فسلم على راس الركعتين فانه يستقبل العشا والظهر وقد مر الفرق هذا اذا كان يصلي في المسجد فاما اذا كان يصلي في الصحرا فان كان يصلي بجماعة يعطى لما انتهى اليه الصفوف حكم المسجد يمنة او يسرة او خلفا وان مشى امامه وليس بين يديه بنا ولا سترة فقد ذكرنا اختلاف المشايخ والصحيح هو التقدير بموضع السجود وان كان بين يديه بنا او سترة فانه يبني ما لم يجاوزه لان السترة تجعل ما دونها حكم المسجد حتى لا يباح المرور داخل السترة ويباح خارجها وان كان يصلي وحده فمسجده قدر سجوده موضع سجوده من المواضع الاربع الا اذا مشى امامه وبين يديه سترة فيعطى لداخل السترة حكم المسجد ثم المستحب لمن سبقه الحدث ان يتكلم ويتوضا ويستقبل الصلاة ليخرج عن عهدة الفرض بيقين

فصل واما الكلام في محل البنا وكيفيته فنقول وبالله التوفيق المصلي لا يخلو اما ان كان منفردا او مقتديا او اماما فان كان منفردا فانصرف وتوضا فهو بالخيار ان شا اتم صلاته في الموضع الذي توضا وان شا عاد الى الموضع الذي افتتح الصلاة فيه لانه اذا اتم الصلاة حيث هو فقد سلمت صلاته عن المشي لكنه صلى صلاة واحدة في مكانين وان عاد الى مصلاه فقد ادى جميع الصلاة في مكان واحد لكن مع زيادة مشي واستوى الوجهان فتخير وقال بعض مشايخنا يصلي في الموضع الذي توضا من غير خيار ولو اتى المسجد تفسد صلاته لانه عمل زيادة فعل وهو المشي من غير حاجة وعامة مشايخنا قالوا لا تفسد صلاته لان المشي الى الما والعود الى مكان الصلاة الحق بالعدم شرعا في الجملة وان كان مقتديا فانصرف وتوضا فان لم يفرغ امامه من الصلاة فعليه ان يعود لانه في حكم المقتدي بعد ولو اتم بقية صلوته في بيته لا يجزيه لانه ان صلى مقتديا بامامه لا يصح لانعدام شرط الاقتدا وهو اتحاد البقعة الا اذا كان بيته قريبا من المسجد بحيث يصح الاقتدا وان صلى منفردا في بيته فسدت صلوته لان الانفراد في حال وجوب الاقتدا تفسد صلوته لان بين الصلاتين تغايرا وقد ترك ما كان عليه وهو الصلاة مقتديا وما ادى وهو الصلاة منفردا لم يوجد له ابتدا تحريمة وهو بعض الصلاة لانه صار متنقلا عما كان فيه الى هذا فبطل ذلك وما حصل فيه بعض الصلاة فلا يخرج عن كل الصلاة باداء هذا القدر ثم اذا عاد ينبغي ان يشتغل اولا بقضاء ما سبق به في حال تشاغله بالوضو لانه لاحق فكان خلف الامام فيقوم مقدار قيام الامام من غير قراءة ومقدار ركوعه وسجوده ولا يضره ان زاد او نقص ولو تابع امامه اولا ثم اشتغل بقضاء ما سبق به بعد تسليم الامام جازت صلاته عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر بناء على ان الترتيب في افعال الصلاة الواحدة ليس بشرط عندنا وعنده شرط ۰ وان كان قد فرغ امامه من الصلاة تخير لما ذكرنا في المنفرد ولو توضا وقد فرغ الامام من الصلاة صلاته ولم يقعد في الثانية لا يقعد هذا المقتدي في الثانية وروي عن زفر انه يقعد ذكر المسالة في النوادر وجه قول زفر ان القعدة الاولى واجبة في الصلاة ولا يجوز ترك الواجب الا لامر فوقه كما اذا كان خلف الامام فترك الامام القعدة وقام يتركها المقتدي موافقة للامام فيما هو اعلى منه وهو القيام لكونه فرضا ولم يوجد هذا المعنى في اللاحق لان موافقة الامام بعد فراغه لا يتحقق فيجب عليه اتيان القعدة ولنا ان اللاحق خلف الامام تقديرا حتى يسجد لسهو الامام ولا يسجد لسهو نفسه ولا يقرا في القضا كانه خلف الامام ولو كان خلفه حقيقة ترك القعدة متابعة للامام فكذا اذا كان خلفه تقديرا والله اعلم وان كان اماما يستخلف ثم يتوضا ويبني على صلاته والامر في موضع البنا وكيفيته على نحو ما ذكرنا

في المقتدي لانه بالاستخلاف تحولت الامامة الي الثاني وصار هو كواحد من المقتدين به

فصل ثم الكلام في الاستخلاف في مواضع ٭ احدها في جواز الاستخلاف في الجملة ٭ والثاني
في شرايط جوازه ٭ والثالث في بيان حكم الاستخلاف ٭ اما الاول فقد اختلف العلما فيه
قال علماونا يجوز وقال الشافعي لا يجوز ويصلي القوم وحدانا بلا امام وجه قوله انه لا ولاية
للامام اذ هو بنفسه بمنزلة المنفرد فلا يملك النقل الي غيره وكذا القوم لا يملكون وانما تثبت
الامامة لا بتفويض منهم بل باقتدايهم به ولم يوجد الاقتدا بالثاني لان الاقتدا بالتكبير
وهي منعدمة في حق الثاني بخلاف الامامة الكبري لانها عبارة عن ولايات تثبت له شرعا بالتفويض
والبيعة كما يثبت للوكيل والقاضي فيقبل التمليك والعزل ولنا ما روي ابو هريرة رضي الله عنه
عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال اذا صلي احدكم او رعف في صلاته فليضع يده علي
فمه وليقدم من لم يسبق بشي من صلاته ولينصرف وليتوضا وليبن علي صلاته ما لم
يتكلم وروي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم لما امر ابا بكر رضي الله عنه ان يصلي بالناس وجد
في نفسه خفة فخرج يهادي بين رجلين وقد افتتح ابو بكر الصلاة فلما سمع حس رسول الله
صلي الله عليه وسلم تاخر وتقدم النبي صلي الله عليه وسلم وافتتح القراة من الموضع الذي
انتهي اليه ابو بكر رضي الله عنه ولما خرج عجز عن المضي لكون المضي من باب التقدم علي رسول
الله صلي الله عليه وسلم وقال الله تعالي يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله
فصار هذا حقا في حق كل امام عجز عن الامام ان يتاخر ويستخلف وعن عمر رضي الله عنه
انه سبقه الحدث فتاخر وقدم رجلا وعن عثمان رضي الله عنه مثله ولان بهم حاجة الي
اتمام صلوتهم بالامام وقد التزم الامام ذلك فاذا عجز عن الوفا بما التزم بنفسه يستعين
بمن يقدر عليه نظرا لهم كيلا تبطل عليهم الصلاة بالمنازعة واما قوله ان الامام لا ولاية له
فليس كذلك بل له ولاية المتبوعية في حق الصلاة وان لا تصح صلاتهم الا بنا علي صلاته وان
يقرا فتصير قراة لهم فاذا عجز عن الامامة بنفسه ملك النقل الي غيره فاشبه الامامة
الكبري علي ان هذا من باب الخلافة لا من باب التفويض والتمليك فان الثاني
يخلف الاول في بقية صلوته كالوارث يخلف الميت فيما بقي من امواله والخلافة لا تفتقر
الي الولاية والامر بل شرطها العجز وانما التقديم من الامام للتعيين كيلا يبطل بالمنازعة
حتي انه لو لم يبق خلفه الا رجل واحد يصير اماما وان لم يعينه ولا فوض اليه وكذا
التقديم من القوم للتعيين دون التفويض فصار كالامامة الكبري فان البيعة
للتعيين لا للتمليك الا تري ان الامام يملك امورا لا يملكها الرعية وهي اقامة حدود الله
تعالي فكذا هذا ٭ فان لم يستخلف الامام واستخلف رجلا جاز ما دام الامام في المسجد
لان الامام لو استخلف كان بتعيينه للقوم نظرا لهم كيلا تبطل عليهم الصلاة فاذا فعلوا
بانفسهم جاز كما في الامامة الكبري لو لم يستخلف الامام غيره ومات واجتمع اهل الراي
والمشورة ونصبوا من يصلح للامامة جاز لان الاول لو فعل لهم فجاز لهم ان يفعلوا
بانفسهم لحاجتهم الي ذلك فكذا هذا ٭ ولو تقدم واحد من القوم من غير استخلاف الامام
وتقدم القوم والامام في المسجد جاز ايضا لان به حاجة الي صيانة صلاته ولا طريق لها عند
امتناع الامام عن الاستخلاف والقوم عن التقديم الا ذلك ولان القوم لما ايتموا به فقد
رضوا بقيامه مقام الاول فجعل كانهم قدموه ٭ ولو قدم الامام او القوم رجلين فان وصل
احدهما الي موضع الامامة قبل الاخر تعين هو للامامة وجازت صلاته وصلاة من اقتدي
به لان الاول لما تقدم بتقديم من له ولاية التقديم قام مقام الامام الاول وصار اماما

للكل كالاول

للكل كالاول فصار الامام الثاني ومن اقتدي به منفردين عمن صار اماما لهم فتفسد
صلاتهم لما مر من الفقه وان وصلا معا فان اقتدي القوم باحدهما تعين هو للامامة وان اقتدوا
بهما بعضهم بهذا وبعضهم بذلك فان استوت الطايفتين فسدت صلاتهم جميعا لان الامر لا يخلوا
اما ان يقال لم يصح استخلاف كل واحد من الفريقين لمكان التعارض فبطلت امامتهما وفسدت
صلاة الكل لخروج الامام الاول عن المسجد من غير خليفة للقوم ولادايهم الصلاة منفردين
في حال وجوب الاقتدا واما ان يقال صح تقديم كل واحد منهما لعدم ترجيح احد الفريق الاخر
عليهم فجعل في حق كل فريق كان ليس معهم غيرهم فحينيذ تصير كل طايفة اماما للكل كامام
اكثر الطايفتين عند التفاوت وعدم الاستوا فحينيذ يجب علي امام كل طايفة ومن تابعه الاقتدا
بالاخر فان لم يقتدوا فجعلوا منفردين اوان وجوب الاقتدا وان اقتدوا ادوا صلاة واحدة
في حالة واحدة بامامين وذلك مما يرد به الشرع فلم يجز ولو كانت الطايفتان علي التفاوت فان
اقتدي جماعة القوم باحد الامامين الا رجل او رجلان اقتديا بالثاني فصلاة من اقتدي به
الجماعة صحيحة وصلاة الاخر ومن اقتدي به فاسدة لانهما لما وصلا معا وقد تعذر ان يكونا امامين
لا بد من الترجيح وامكن الترجيح بالكثرة نصا واعتبارا اما النص فقول النبي صلي الله عليه وسلم
يد الله مع الجماعة وقوله من شذ شذ في النار وكدر الجماعة خير من صفو الفرقة واما الاعتبار
فهو الاستدلال بالامامة الكبري حتي قال عمر رضي الله عنه في الشوري ان اتفقوا علي شي وخالفهم
واحد فاقتلوه ٭ وان اقتدوا بكل امام جماعة لكن احد الفريقين اكثر عددا من الاخر اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم تفسد صلاة الفريقين جميعا واليه مال الشيخ الامام الزاهد السرخسي
رحمه الله فقال ان كل واحد منهما جمع تام يتم به نصاب الجمعة فيكون الاقل مساويا للاكثر حكما
كالمدعيين يقيم احدهما شاهدين والاخر عشرة وقال بعضهم جازت صلاة الاكثرين وتعين
الفساد في الاخرين كما في الواحد والمثني وعليه اعتمد الشيخ الامام صدر الدين ابو المعين رحمه
الله واستدل بوضع محمد رحمه الله قال اذا قدم القوم او الامام رجلين تام كل واحد منهما طايفة
جازت صلاة اكثر الطايفتين فهذا يدل علي ان كل طايفة لو كانت جماعة ترجح ايضا بالكثرة لان اسم
الطايفة في اللغة علي الواحد والاثنين وعلي الثلاثة وما زاد علي زاد علي ذلك قال الله تعالي وان
طايفتان من المومنين اقتتلوا ولا شك ان كل فريق كان اكثر من الثلاثة كان داخلا تحت هذه
الاية وقال تعالي ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشي طايفة منكم قد اهمتهم انفسهم ولا
شك ان كل فريق كان جماعة كثيرة وكذا ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير ان امير عسكر في
دار الحرب قال من جا منكم بشي فله طايفة منه فجا رجل برووس فان الامام ينفل له بحظه من ذلك
علي قدر ما يري حتي لو اعطي نصف ما اتي به او اكثر من النصف بان كانت الرووس عشرة فراي الامام
ان يعطي تسعة من ذلك له لهذا الرجل كان له ذلك فتبين ان اسم الطايفة يقع علي الجماعة
فيرجح بالاكثر بالكثرة لما مر والله اعلم هذا اذا كان خلف الامام الذي سبقه الحدث اثنان او اكثر
فاما اذا كان خلفه رجل واحد صار اماما نوي الامامة او لم ينو قام في مقام الامام او لم يقم
قدمه الامام او لم يقدمه لان عدم تعيين واحد من القوم للامامة ما لم يتقدم حتي يثبت
الامامة للاول كان لحكم التعارض وعدم ترجيح البعض علي البعض وههنا لا تعارض فتعين
هو لحاجته الي ابقا صلاته علي الصحة وصلاحيته للامامة حتي ان الامام الاول لو افسد صلاته
علي نفسه لم تفسد صلاة هذا الثاني والثاني لو افسد صلاته فسدت صلاة الاول لان الاول
صار في حكم المقتدي بالثاني وفساد صلاة المقتدي لا تؤثر في فساد صلاة الامام ولفساد صلاة
الامام اثر في صلاة المقتدي ودخل في صلاة الثاني لان الامامة تحولت علي ما ذكرنا

بقدم او مو

وروي الحسن عن ابي حنيفة انه اذا احدث الامام ولم يكن معه الا رجل واحد فوجد الما في المسجد فتوضا قال يتم صلاته مقتديا بالثاني لانه متعين للامامة فينفس انه تحول الامامة وان كان معه جماعة فتوضا في المسجد عاد الى مكان الامامة وصلى بهم لان الامامة لا تتحول منه الى غيره في هذه الحالة الا بالاستخلاف ولم يوجد فان جا رجل واقتدى بهذا الثاني ثم احدث الثاني صار الثالث اماما لتعينه لذلك فان احدث الثالث وخرج قبل رجوعهما او رجوع احدهما فسدت صلاة الاول والثاني لان الثالث لما صار اماما صار الاول والثاني مقتديين به واذا خرج هو لم تفسد صلاته على الرواية الصحيحة لانه في حق نفسه منفرد وفسدت صلاة الاول والثاني لان امامهما خرج عن المسجد فتحقق تباين المكان موجودا حال بقايه في المسجد لان ذلك سقط اعتباره شرعا لحاجة المقتدي الى صيانة صلاته على ما نذكر وهاهنا لا حاجة لكون ذلك في حد الندرة فلو رجع احدهما فدخل المسجد ثم خرج الثالث جازت صلاتهم لان الراجع صار اماما لهم لتعينه ولو رجع الاول والثاني فان قدم احدهما صار هو الامام وان لم يتقدم حتى خرج الثالث فسدت صلاتهما لان احدهما لم يصر اماما للتعارض وعدم الترجيح فبقي الثالث اماما فاذا خرج من المسجد فات شرط صحة الاقتدا وهو اتحاد البقعة ففسدت صلاتهما

فصل

واما شرايط جواز الاستخلاف فمنها ان كل ما هو شرط جواز البنا فهو شرط جواز الاستخلاف حتى لا يجوز مع الحدث العمد والكلام والقهقهة وساير نواقض الصلاة كما لا يجوز البنا مع هذه الاشيا لان الاستخلاف يكون للقايم ولا قيام للصلاة مع هذه الاشيا بل تفسد ۔ ولو حصر الامام عن القراة فاستخلف جاز عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يجوز وتفسد صلاتهم وجه قولهما ان جواز الاستخلاف حكم ثبت على خلاف القياس بالنص وانه ورد في الحدث السابق الذي هو غالب الوقوع والحصر في القراة ليس بنظيره فالنص الوارد ثمه لا يكون واردا هاهنا وصار كالجنون والاغما والاحتلام في الصلاة وابو حنيفة رحمه الله اعتمد على الحديث وهو حديث ابي بكر رضي الله انه كان يصلي بالناس بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه فوجد عليه السلام خفة فحضر المسجد فلما احس الصديق رضي الله عنه برسول الله صلى الله عليه وسلم حصر في القراة فتاخر وتقدم النبي صلى الله عليه وسلم واتم الصلاة ولو لم يكن جايزا لما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاز له يكون جايزا لامته هو الاصل لكونه قدوة ۔ ومنها ان يكون الاستخلاف قبل خروج الامام من المسجد حتى انه لو خرج عن المسجد قبل ان يقدم القوم انسانا او يتقدم احد بنفسه فصلاة القوم فاسدة لانه اختلف مكان الامام والقوم فبطل الاقتدا لفوات شرطه وهو اتحاد البقعة وهذا لان غيره اذا لم يتقدم بقي هو اماما في نفسه كما كان لانه انما يخرج عن الامامة لقيام غيره مقامه وانتقال الامامة اليه ولم يوجد والمكان قد اختلف حقيقة وحكما اما الحقيقة فلا يشكل واما الحكم فلان من كان خارج المسجد اذا اقتدى بمن يصلي في المسجد وليست الصفوف متصلة لا يجوز بخلاف ما اذا كان يحدث في المسجد لان المسجد كله بمنزلة بقعة واحدة حكما ولهذا حكم بجواز الاقتدا في المسجد وان لم تتصل الصفوف لذلك فسدت صلاتهم بخلاف المقتدي اذا سبقه الحدث وخرج من المسجد حيث لم تفسد صلاته وان كان شرط صحة الاقتدا وهو اتحاد المكان فكان هنا لضرورة فان صيانة صلاته لن تحصل الا بهذا الطريق بخلاف ما اذا كان الامام هو الذي سبقه الحدث فان صيانة القوم ممكنة بان يستخلف الامام او يقدم القوم رجلا او يتقدم واحد منهم فاذا لم يفعلوا فقد فرطوا وما سعوا في صيانة صلاتهم فتفسد عليهم فاما المقتدي فليس ثمه فيها في وسعه فبقيت صلاته صحيحة ليتمكن من الاتمام واما حال صلاة الامام فلم يذكر في الاصل وذكر الطحاوي ان صلاته تفسد ايضا لان ترك استخلافه

لما انه

لما اثر في فساد صلاة القوم فلان يوثر في فساد صلاته اولى وذكر ابو عصمة ان صلاته لا تفسد وهو الصحيح لانه بمنزلة المنفرد في حق نفسه والمنفرد الذي سبقه الحدث ذهب ليتوضا بقيت صلاته صحيحة كذا هذا ولو خارج المسجد صفوف متصلة فخرج الامام من المسجد ولم يجاوز الصفوف فسدت صلاة القوم في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا تفسد حتى لو استخلف الامام رجلا من الصفوف الخارجة لا يصح عندهما وعنده يصح وجه قول محمد ان مواضع الصفوف لها حكم المسجد الا ترى انه لو صلى في الصحرا جاز استخلافه ما لم يجاوز الصفوف فجعل الكل كمكان واحد ولهما ان البقعة مختلفة حقيقة وحكما في الاصل الا انه لو اعطي لها حكم الاتحاد اذا كانت الصفوف متصلة بالمسجد في حق الخارج عن المسجد خاصة لضرورة الحاجة الى الادا فلا يظهر الاتحاد في حق غيره الا ترى ان الامام لو كبر يوم الجمعة وحده في المسجد وكبر القوم بتكبيره خارج المسجد لم تنعقد الجمعة واذا ظهر حكم اختلاف البقعة في حق المستخلف لم يصح الاستخلاف هذا اذا كان يصلي في المسجد ۔ فان كان يصلي في الصحرا فمجاوزة الصفوف هو كالخارج من المسجد ان مشى على يمينه او على يساره او خلفه وان مشى امامه وليس بين يديه سترة فان جاوز مقدار الصفوف التي خلفه اعطي له حكم الخروج عند بعضهم وهكذا روي عن ابي يوسف وعند بعضهم اذا جاوز موضع سجوده وان كان بين يديه سترة يعطي لداخل السترة حكم المسجد ۔ ومنها ان يكون المقدم صالحا للخلافة حتى لو استخلف محدثا او جنبا فسدت صلاته وصلاة القوم كذا ذكر في الصلاة في باب الحدث لان المحدث لا يصلح خليفة عملا كثيرا ليس من اعمال الصلاة فكان اعراضا عن الصلاة فتفسد صلاته وتفسد صلاة القوم بفساد صلاته ولان الامام لما استخلف فقد اقتدى به ومتى صار مقتديا صار القوم ايضا مقتدين به والاقتدا بالجنب والمحدث لا يصح فتفسد صلاة الامام والقوم جميعا وهذا عندنا لان حدث الامام اذا تبين للقوم بعد الفراغ من الصلاة فصلاتهم فاسدة عندنا في حال الاستخلاف وعند الشافعي اذا اقتدوا به مع العلم بكونه محدثا لا يصح الاقتدا واذا لم يعلموا به ثم علموا بعد الفراغ فصلاتهم تامة فكذا في حال الاستخلاف وقد ذكرنا المسلة فيما تقدم وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي ما يدل على ان استخلاف المحدث صحيح حتى لا تفسد صلاته فانه قال اذا قدم الامام رجلا والمقدم على غير وضو فلم يقم مقامه بنوي ان يوم الناس حتى قدم غيره صح الاستخلاف ولو لم يكن اصلا للخلافة لما صح استخلافه غيره ولفسدت صلاة الامام باستخلافه من لا يصلح للخلافة فتفسد صلاة القوم وحينيذ لا يصح استخلاف المقدم غيره ووجهه ان المقدم من اهل الامامة في الجملة وانما التعذر لمكان الحدث فصار اسوء بمنزلة الامام والاول اصح لما ذكرناه وكذلك لو قدم صبيا فسدت صلوته وصلوة القوم لان الصبي لا يصلح خليفة للامام في الفرض كما لا يصلح اصلا في الامامة في الفرايض وهذا على اصلنا ايضا فانه لا يجوز اقتدا البالغ بالصبي في المكتوبة عندنا خلافا للشافعي بنا على ان اقتدا المفترض بالمتنفل لا يصح عندنا وعنده يصح وقد مرت المسلة ۔ وكذلك لو قدم الامام المحدث امراة فسدت صلاتهم جميعا من الرجال والنسا والامام والمقدم وقال زفر صلوة المقدم والنسا جايزة وانما تفسد صلوة الرجال وجه قوله ان المراة تصلح لامامة النسا في الجملة انما لا تصلح لامامة الرجال كما في الابتدا ولنا ان المراة لا تصلح لامامة الرجال قال النبي صلى الله عليه وسلم اخروهن من حيث اخرهن الله فصار باستخلافه اياها معرضا عن الصلاة فتفسد صلاته وصلاة الامام بفساد صلاته لان الامامة لم تتحول منه الى غيره وكذلك لو قدم الامي او العاري او المومي

وقال زفر ان الامام اذا قرا في الاولتين واستخلف في الاخريين اميا لا تفسد صلوتهم لاستوا حال القاري والامي في الاخريين لتادي فرض القراة في الاولتين بخلاف المسبوق لان الفساد هناك ليس لترك الترتيب بل العمل بالمنسوخ او للانفراد عند وجوب الاقتدا ولم يوجد هاهنا وكذلك لو صلى بهم ركعة ثم ذكر ركعته الثانية والافضل ان يومي اليهم لينتظروه حتى يقضي تلك الركعة ثم يصلي بهم بقية صلاته كما في الابتدا لما مروان لم يفعل وتاخر حين تذكر ذلك وقدم رجلا منهم ليصلي بهم فهو افضل ايضا كما في الما الابتدا لما مر فان لم يفعل واتم صلاة الامام وهو ذكر لركعته ثم تاخر وقدم من يسلم بهم جاز ايضا لما ذكرنا والله اعلم ۰ ولو كان الامام المحدث مسافرا وخلفه مقيمون ومسافرون فقدم مقيما جاز والافضل ان يقدم مقيما ولو قدم فالمستحب له ان لا يتقدم لان غيره اقدر على اتمام صلاة الامام فانه لا يقدر على التسليم بعد القعود على راس الركعتين غير انه ان تقدم مع هذا جاز لانه قادر على اتمام اركان صلاة الامام بالكلية وانما يعجز عن الخروج وهو ليس بركن فان اتم صلاة الامام وقعد قدر التشهد تاخر وقدم مسافرا لانه عاجز عن الخروج فيستخلف مسافرا حتى يسلم بهم فاذا سلم قام هو وبقية المقيمين واتموا صلوتهم وحدانا كما لو لم يكن الاول احدث على ما ذكرنا قبل هذا ولو مضى الثاني في صلاته مع القوم حتى اتمها صلاة الاقامة فان كان قعد في الثانية قدر التشهد فصلاته وصلاة المسافرين تامة اما صلاة الامام فلانه لما قعد قدر التشهد فقد تم ما التزم بالاقتدا لان تحريمته انعقدت على ان يودي ركعتين مع الامام وركعتين على سبيل الانفراد وقد فعل لانه منفرد في حق نفسه لا يتعلق صلاته بصلاة غيره واما المسافرون فلانهم انتقلوا الى النفل بعد اكمال الفرض وذا لا يمنع جواز الصلوة واما صلوة المقيمين ففاسدة لانهم لما قعدوا قدر التشهد فقد انقضت مدة اقتدايهم لانهم التزموا بالاقتدا به ان يصلوا الاولتين مقتدين به والاخريين على سبيل الانفراد فاذا اقتدوا فيهما فقد اقتدوا في حال وجوب الانفراد وبينهما مغايرة على ما ذكرنا فبالاقتدا خرجوا عما كانوا دخلوا فيه وهو الفرض ففسد صلوتهم المفروضة وما دخلوا فيه دخلوا بدون التحريمة ولا شرع بدون التحريمة وان لم يقعد قدر التشهد فسدت صلوته وصلوة القوم كلهم لان القعدة صارت فرضا في حق الامام الثاني لكونه خليفة الاول فاذا ترك القعدة فقد ترك ما هو فرض ففسدت صلوته وفسدت صلوة المسافرين لتركهم القعدة المفروضة ايضا ولفساد صلاة الامام وفسدت صلوة المقيمين بفساد صلاة امامهم بتركه القعدة المفروضة ۰ ولو ان مسافرا ام قوما مسافرين ومقيمين فصلى ركعة وسجدة ثم احدث فقدم رجلا دخل في صلاته ساعتيذ وهو مسافر جاز لما مر ولا ينبغي له ان يقدمه ولا لهذا الرجل ان يتقدم لما مر ايضا ان غير المسبوق اقدر على اتمام صلاة الامام ولو قدمه مع هذا جاز لما بيناه وينبغي ان ياتي بالسجدة الثانية ويتم صلاة الامام فان سهى عن الثانية وصلى ركعة وسجد ثم احدث فقدم رجلا جا ساعتيذ سجد الاولى والثانية والامام الاول يتبعه في السجدة الاولى ولا يتبعه في الثانية الا ان يدرك بعد ما يقضي والامام الثاني لا يتبعه في الاولى ويتبعه في الثانية واذا قعد قدر التشهد قدم من ادرك اول الصلوة ليسلم بهم ثم يقوم فيقضي ركعتين ان كان مسافرا وان كانوا ادركوا اول الصلاة اتبعه كل امام في السجدة الاولى ويتبعه الامام ومن بعده في السجدة الثانية والاصل في هذا ان المدرك لا يتابع الامام بل ياتي بالاول فالاول والمسبوق يتابع امامه فيما ادرك ثم بعد فراغه يقضي يقوم الى قضا ما سبق واصل اخر ان الامام الثاني والثالث يقومان مقام الاول ويتمان صلاته اذا عرف هذا فنقول ان الامام الاول لما سبقه الحدث وقدم هذا الثاني ينبغي له ان ياتي بالسجدة الثانية ويتم صلاة الامام

لانه

لانه قايم مقام الاول والاول لو لم يسبقه الحدث لسجد هذه السجدة فكذا الثاني فلو انه سهى عن هذه السجدة وصلى الركعة الثانية فلما سجد سجدة سبقه الحدث فقدم رجلا جا ساعتيذ وتقدم هذا الثاني ينبغي لهذا الامام الثالث ان يسجد السجدتين اولا لان هذا الثالث قايم مقام الاول والاول كان ياتي بالاول فالاول فكذا هذا فاذا سجد الثالث السجدة الاولى وكان ثمة الامام الاول والثاني فان الاول يتابعه في السجدة الاولى لانه صار مقتديا به وانتهت صلاته الى هذه السجدة فياتي بها فكذا القوم يتابعونه فيها لانهم قد صلوا تلك الركعة ايضا وانما بقي عليهم منها تلك السجدة واما الامام الثاني فلا يتابعه في السجدة الاولى في ظاهر الرواية وذكر في نوادر الصلاة لابي سليمان انه يتابعه فيها ووجهه ان الثالث قايم مقام الاول ولو كان الاول ياتي بهذه السجدة كان يتابعه الثاني بان ادرك الامام في السجدة وان ادرك كانت السجدة غير محسوبة من صلاته بل بتبعية الامام فكذا اذا سجدها الامام الثالث وياتي بها الثانية بطريق المتابعة وجه ظاهر الرواية ان السجدة الاولى غير محسوبة من صلاة الامام الثالث فلا يجب على الثاني متابعته فيها بل هي في حقه بمنزلة سجدة زايدة والامام اذا كان ياتي بسجدة زايدة لا يتابعه المقتدي فيها بخلاف ما لو ادرك الامام الاول في السجدة حيث يتابعه فيها لانها محسوبة من صلاة الامام فتجب عليه متابعته واما في السجدة الثانية فلا يتابعه الامام الاول لانه مدرك ياتي بالاول فالاول الا اذا كان صلى الركعة الثانية وسجد سجدة وانتهى الى هذه يتابعه الامام الثاني فيها لانه مدرك هذه الركعة وانتهت بي الى هذه السجدة فيتابعه فيها وان لم تكن محسوبة للامام الثالث لانها محسوبة للامام الثاني وكذا القوم يتابعونه فيها لانهم قد صلوا هذه الركعة ايضا وانتهت الى هذه السجدة ثم اذا سجد الامام الثالث السجدتين وقعد قدر التشهد تقدم مدركا ليسلم بهم لعجزه عن ذلك بنفسه ويسجد الامام الرابع للسهو ليجبر بها النقص المتمكن في هذه الصلاة بتاخير السجدة الاولى عن محلها الاصلي ويسجدون معه ثم يقوم الثالث فيقضي والصحيح انه تفسد صلاتهم لان استخلاف من لا يصلح اماما لهم له عمل كثير منه ليس من اعمال الصلاة فتفسد صلاته وصلاتهم بفساد صلاته وكذلك ان استخلف بعد ما قعد قدر التشهد عند ابي حنيفة وهي من المسايل الاثني عشرية وبعض مشايخنا قالوا لا تفسد بالاجماع لوجود الصنع منه هاهنا وهو الاستخلاف الا ان بنا مذهب ابي حنيفة في هذه المسايل على هذا الاصل غير سديد لما ذكرنا في كتاب الطهارة في فصل التيمم والاصل في باب الاستخلاف ان كل من صح اقتدا الامام به يصلح خليفة له والا فلا ولو كان الامام مقيما واحدث وقدم متوضيا جاز لان اقتدا المتيمم بالمتوضي صحيح بلا خلاف ولو قدمه ثم وجد الامام الاول الما فسدت صلاته وحده لان الامامة تحولت منه الى الثاني وصار هو كواحد من القوم ففساد صلاته لا يتعدى الى صلاته فان كان الامام الاول متوضيا والخليفة متيمما فوجد الخليفة الما فسدت صلوته وصلاة الاول والقوم جميعا لان الامامة تحولت اليه وصار الامام كواحد من المقتدين به وفساد صلاة الامام تتعدى الى صلاة القوم ولو قدم مسبوقا جاز والاولى للامام المحدث ان يستخلف مدركا لانه اقدر على اتمام الصلاة وقد قال عليه السلام من قلد انسانا عملا وفي رعيته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المومنين ومع هذا لو قدم المسبوق جاز لكن ينبغي ان لا يتقدم لانه عاجز عن القيام بجميع ما بقي من الافعال ولو تقدم مع هذا جاز لانه اهل للامامة وهو قادر على ادا الاركان وهي المقصودة من الصلوة فاذا صح استخلافه يتم الصلاة من الموضع الذي اليه الامام لانه قايم مقامه فاذا انتهى الى السلام يستخلف هذا الثاني رجلا ادرك اول الصلاة ليسلم بهم لانه عاجز عن السلام لبقا ركعة عليه فصار بسبب العجز عن تمام الصلاة والذي سبقه

فيثبت له ولاية استخلاف غيره فيقدم مدركا ليسلم ويقوم هو الي قضا ما سبق به والامام الاول
صار مقتديا به بالامام الثاني لان الثاني صار اماما فيخرج الاول من الامامة ضرورة ان الصلاة
الواحدة لا يكون لها امامان واذا لم يبق اماما وقد بقي هو في الصلاة التي كانت مشتركة بينهما
صار مقتديا ضرورة فان توضا الاول وصلي في بيته ما بقي من صلاته فان كان قبل فراغ الامام
الثاني من صلوة الاول فسدت صلوته وان كان بعد فراغه فصلاته تامة علي ما مر • ولو قعد
الثاني في الرابعة قدر التشهد ثم قهقه انتقض وضوءه وصلاته وكذلك اذا احدث متعمدا
او تكلم او خرج من المسجد فسد صلاته لان الجزء الذي لاقته القهقهة من صلاته قد فسد وقد
بقي عليه اركان ومن باشر المفسد قبل ادا جميع الاركان تفسد صلاته وصلاة المقتدين الذين
ليسوا بمسبوقين تامة لان جزا من صلاتهم وان فسد بفساد صلاة الامام لكن لم يبق عليهم شي
من الافعال وصلاتهم بدون هذا الجز جايزة فحكم بجوازها فاما المسبوقون فصلاتهم فاسدة
لان هذا الجزء من صلاتهم قد فسد وعليهم اركان لم تود بعد كما في حق الامام الثاني فاما الامام
الاول فان كان قد فرغ من صلاته خلف الامام الثاني مع القوم فصلاته تامة كغيره من المدركين
وان كان في بيته لم يدخل مع الامام الثاني في الصلاة ففيه روايتان ذكر في رواية ابي سليمان
ان صلوته فاسدة وذكر في رواية ابي حفص ان صلاته لا تفسد وجه رواية ابي سليمان ان قهقهة
الامام كقهقهة المقتدي في افساد الا تري ان صلاة المسبوقين فاسدة ولو قهقه المقتدي
في هذه الحالة بنفسه لفسدت صلوته لبقا الاركان عليه فكذا هذا وجه رواية ابي حفص
ان صلاة الامام والمسبوقين انما تفسد لان الجزء الذي لاقته القهقهة وافسدته من وسط
صلاتهم فاذا فسدت الجزء فسدت الصلاة فاما هذا الجزء في حق الامام الاول وهو مدرك
اول الصلاة ثمن اخر صلاته لانه يا تي بما ادركه اولا ثم ياتي بما يدرك مع الامام والا فيا تي به وحده
فلا يكون فساد هذا الجز موجبا فساد صلوته كما لو كان اتي وصلي ما تركه وادرك الامام
وصلي بقية الصلاة وقعد مع الامام ثم قهقه الامام الثاني لا تفسد صلاة الامام الاول
كذا هذا • ولو كان خلف الامام المحدث كلهم مسبوقين ينظر ان بقي علي الامام شي من الصلاة
فانه يستخلف احدا منهم لان المسبوق يصلح خليفة لما بينا فيتم صلاة الامام ثم يقوم الي قضا
ما سبق به من غير تسليم لبقا بعض اركان الصلاة عليه وكذا القوم يقومون من غير تسليم ويصلون
وحدانا وان لم يبق علي الامام شي من صلاته من صلاته قاموا من غير ان يسلموا واتموا صلوتهم
وحدانا لوجوب الانفراد عليهم في هذه الحالة • ولو صلي الامام ركعة ثم احدث فاستخلف
رجلا نام عن هذه الركعة وقد ادرك اولها او كان ذهب ليتوضا جاز لكن لا ينبغي للامام
ان يقدمه ولا لذلك الرجل ان يتقدم وان قدم ينبغي ان يتاخر ويقدم هو غيره لان غيره
اقدر علي اتمام صلوة الامام وانه يحتاج الي البداية بما فاته كالحق فان لم يفعل و يقدم
جاز لانه قادر علي الاتمام في الجملة واذا تقدم ينبغي ان يشير اليهم بان ينتظروه ليصلي ما
فاته وقت نومه او ذهابه للتوضي ثم يصلي بهم بقية الصلاة لانه مدرك فينبغي ان يصلي
الاول فالاول فان لم يفعل هكذا ولكنه اتم صلاة الامام ثم قدم مدركا وسلم بهم ثم قام
فقضي ما فاته اجزاه عندنا خلافا لزفر وجه قوله انه ماموربالبداية بالركعة الاولي فاذا لم
يفعل فقد ترك الترتيب المامور به فتفسد صلاته كالمسبوق اذا بدا بقضا ما فاته قبل ان
يتابع الامام فيما ادرك معه ولنا انه اتي بجميع اركان الصلاة الا انه ترك الترتيب في افعالها
والترتيب في افعال الصلاة واجب ليس بفرض لان الترتيب لو ثبت افتراضه لكانت فيه
زيادة علي الاركان والفرايض وذا جار مجري النسخ ولا يثبت نسخ ما ثبت بدليل مقطوع به الا

بدليل مثله ولا دليل لمن جعل الترتيب فرضا يساوي افتراض ساير الاركان والدليل عليه انه
ترك سجدة من الركعة الاولي الي اخر صلاته لم تفسد صلاته ولو كان الترتيب في افعال الصلاة
واجبا فرضا لفسدت • وكذا المسبوق اذا ادرك الامام في السجود يتابعه فيه فدل ان مراعاة
الترتيب في صلاة واحدة ليست بفرض فتركها لا يوجب فساد ركعتين ثم بقراة ثم يقوم الثاني
فياتي الركعة التي سبق بها بقراة ويتم المقيمون صلاتهم • واما اذا كانوا كلهم مدركين والمسالة
بحالها فان الامام الاول يتابع الامام الثالث في السجدة الاولي لان صلاة الامام الاول انتهت
الي هذه السجدة فيتابعه فيها لا محالة وكذا الامام الثاني لانه ادرك الركعة الاولي وهذه السجدة منها
تفد فاتته فقلنا بانه ياتي بها واما في السجدة الثانية فلا يتابعه الاول لانه مدرك فيقضي
الاول فالاول وهو ما اتي بهذه الركعة الثانية فينبغي له ان ياتي بها اولا ثم ياتي بهذه السجدة
في الركعة الثانية اذا انتهي اليها ويتابعه الامام الثاني لان صلاته انتهت الي هذه السجدة
فانه صلي الركعة الثانية فترك هذه السجدة فياتي بها والله اعلم هذا اذا كان الامام مسافرا
فاما اذا كان الامام مقيما والصلوة من ذوات الاربع فصلي الايمة الاربع كل واحد منهم ركعة
وسجدة ثم احدث الرابع وقدم خامسا فان كانت الايمة الاربعة مسبوقين فان كان كل واحد
بعد الاول جاسا عتيد فاحدث الرابع وقدم رجلا جاسا عتيد وتوضا الايمة الاربعة
وجاوا ينبغي ان يسجد الامام الخامس السجدات الاربع فيسجد الاولي فيتابعه فيها القوم والامام
الاول لان صلاتهم انتهت اليها ولا يتابعه فيها الامام الثاني والثالث والرابع في ظاهر الرواية
لانها غير محسوبة من صلاة الامام الخامس فلا يجب عليهم متابعته فيها وفي رواية النوادر
يسجدونها معه بطريق المتابعة علي ما ذكرنا ثم يسجد الثانية ويتابعه فيها القوم والامام
الثاني لانه صلي تلك الركعة وانتهت الي هذه ولا يتابعه فيها الامام الاول لانه يصلي الاول
فالاول وهو ما صلي تلك الركعة بعد حتي لو كان صلاها وانتهي الي السجدة ثم يسجد الامام يتابعه
وكذا لا يتابعه الثالث والرابع في ظاهر الرواية الا علي رواية النوادر علي ما ذكرنا ثم يسجد
الثالثة ويتابعه فيها الا القوم والامام الثالث فقط والحاصل ان كل امام يتابعه في سجدة
ركعة التي صلاها لانه انتهي اليها ولا يتابعه في سجدة الركعة التي هي بعد الركعة التي ادركها
لانه في حق تلك الركعة مدرك فيقضي الاول فالاول الا اذا انتهت صلاته اليها وهل يتابعه
في ركعة السجدة التي فاتته فعلي ظاهر الرواية لا وعلي رواية النوادر نعم ثم يتشهد ويتاخر
فيقدم سادسا ليسلم بهم لعجزه عن التسليم ويسجد سجدتي السهو لما مر ثم يقوم الخامس
فيصلي اربع ركعات لانه مسبوق فيها يقرا في الاولتين وفي الاخريين هو بالخيار علي ما عرف
واما الامام الاول فيقضي ثلاث ركعات بغير قراة لانه مدرك والامام الثاني يقضي
ركعتين بغير قراة ايضا لانه لاحق فيهما ثم يصلي ركعة بقراة لانه مسبوق فيها والامام
الرابع يقضي ثلاث ركعات يقرا في ركعتين منها وفي الثالثة هو بالخيار لانه مسبوق فيها
هذا اذا كانت الايمة الاربعة مسبوقين فاما اذا كانوا مدركين فصلي كل واحد منهم ركعة
وسجدة ثم احدث الرابع وقدم خامسا وجا الايمة الايمة فانه ينبغي للخامس ان يبدا
بالسجدة الاولي ويتابعه فيها الايمة والقوم لانهم صلوا هذه الركعة وانتهت الي
هذه السجدة ثم يسجد الثانية ويتابعه فيها الثاني والثالث والرابع والقوم لهذا المعني
ولا يتابعه الاول لانه يصلي الاول فالاول وهو ما ادي تلك الركعة بعد الا اذا كان
عجل فصلي الركعة الثانية وادرك الامام في السجدة الثانية فحينئذ يتابعه فيها ثم يسجد
الثالثة ويتابعه فيها الثالث والرابع والقوم لما بينا ولا يتابعه الاول والثاني لانهما

لم يصليا الركعة الثالثة بعد ثم يسجد الرابعة ويتابعه فيها الرابع والقوم لانهم منه الركعة وانتهت الي
هذه السجدة ولا يتابعه الاول والثاني والثالث لانهم ما صلوا هذه الركعة بعد ثم يقوم الامام الاول
فيقضي ثلاث ركعات والامام الثاني ركعتين والامام الثالث الركعة الرابعة بغير قراة لانهم مدركون
اول الصلاة ثم يسلم الخامس ويسجد للسهو والقوم معه لما مر وكل امام فرغ من اتمام صلاته وادركه
تابعه في سجود السهو ومن لم يدركه اخر سجود السهو الي اخر الصلاة علي ما ذكرنا قبل هذا **فصل**
واما بيان حكم الاستخلاف فحكمه صيرورة الثاني اماما وخروج الاول عن الامامة وصيرورته في حكم المقتدي
بالثاني ثم انما يصير الثاني اماما ويخرج الاول عن الامامة باحد امرين اما بقيام الثاني مقام الاول بنوي
صلوته او بخروج الاول من المسجد حتي لو استخلف رجلا وهو في المسجد بعد ولم يقم الخليفة مقامه فهو
علي امامته حتي لو جاء رجل واقتدي به صح اقتداوه ولو افسد الاول صلاته فسدت صلاتهم جميعا لان الاول
كان اماما فانما يخرج عن الامامة بانتقالها الي غيره ضرورة ان الصلاة الواحدة لا يجتمع عليها امامان وبخروجه
عن المسجد لفوت شرط صحة الاقتدا وهو اتحاد البقعة فاذا لم يتقدم غيره ولم يخرج هو عن المسجد لم تنتقل
والبقعة متحدة فبقي اماما في نفسه كما كان وقولنا ينوي صلاة الامام حتي لو استخلف رجلا جاسا عنبد
قبل ان يقتدي به فتقدم وكبر فان نوي الاقتدا بالامام وان يصلي صلاته صح استخلافه وجاز صلاتهم وقال
بشر لا يصح الاستخلاف بنا علي الاقتدا بالامام المحدث عنده غير صحيح ابتدا لان بنا الاقتدا بعد الحدث
امر عرف بالنص بخلاف القياس والابتدا ليس في معني البقا الا تري ان حدث الامام يمنع الشروع في الصلاة
ابتدا ولا يمنع البقا فيها فيمنع الاقتدا به ايضا ابتدا ولنا انه لما نوي وكبر ونوي الدخول في صلوة الاول
فالاول بعد في المسجد وحرمة صلاته باقية صح الاقتدا وبقي الامام الاول بعد صحة الاقتدا علي الاستخلاف
اي صار الثاني بعد اقتدايه خليفة الاول بالاستخلاف السابق فصار مستخلفا من كان مقتديا به فيجوز
وان كان مسبوقا لما مر ● وان كبر ونوي ان يصلي بهم صلاة مستقبلة ولم ينو الاقتدا بالاول لم يصح
استخلافه لانه لما نوي صلاة مستقبلة لم يصر مقتديا بالامام الاول فتبين ان الامام الاول استخلف
من ليس بمقتدي به فلم يصح الاستخلاف وهذا لان الاستخلاف امر جوز شرعا بخلاف القياس فيراعي عين
ما ورد به النص والنص ورد في استخلاف من هو مقتدي به فبقي غيره ذلك علي اصل القياس وصلاة هذا
الثاني جايزة لانه افتتحها منفردا لها وصلاة المنفرد جايزة وصلوة القوم فاسدة لانه لما لم يصح استخلاف
الثاني بقي الاول اماما لهم وقد خرج من المسجد فتفسد صلوتهم ولانهم لما صلوا خلف الثاني صلوا
خلف من ليس بامام لهم وتركوا الصلاة خلف من هو امامهم وكل الامرين يفسد للصلاة ولانهم
كانوا مقتدين بالاول فلا يمكنهم اتمامها مقتدين بالثاني لان الصلاة الواحدة لا تودي بامامين
بخلاف خليفة الامام الاول لانه قام مقام الاول فكانه هو بعينه فكان الامام واحدا معني وان
كان مثني صورة وهاهنا الثاني ليس بخليفة للاول لانه لم يقتد به قط فكان هذا ادا صلوة واحدة
خلف امامين صورة ومعني وهذا لا يجوز واما صلوة الاول فلم يتعرض لها في الكتاب واختلف
مشايخنا فيها قال بعضهم تفسد لانه لما استخلفه اقتدي به والاقتدا بمن ليس معه في الصلاة يوجب
فساد الصلاة وقال بعضهم لا تفسد لانه خرج من المسجد من غير استخلاف والاول اصح وذكر في العيون
لو ان اماما احدث وقدم رجلا من اخر الصفوف ثم خرج من المسجد فان نوي الثاني ان يكون
اماما من ساعته جازت صلوتهم اذا خرج الاول قبل ان يصل الثاني الي مقامه ولو قام الثاني
مقامه قبل خروجه من المسجد جازت صلوتهم والله الموفق ● ومنها ان من مفسدات الصلاة
الكلام عمدا او سهوا وقال الشافعي كلام الناسي لا يفسد الصلاة اذا كان قليلا وله في الكثير قولان
واحتج بما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال صلي بنا رسول الله صلي الله عليه وسلم احدي صلاتي العشا
اما الظهر واما العصر فسلم علي راس الركعتين فخرج سرعان القوم فقام رجل يقال له ذو اليدين

فقال

فقال يا رسول الله اقصرت الصلاة ام سهينا فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال والذي بعثك بالحق لقد
كان بعض ذلك ثم اقبل علي القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال صلي الله عليه وسلم اصدق فيما يقول
ذو اليدين فقالا نعم صدق ذو اليدين صليت ركعتين فقام وصلي الباقي وسجد سجدتي السهو بعد السلام
فالنبي صلي الله عليه وسلم تكلم ناسيا فان عنده انه كان اتم الصلاة وذو اليدين تكلم ناسيا فانه زعم ان
الصلاة قد قصرت ورسول الله صلي الله عليه وسلم لم يستقبل الصلاة ولم يامر ذو اليدين ولا ابا بكر
وعمر بالاستقبال وروي عنه انه صلي الله عليه وسلم انه قال رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا
عليه ولان كلام الناسي بمنزلة سلام الناسي وذلك لا يوجب فساد الصلاة وان كان كلاما تاما لانه
خطاب الادميين ولهذا يخرج عمده عن الصلاة فكذا هذا ولنا ما روينا من حديث البنا وهو قوله
صلي الله عليه وسلم وليبن علي صلاته ما لم يتكلم جواز البنا الي غاية التكلم فيقتضي انتهاء الجواز بالتكلم وروي
عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال خرجنا الي الحبشة وبعضنا يسلم علي البعض في صلاته فلما قدمت
رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم في الصلاة فسلمت عليه فلم يرد علي فاخذني ما قدم وما حدث
فلما سلم قال يا ابن عبد ان الله يحدث من امره ما يشا وان مما احدث ان لا يتكلم في الصلاة وروي عن
معاوية ابن الحكم السلمي انه قال صليت خلف رسول الله صلي الله عليه وسلم فعطس بعض القوم فقلت
يرحمك الله فرماني بعض القوم بابصارهم فقلت واثكل اماه مالي اراكم تنظرون الي شزرا فضربوا ايديهم
علي افخاذهم فعلمت انهم يسكتونني فلما فرغ النبي صلي الله عليه وسلم دعاني فوالله ما رايت معلما احسن
تعليما منه ما نهرني ولا زجرني ولكن قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شي من كلام الناس انما هي التسبيح والتهليل
وقراة القران ولهذا لو كبر كان مفسدا ولو كان النسيان فيها عذرا لاستوي قليله وكثيره كالاكل في باب
الصوم وحديث ذي اليدين محمول علي الحالة التي كان يباح فيها التكلم في الصلاة وهي ابتدا الاسلام
بدليل ان ذا اليدين وابا بكر وعمر رضي الله عنهم تكلموا عامدين ولم يامرهم بالاستقبال مع ان الكلام العمد
مفسد للصلاة بالاجماع والرفع المذكور في الحديث محمول علي رفع الاثم والعقاب ونحن به نقول والاعتبار
بسلام الناسي غير سديد فان الصلاة تبقي مع سلام العمد في الجملة وهو قوله السلام علينا وعلي عباد الله
الصالحين والنسيان دون العمد فجاز ان تبقي مع النسيان في كل الاحوال وفقهه ان السلام بنفسه
غير مضاد للصلاة لما فيه من معني الدعا الا انه قصد به الخروج في اوان الخروج حصل سببا للخروج
سببا للخروج شرعا فاذا كان ناسيا بقي عليه شي من الصلاة لم يكن السلام موجودا في اوانه فلم يحصل
سببا للخروج بخلاف الكلام فانه مضاد للصلاة ولان النسيان في اعداد الركعات تغلب وجوده فلو
حكمنا بخروجه عن الصلاة يودي الي الحرج ● فاما الكلام فلا يغلب وجوده ناسيا فلو جعلنا قاطعا
لا يودي الي الحرج فبطل الاعتبار والله اعلم ● والنفخ المسموع مفسد للصلاة عند ابي حنيفة ومحمد
وجملة الكلام فيه ان النفخ علي ضربين مسموع وغير مسموع منه لا يفسد الصلاة بالاجماع لانه ليس بكلام
معهود وهو الصوت المنظوم المسموع ولا عمل كثير الا انه يكره لما مر ان ادخال ما ليس من اعمال الصلاة
في الصلاة من غير ضرورة مكروه وان كان قليلا فاما المسموع منه فانه يفسد الصلاة في قول ابي حنيفة
ومحمد سوا اراد به التافيف او لم يرد وكان ابو يوسف يقول اولا ان اراد به التافيف بان قال اف
او تف علي وجه الكراهة للشي وتبعيده يفسد وان لم يرد به التافيف لا يفسد ثم رجع وقال لا يفسد
اراد به التافيف او لم يرد به التافيف لم يكن من كلام الناس لعدم دلالته علي الضمير فلا يفسد كالتنحنح
وجه قوله الاخر انه ليس من كلام الناس في الوضع فلا يصير من كلامهم بالقصد والارادة ولان احد
الحرفين هاهنا من الزوايد التي يجمعها قولك اليوم تنساه والحرف الزايد ملحق بالعدم يبقي حرف واحد
وانه ليس بكلام حتي لو كانت ثلاثة احرف اصلية او زايدة او كانا حرفين اصليين يوجب فساد الصلاة
ولابي حنيفة ومحمد ان الكلام في الاصل اسم للحروف المنظومة المسموعة وادني ما يحصل به انتظام

تنبه

الحروف حرفان وقد وجد في التافيف وليس من شرط كون الحروف المنظومة كلاما في العرف ان يكون
مفهوم المعني فان الكلام العربي نوعان مهمل ومستعمل ولهذا لو تكلم بالمهملات فسدت صلوته مع
ما ان التافيف مفهوم المعني لانه وضع في اللغة للتبعيد على طريق الاستخفاف حتى حرم استعمال هذا
اللفظ في حق الابوين احترامًا لهما بقوله تعالى فلا تقل لهما اف وهذا النص من اقوى الحجج لهما لان الله
تعالى سمي التافيف قولا فدل انه كلام والدليل على ان النفخ كلام ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لغلام يقال له رباح حين مر به وهو ينفخ التراب من موضع سجوده في صلاته لا تنفخ فان
النفخ كلام وفي رواية اما علمت ان من نفخ في صلاته فقد تكلم وهذا نص في الباب ● واما النفخ عن عذر
فانه لا يفسد الصلاة بلا خلاف واما من غير عذر فقد اختلف المشايخ فيه على قولهما قال بعضهم يفسد
لوجود الحرفين من حروف الهجا وقال بعضهم ان تنحنح لتحسين الصوت لا تفسد لان ذلك ينبغي في
ادا الركن وهو القراة على وصف الكمال وروي امام الهدى الشيخ منصور الماتريدي السمرقندي
عن الشيخ ابي بكر الجورجاني صاحب ابي سليمان الجورجاني رحمهما الله انه اذا قال اخ فسدت صلاته
لان له هجا ويسمع فهو كالنفخ المسموع وبه تبين ان ما ذكره ابو يوسف من المعنى غير سديد لما ذكرنا ان
الله سماه قولا وما ذكرنا ان الحروف المنظومة المسموعة كافية للفساد وان لم يكن لها معنى مفهوم كما
لو تكلم بمهمل كثرت حروفه واما قوله ان احد الحرفين من الحروف الزايدة نعم من هو من جنس الحروف
الزوايد لكنه من نفس الكلمة ليس بزايد والحاق ما هو من جنس الحروف الزوايد من كلمة ليس هو فيها
زايد بالزايد محال وكذا قوله بامتناع التغير بالقصد والارادة غير صحيح بدليل ان من قال لا يبعث
الله من يموت واراد به قراة القران يثاب عليه ولو اراد به انكار البعث يكفر فدل ان ما ليس من
كلام الناس في الوضع يجوز ان يصير من كلامهم بالقصد والارادة ● ولو ان في صلاته او بكى
فارتفع بكاوه فان ذلك من ذكر الجنة والنار لا تفسد الصلاة وان كان وجع او مصيبة تفسدها
لان الانين والبكا من ذكر الجنة والنار يكون لخوف عذاب الله او اليم عقابه ورجا ثوابه فيكون عبادة
خالصة ولهذا مدح الله خليله صلوات الله عليه فقال تعالى ان ابراهيم لاواه حليم وقال في موضع
ان ابراهيم لحليم اواه منيب لانه كان كثير التاوه في الصلاة وكان لجوف رسول الله صلى الله عليه
وسلم ازيز كازيز المرجل في الصلاة واذا كان كذلك فالصوت المنبعث عن مثل هذا الانين لا يكون
من كلام الناس فلا يكون مفسدا ولان التاوه او البكا من ذكر الجنة او النار يكون بمنزلة التصريح
بمسلة الجنة والتعوذ من النار وذلك غير مفسد كذا هذا ● واذا كان من وجع او مصيبة
كان من كلام الناس وكلام الناس مفسد وروي عن ابي يوسف انه اذا قال آه لا تفسد صلاته وان
كان من وجع او مصيبة واذا قال اوّاه تفسد لان الاول ليس من قبيل الكلام بل هو شبيه التنحنح
والنفس والثاني من قبيل الكلام والجواب ما ذكرنا   ولو عطس رجل فقال له رجل يرحمك الله
فسدت صلاته لان تشميت العاطس من كلام الناس لما روينا من حديث معوية بن الحكم السلمي
ولانه خطاب للعاطس بمنزلة قوله اطال الله بقاك وكلام الناس مفسد بالنص وان اخبر بخبر
يسره فقال الحمد لله او اخبر بما يتعجب منه فقال سبحان الله فان لم يرد به جواب المخبر لم تنقطع
صلوته وان اراد به جوابه قطع عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يقطع وان اراد به
الجواب وجه قوله ان الصلاة لو فسدت انما تفسد بالصيغة او بالنية لا وجه للاول لان
الصيغة صيغة الاذكار ولا وجه للثاني لان مجرد النية غير مفسد ولهما ان هذا اللفظ المستعمل
في محل الجواب وفهم منه ذلك صار من هذا الوجه من كلام الناس وان لم يصر من حيث الصيغة
ومثل هذا جايز كمن قال لرجل اسمه يحيى وبين يديه كتاب موضوع يا يحيى خذ الكتاب بقوة
واراد خطابه بذلك لا قراة القران انه يعد متكلما لا قاريا وكذا اذا قيل للمصلي باي موضع

مررت

مررت فقال ببير معطلة وقصر مشيد واراد به جواب الخطاب لما ذكرنا كذا هذا ● وكذلك اذا
اخبر بخبر اسواه فاسترجع لذلك فان لم يرد به جوابه لم يقطع صلوته وان اراد به جوابه قطع
لان معنى الجواب في استرجاعه اعينوني فاني مصاب ولم يذكر خلاف ابي يوسف في مسلة الاسترجاع
في الاصل والاصح انه على الاختلاف ومن سلم فرق بينهما فقال الاسترجاع اظهار المصيبة وما
شرعت لاجله فاما التحميد فاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجله ● ولو مر المصلي باية
فيها ذكر الجنة فوقف عندها وسال الجنة او باية فيها ذكر النار فوقف عندها وتعوذ بالله
من النار فان كان في صلوة التطوع فهو حسن اذا كان وحده لما روي عن حذيفة رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرا البقرة وال عمران في صلاة الليل فما مر باية فيها ذكر
الجنة الا وقف وسال الله تعالى وما مر باية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ وما مر باية فيها
مثل الا وقف وتفكر ● واما الامام في الفرايض فيكره له ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله
في المكتوبات وكذا الايمة بعده الى يومنا هذا فكان من المحدثات ولانه لم ينقل على القوم
وذلك مكروه ولكن لا تفسد صلوته لانه يزيد في خشوعه والخشوع زينة الصلوة وكذا
الماموم يستمع وينصت لقوله تعالى واذا قري القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم
ترحمون ● ولو استاذن على المصلي انسان فسبح واراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته
لما روي عن علي رضي الله عنه انه قال كان لي من رسول الله صلى الله عليه وسلم مدخلان في
كل يوم بايهما شيت دخلت فكنت اذا اتيت الباب فان لم يكن في الصلاة فتح الباب فدخلت
وان كان في الصلاة رفع صوته بالقراة فانصرفت ولان المصلي يحتاج اليه لصيانة صلاته
ولانه لو لم يفعل ربما يلح المستاذن حتى يبتلى هو بالغلط في القراة فكان القصد به صيانة
صلاته فلم يفسد ● وكذا اذا عرض للامام شي فسبح الماموم لا باس به لان المقصود به اصلاح
الصلاة فسقط حكم الكلام عنه للحاجة الى الاصلاح ولا يسبح الامام اذا قام الى الاخريين
لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام اقرب فلم يكن التسبيح مفيدا ● ولو فتح على المصلي
فهذا على وجهين اما ان كان الفاتح المقتدي به او غيره فان كان غيره فسدت صلوة المصلي
والفاتح ايضا ان كان هو في الصلاة سوا كان الفاتح خارج الصلاة او في صلاة اخرى غير
صلاة المصلي وفسدت صلوة الفاتح ايضا ان كان هو في الصلاة لان ذلك تعليم وتعلم
فان القاري لما استفتح غيره فكانه يقول ماذا بعد ما قرات فذكرني والفاتح بالفتح يقول
بعد ما قرات كذا فخذ مني ولو صرح به لا يشكل فساد الصلاة فكذا هذا ● وكذا المصلي اذا
فتح على غير المصلي فسدت صلوته لوجود التعليم في الصلاة ولان فتحه بعد استفتاحه جواب
وهو من كلام الناس يوجب فساد الصلوة وان كان مرة واحدة وهذا اذا فتح على المصلي عن
استفتاح فاما اذا فتح عليه من غير استفتاح لا تفسد صلوته مرة واحدة وانما تفسد عند
التكرار لانه عمل ليس من اعمال الصلوة وليس بخطاب لاحد فقليله لا يورث الكراهة
وكثيره يوجب الفساد ● وان كان الفاتح هو المقتدي به فالقياس هو فساد الصلوة
الا انا استحسنا الجواز لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرا سورة المومنين
فترك حرفا فلما فرغ قال الم يكن فيكم ابي قال نعم يا رسول الله فقال عليه السلام هلا فتحت علي
فقال ظننت انها نسخت لا نسا بكم وعن علي رضي الله عنه انه قال اذا استطعمك الامام فاطعمه
وعن ابن عمر رضي الله عنه انه قرا الفاتحة في صلوة المغرب فلم يتذكر سورة فقال نافع اذا زلزلت
فقراها ولان المقتدي مضطر الى ذلك لصيانة صلوته عن الفساد عند ترك الامام المجاوزة
الى اية اخرى او الانتقال الى الركوع حتى انه لو فتح على الامام بعد ما انتقل الى اية اخرى فقد

قيل انه ان اخذ الامام فسدت صلوة الامام والقوم وان لم ياخذ فسدت صلوة الفاتح خاصة
لعدم الحاجة الى الصيانة ولا ينبغي للمقتدي ان يعجل بالفتح ولا للامام ان يحوجه الى ذلك بل يركع او يتجاوز
الى اية او سورة اخرى فان لم يفعل الامام ذلك وخاف المقتدي ان يجري على لسانه ما يفسد الصلاة
فحينئذ يفتح عليه لقول علي رضي الله عنه اذا استطعمك الامام فاطعمه وهو ملبس اي مستحق الملامة
لانه احوج المقتدي فاضطره الى ذلك وقد قال بعض مشايخنا ينبغي للمقتدي ان ينوي بالفتح على
امامه التلاوة وهو غير سديد لان قراة المقتدي خلف الامام منهي عنه عندنا والفتح على الامام
غير منهي عنه فلا يجوز نية ما رخص له فيه بنية ما هو منهي عنه وانما يستقيم هذا اذا اراد الفتح على غير
امامه فعند ذلك ينبغي له ان ينوي التلاوة دون التعليم ولا يضره ذلك ۝ ولو قرا المصلي
من المصحف فصلاته فاسدة عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد تامة ويكره وقال الشافعي لا
يكره واحتجوا بما روي ان مولى لعايشة رضي الله عنها يقال له ذكوان كان يوم الناس في شهر رمضان
وكان يقرا من المصحف ولان النظر في المصحف عبادة والقراة عبادة وانضمام العبادة الى
العبادة لا يوجب الفساد الا انه يكره عندهما لانه تشبه باهل الكتاب والشافعي يقول ما
نهينا عن التشبيه بهم في كل شي فانا ناكل ما ياكلون ولابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما
ان ما يوجد من حمل المصحف وتقليب الاوراق والنظر فيه اعمال كثيرة ليست من اعمال الصلاة
ولا حاجة الى تحملها في الصلاة فتفسد الصلاة وقياس هذه الطريقة انه لو كان المصحف موضوعا
بين يديه ويقرا منه من غير حمل وتقليب الاوراق او قرا ما هو مكتوب على المحراب من القران لا تفسد
صلاته لعدم المفسد وهو العمل الكثير والطريقة الثانية ان هذا تلقن من المصحف فيكون
تعلما منه الا ترى ان من ياخذ المصحف يسمى صحفيا فصار كما لو تعلم من معلم وذا يفسد الصلاة كذا هذا
وهذه الطريقة لا توجب الفصل بين ما اذا كان حاملا للمصحف مقلبا للاوراق وبين ما اذا كان موضوعا
بين يديه لا يقلب الاوراق واما حديث ذكوان فيحتمل ان عايشة ومن كان من اهل الفتوى من الصحابة
لم يعلموا بذلك وهذا هو الظاهر بدليل ان هذا الصنيع مكروه بلا خلاف ولو علموا به لما مكنوه من
العمل المكروه في جميع شهر رمضان من غير حاجة ويحتمل ان يكون قول الراوي كان يوم الناس
في شهر رمضان وكان يقرا من المصحف اخبارا عن حالتين مختلفتين اي كان يوم الناس في رمضان
وكان يقرا من المصحف في غير الصلوة استظهارا منه اذا لم يكن يقرا القران ظاهرا فكان يوم ببعض
سور القران دون ان يختم وكان يستظهر كل يوم وردا كل ليلة ليعلموا ان قراة جميع القران في
قيام رمضان ليست بفرض ۝ ولو دعا في صلاته فسال الله شيا فان دعا بما في القران لا تفسد
صلوته لانه ليس من كلام الناس وكذلك لو دعا بما هو يشبه في القران وهو كل دعا يستحيل
سواله من الناس لما قلنا ولو دعا بما لا يستحيل سواله من الناس تفسد صلوته عندنا نحو قوله
اللهم اعطني درهما وزوجني فلانة واكسني ثوبا واشباه ذلك وقال الشافعي اذا دعا في صلاته
بما يباح له ان يدعو به خارج الصلاة لا تفسد صلوته واحتج بقوله تعالى واسئلوا الله من فضله
وقوله صلى الله عليه وسلم سلوا حوايجكم حتى الشسع لنعالكم والملح لقدوركم وعن علي رضي الله
عنه انه كان يقنت في صلاة الفجر يدعو على من ناواه اي عاداه ولنا ان ما يجوز ان يخاطب به
العبد فهو من كلام الناس وضعا ولم يخلص دعا وقد جرى الخطاب فيما بين العباد بما ذكرنا الا ترى
ان بعضهم يسال بعضا ذلك فيقول اعطني درهما وزوجني امراة وكلام الناس مفسد ولهذا
عد النبي صلى الله عليه وسلم تشميت العاطس مفسدا للصلاة في ذلك الحديث لما خاطب الادمي به
وقصد قضا حقه وان كان دعا صيغة وهذا صيغته من كلام الناس وان خاطب الله تعالى كان
مفسدا بصيغته والكتاب والسنة محمولان على دعا لا يشبه كلام الناس او على خارج الصلاة

واما حديث علي رضي الله عنه فلم يستوعوا ذلك الاجتهاد حتى كتب اليه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه
اما بعد فاذا وصلك كتابي فاعد صلوتك ۝ وذكر في الاصل ارايت لو انشد شعرا اما كان مفسدا
لصلاته ومن الشعر ما هو ذكر الله تعالى كما قال الشاعر ۝ الا كل شي ما خلا الله باطل ۝
ولا ينبغي للرجل ان يسلم على المصلي ولا للمصلي ان يرد سلامه باشارة ولا غير ذلك اما السلام فلانه
يشغل قلب المصلي عن صلاته فيصير مانعا له عن الخير وانه مذموم واما رد السلام بالقول والاشارة
فلان رد السلام من جملة كلام الناس لما روينا من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه لا يجوز
الرد بالاشارة لان عبد الله قال فسلمت عليه فلم يشر يرد علي فيتنا ولجميع الرد ولان في الاشارة
ترك سنة اليد وهي الكف لقوله صلى الله عليه وسلم كفوا ايديكم في الصلاة غير انه اذا رد بالقول
فسدت صلاته لانه كلام ولو رد بالاشارة لا تفسد لان ترك السنة لا يفسد الصلاة ولكن
يوجب الكراهة ۝ ومنها السلام متعمدا وهو سلام الخروج من الصلاة لانه اذا قصد به
الخروج من الصلوة صار من كلام الناس لانه خاطبهم به وكلام الناس مفسد ۝ ومنها القهقهة
عامدا كان او ناسيا لان القهقهة في الصلاة افحش من الكلام الا ترى انها تنقض الوضوء والكلام
لا ينقض ثم لما جعلنا الكلام قاطعا للصلاة ولم يفصل فيه بين العمد والسهو فالقهقهة اولى
ومنها الخروج عن المسجد من غير عذر لان استقبال القبلة حالة الاختيار شرط جواز الصلاة
هذا كله من الحدث والعمد من الكلام والسلام والقهقهة والخروج من المسجد اذا فعل
شيا من ذلك قبل ان يقعد قدر التشهد الاخير فاما اذا قعد قدر التشهد ثم فعل شيا من
ذلك فقد اجمع اصحابنا على انه لو تكلم او خرج من المسجد لا تفسد صلوته سوا كان منفردا
او اماما خلفه لاحقون او مسبوقون وسوا ادرك اللاحقون الامام في صلوته فصلوا معه
او لم يدركوا ۝ وكذلك لو قهقه او احدث متعمدا وهو منفرد وان كان اماما خلفه لاحقون
ومسبوقون فصلاة الامام تامة بلا خلاف بين اصحابنا وصلاة المسبوقين فاسدة في قول
ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد تامة وجه قولهما ان القهقهة والحدث لم يفسدا صلاة
الامام فلا يفسدان صلاة المقتدي وان كان مسبوقا لان صلاة المقتدي لو فسدت انما تفسد
بافساد الامام صلوته لا بافساد المقتدي لانعدام المفسد من المقتدي فلما لم يفسد صلاة الامام
مع وجود من جهته فلان لا تفسد صلاة المقتدي اولى وصار كما اذا خرج او تكلم من المسجد ولابي حنيفة
رحمه الله الفرق بين الحدث العمد والقهقهة وبين الكلام والخروج من المسجد وحرف الفرق ان
حدث الامام افسد الجزء الذي لاقاه من صلاته فيفسد ذلك الجزء من صلاته ويفسد من صلاة
المسبوق الا ان الامام لم يبق عليه فرض فيقتصر الفساد في حقه على الجزء وقد بقي للمسبوق فروض
فتمنعه من البناء واما الكلام فقطع للصلاة ومضاد لها فيمنع من الوجود ولا يفسد وشرح
هذا الكلام ان القهقهة والحدث العمد ليسا بمنافيين للصلاة بل هما منافيان للطهارة
والطهارة شرط اهلية الصلاة فصار الحدث منافيا للاهلية بواسطة مضادة شرطها
والشي لا ينعدم بما لا يضاده فلم تنعدم الصلاة بوجود الحدث لانه لا مضادة بينهما
وانما تنعدم الاهلية فيوجد جزء من الصلاة لانعدام ما يضاده ويفسد هذا الجزء لحصوله
ممن ليس باهل ولا صحة للفعل الصادر من غير الاهل واذا فسد هذا الجزء من صلاة الامام
فسدت صلوة المقتدي لان صلوته مبنية على صلاة الامام فيتعلق بها صحة وفسادا لان
الجزء لما فسد من صلاة الامام فسدت التحريمة المقارنة لهذا الفعل الفاسد لانها شرعت
لاجل الافعال فيتصف بما يتصف الافعال تحريمة المقتدي فتفسد صلوته الا ان صلوة الامام
ومن تابعه من المدركين اتصفت بالتمام بدون الجزء الفاسد فاما المسبوق فهو ضد

جزء من صلاته وفسدت التحريمة المقارنة لذلك الجزء فبعد ذلك لا يعود الا بالتجديد ولم
يوجد فلم يتصور حصول ما بقي من الاركان في حق المسبوق فتفسد صلاته بخلاف ما نحن فيه فانه
ليس بمضاد لاهلية اداء الصلاة كانت توجد على التجدد والتكرر فاذا انعدم فعل يعقبه غيره
من جنسه فاذا تعقبه ما هو مضاد للصلاة لا يتصور حصول جزء منها مقارنا للضد بل يبقى
على العدم على ما هو الاصل عندنا في المتضادات وانتهت افعال الصلاة فلم يتجدد التحريمة لان
تجددها كان لتجدد الافعال لتجدد وقد انتهت فانتهت هي ايضا وما فسدت وثانيها تحريمة
الامام لا تنتهي تحريمة المسبوق كما لو سلم فان تحريمة الامام منتهية وتحريمة المسبوق غير
منتهية لما ذكرنا فلم تفسد صلاة المسبوقين بخلاف ما نحن فيه واما اللاحقون فانه ينظر ان
ادركوا الامام في صلوته وصلوا معه فصلوتهم تامة وان لم يدركوا ففيه روايتان في رواية
ابي سليمان تفسد وفي رواية ابي حفص لا تفسد • هذا اذا كان العارض في هذه الحالة فعل المصلي
فاما اذا لم يكن فعله كالمتيمم اذا وجد ما بعد ما قعد قدر التشهد الاخير او بعد ما سلم وعليه
سجود السهو وعاد الى السجود فسدت صلوته عند ابي حنيفة ويلزمه الاستقبال وعند ابي
يوسف ومحمد صلاته تامة وهذه من المسائل الاثني عشرية وقد ذكرناها وذكرنا الحجج في كتاب
الطهارة في فصل التيمم • امي صلى بعض صلاته ثم تعلم سورة فقراها فيما بقي فصلاته فاسدة
مثل الاخرس يزول خرسه في خلال الصلاة وكذلك لو كان قاريا في الابتدا فصلى بعض صلاته
بقراءة ثم نسي القراءة فصار اميا فسدت صلوته وهذا قول ابي حنيفة وقال زفر لا تفسد في الوجهين
جميعا وقال ابو يوسف ومحمد تفسد في الاول ولا تفسد في الثاني استحسانا وجه قول زفر
ان فرض القراءة في الركعتين فقط الا ترى ان القاري لو ترك الاوليين ولم يقرا في الاخريين القراءة في صح
اجزاه فاذا كان قاريا في الابتدا فقد ادى فرض القراءة في الاوليين فعجزه عنها بعد ذلك لا يضره
كما لو ترك مع القدرة واذا تعلم وقرا في الاخريين فقد ادى فرض القراءة فلا يضره عجزه عنها في
الابتدا كما لا يضره تركها وجه قولهما انه لو استقبل الصلاة في الاول يحصل الادا على وجه
الاكمل فامر بالاستقبال ولو استقبلها في الثاني لادى كل الصلاة بغير قراءة فكان البنا اولى
ليكون مودي البعض بقراءة ولابي حنيفة ان القراءة ركن فلا تسقط الا بشرط العجز عنها في كل
الصلاة فاذا قدر على القراءة في بعضها فات الشرط فظهر ان المودي لم يقع صلوة ولان تحريمة
الامي لم تنعقد للقراءة بل انعقدت لافعال صلوته لا غيرها فاذا قدر صارت القراءة من
اركان صلوته فلا يصح اداوها بلا تحريمة كاداء سائر الاركان والصلاة لا توجد بدون اركانها
ففسدت ولان الاساس الضعيف لا يحتمل بناء القوي عليه والصلوة بقراءة اقوى فلا يجوز
بناوها على الضعيف كالعاري اذا وجد الثوب في خلال صلاته والمتيمم اذا وجد الما واذا كان
قاريا في الابتدا فقد عقد تحريمته لاداء كل الصلاة بقراءة وقد عجز عن الوفاء بما التزم فيلزمه
الاستقبال ولو اقتدى الامي بقاري بعد ما صلى ركعة فلما فرغ الامام قام الامي لاتمام
صلوته فصلاته فاسدة في القياس وقيل هو قول ابي حنيفة وفي الاستحسان يجوز وهو قولهما
وجه القياس انه بالاقتدا بالقاري التزم اداء الصلاة بقراءة وقد عجز عن ذلك حين قام
للقضا لانه منفرد فيما يقضي فلا يكون قراءة الامام قراءة له فتفسد صلوته وجه الاستحسان
انما التزم القراءة ضمنا للاقتدا وهو مقتدي فيما بقي على الامام لا فيما سبقه به ولكنه
لو بنى كان موديا بعض الصلوة بقراءة ولو استقبل كان موديا جميعها بغير قراءة ولا شك ان
الاول اولى ومنها انكشاف العورة في خلال الصلاة اذا كان كثيرا لان استتارها
من شرائط الجواز فكان انكشافها في الصلاة مفسدا الا انه سقط اعتبار هذا الشرط في القليل

عندنا

عندنا خلافا للشافعي للضرورة كما في قليل النجاسة لعدم امكان التحرز عنه على ما بينا فيما تقدم • وكذا
الحرة اذا سقط قناعها في خلال الصلاة فرفعته وغطت راسها بعمل قليل ان تودي ركنا من اركان الصلاة
او قدر ان يمكنها ذلك القدر لا تفسد صلاتها لان المراة قد تبتلى بذلك فلا يمكنها التحرز عنه فاما اذا
ابتليت بذلك حتى ادت ركنا او مكثت ذلك القدر او غطت من ساعتها لكن بعمل كثير فسدت صلوتها
لانعدام الضرورة وكذلك الامة اذا اعتقت في خلال الصلاة وهي مكشوفة الراس فاخذت قناعها
فهو على ما ذكرنا في الحرة وكذلك المدبرة والمكاتبة وام الولد لان روسهن ليست بعورة على ما يعرف
في كتاب الاستحسان فاذا اعتقن اخذت القناع للحال لان خطاب الستر توجه للحال لا ان تبين ان
عليها الستر من الابتدا لان راسها انما صار عورة بالتحرر وهو مقصود على الحال فكذا صيرورة الراس
عورة بخلاف العاري اذا وجد كسوة في خلال الصلاة حيث تفسد صلاته لان عورته ما صارت
عورة للحال بل كانت عند الشروع في الصلاة الا ان الستر كان سقط لعذر العدم فاذا زال
تبين ان الوجوب كان ثابتا من ذلك الوقت • وعلى هذا اذا كان الرجل يصلي في ازار واحد فسقط
عنه في خلال الصلوة وهذا كله مذهب علمائنا الثلاثة وهو جواب الاستحسان والقياس
ان تفسد صلوته في جميع ذلك وهو قول زفر والشافعي لان ستر العورة فرض بالنص والاستتار
يفوت بالانكشاف وان قل الا انا استحسنا الجواز وجعلنا ما لا يمكن التحرز عنه عفوا دفعا
للحرج وكذلك اذا حضرته الصلاة وهو عريان لا يجد ثوبا جازت صلوته لمكان الضرورة
ولو كان معه ثوب نجس فقد ذكرنا تفصيل الجواب فيه انه ان كان ربعه طاهرا لا يجوز
له ان يصلي عريانا ولكن يجب عليه ان يصلي في ذلك الثوب بلا خلاف وان كان نجسا فقد ذكرنا
الاختلاف فيه بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد رحمهم الله في كيفية الصلاة فيما تقدم
ومنها محاذاة الرجل المراة في صلاة مطلقة يشتركان فيها عندنا استحسانا والقياس ان لا تكون
المحاذاة مفسدة وبه اخذ الشافعي حتى لو قامت امراة خلف الامام ونوت صلوته ونوى
الامام امامة النسا ثم حاذته فسدت صلوته عندنا وعنده لا تفسد وجه القياس ان
الفساد لا يخلو اما ان يكون لخساستها او لاشتغال قلب الرجل والوقوع في الشهوة لا وجه
للاول لان المراة لا تكون اخس من الكلب والخنزير ومحاذاتهما غير مفسدة ولان هذا المعنى يوجد
في المحاذاة في صلاة لا يشتركان فيها والمحاذاة فيها غير مفسدة بالاجماع ولا سبيل الى الثاني
لهذا ايضا ولان المراة تشارك الرجل في هذا المعنى ايضا فينبغي ان تفسد صلاتها ايضا ولا
تفسد بالاجماع والدليل عليه ان المحاذاة في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة غير مفسدة كذا
في سائر الصلوات وللاستحسان ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اخروهن من
حيث اخرهن الله عقيب قوله خير صفوف الرجال اولها وشرها اخرها وخير صفوف النسا
اخرها وشرها اولها والاستدلال من الحديث من وجهين احدهما انه لو امر بالتاخير صار
التاخير فرضا من فرائض صلوته فيصير بترك التاخير تاركا فرضا من فرائضها فتفسد والثاني
ان الامر بالتاخير امر بالتقدم عليها ضرورة فاذا لم يوخر ولم يتقدم فقد قام مكانا ليس بمقام له
فيفسد كما اذا تقدم على الامام والحديث ورد في صلاة مطلقة مشتركة فبقي غيرها على اصل
القياس وانما لا تفسد صلاتها لان خطاب التاخير يتناول الرجل ويمكنه تاخيرها من غير ان تتاخر بنفسها
ويتقدم عليها فلم يكن التاخير فرضا عليها فتركه لا يكون مفسدا ويستوي الجواب بين محاذاة البالغة
وبين محاذاة المراهقة التي تعقل الصلاة في حق فساد الرجل استحسانا والقياس ان لا تفسد محاذاة
غير البالغة لان صلاتها تخلق واعتياد لا حقيقة صلوة وجه الاستحسان انها مضروبة عليها كما نطق مأمورة بالصلاة صح
به الحديث فتحصل المشاركة في اصل الصلوة والمشاركة في اصل الصلوة تكفي للفساد اذا وجدت

فتحصلت صح

المحاذاة واذا عرف ان المحاذاة مفسدة فنقول اذا قامت في الصف امراة فسدت صلاة رجل عن يمينها
ورجل عن يسارها ورجل خلفها بحذائها لان الواحدة تحاذي هولا الثلاثة ولا تفسد صلاة غيرهم
لان هولا صاروا حايلين بينها وبين اغيارهم بمنزلة الاسطوانة او كارة من الثياب فلم يتحقق
المحاذاة ولو كانتا اثنتين اثنتين اوثلاثا فالمروي عن محمد رحمه الله ان المراتين تفسدان صلاة اربعة
نفر على يمينهما ومن على يسارهما ومن خلفهما بحذايهما والثلاث منهن يفسدن صلاة من على يمينهن
ومن على يسارهن وثلاثة ثلاثة خلفهن الى اخر الصفوف وعن ابي يوسف روايتان في رواية قال
الثنتان يفسدن صلاة اربعة نفر من على يمينهما ومن على يسارهما واثنان من خلفهما بحذايهما
والثلاث يفسدن صلاة خمسة نفر من كان على يمينهن ومن كان على شمالهن وثلاثة خلفهن
بحذايهن وفي رواية الثنتان يفسدان صلاة رجلين عن يمينهما ويسارهما وصلاة ثلاثة ثلاثة
الى اخر الصفوف ولا خلاف في انهن اذا كن صفا تاما فسدت صلوة الصفوف التي خلفهن وان
كانوا عشرين صفا وجه الرواية الاولى لابي يوسف ان فساد الصلوة ليس لمكان الحيلولة لان
الحيلولة انما تقع بالصف التام من النسا بالحديث ولم يوجد وانما يثبت الفساد بالمحاذاة ولم
يثبت المحاذاة الا بهذا القدر وجه الرواية الثانية له ان للمثنى حكم الثلاث بدليل ان الامام يتقدم
الاثنين ويصطفان خلفه كالثلاثة ثم حكم الثلاث هنا فكذا حكم الاثنتين وجه المروي عن محمد
ان المراتين لا تحاذيان الا اربعة نفر فلا يفسدان صلاة غيرهم وفي الصف التام القياس هكذا
ان تفسد صلاة صف واحد خلفهن لا غير لانعدام محاذاتهن لمن ورا هذا الصف الواحد الا انا
استحسنا وحكمنا بفساد صلوة الصفوف اجمع بحديث عمر رضي الله عنه موقوفا ومرفوعا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او صف من النسا
فلا صلوة له جعل صفهن حايلا كالنهر والطريق ففي حق الصف الذي يليهن من خلفهن وجد ترك التاخر
منهم والحيلولة بينهم بهن وفي الصفوف الاخر وجدت الحيلولة لا غير وكل واحد من المعنيين بانفراده
علة كاملة للفساد ثم الثنتان ليست بجمع حقيقة فلا يلحقان بالصف من النسا التي هي اسم جمع
فانعدمت الحيلولة فتعلق الفساد بالمحاذاة لا غير والمحاذاة لم توجد الا بهذا القدر فاما الثلاث
منهن فجمع حقيقة فالحقن بصف كامل في حق من صلى حايلات بينه وبين الامام فقسدت صلاة
ثلاثة ثلاثة الى اخر الصفوف وفسدت صلاة واحد عن يمينهن وواحد عن يسارهن لان هناك
الفساد بالمحاذاة لا بالحيلولة ولم توجد المحاذاة الا بهذا القدر والله اعلم ولو وقفت
بحذا الامام فايتمت به وقد نوى الامام امامتها فسدت صلوة الامام والقوم كلهم اما صلاة
الامام فلوجود المحاذاة في صلاة مطلقة مشتركة واما فساد صلاة القوم فلفساد صلوة
الامام وكان محمد بن مقاتل الرازي يقول لا يصح اقتداوها لان المحاذاة قارنت شروعها في الصلوة
ولو طرات كانت مفسدة فاذا اقترنت منعت من صحة اقتدايها به وهذا غير سديد لان المحاذاة انما
توثر في فساد صلوة مشتركة ولا تقع الشركة الا بعد شروعها في صلاة الامام فلم يكن المفسد
مقارنا للشروع فلا يمنع من الشروع وان كانت بحذا الامام لا تاتم به لم تفسد صلاة الامام لانعدام
المشاركة ● وكذا اذا قامت امام الامام فايتمت به لان اقتداها لم يصح فلم تقع المشاركة وكذلك
اذا قامت بجنبه ونوت فرضا اخر بان كان الامام في الظهر ونوت هي في العصر فايتمت به ثم حاذته
لا تفسد على الامام صلوته وهذا على رواية باب الحدث لانها لم تصر شارعة في الصلاة اصلا فلم يتحقق
المشاركة فاما على رواية باب الاذان تفسد صلوة الامام لانها صارت شارعة في اصل الصلاة فوجدت
المحاذاة في صلوة مشتركة ففسدت صلوته وفسدت صلاتها بفساد صلوة الامام وعليها قضا
التطوع لحصول الفساد بعد صحة شروعها كما اذا كان الامام في الظهر وقد نوى امامتها فايتمت به

تنوي

تنوي التطوع ثم قامت بجنبه تفسد صلوته وصلاتها وعليها قضا التطوع كما هنا وقد مرت المسلة
من قبل وبعض مشايخنا قالوا الجواب ما ذكر في باب الاذان وتاويل ما ذكر في باب الحدث ان الرجل
لم ينو امامتها في صلاة العصر فتجعل نيتها في الاقتدا به بنية العصر بمنزلة ما لم ينوا امامتها اصلا فلهذا
لا تصير شارعة في صلوته تطوعا ● ولو قام رجل وامراة يقضيان ما سبقهما الامام لم تفسد
صلوته وان ادركا اول الصلوة وكانا ناما او احدثا فسدت صلوته لان المسبوقين فيما
يقضيان كل واحد منهما في حكم المنفرد الا ترى ان القراة فرض على المسبوق ولو سهى يلزمه سجود السهو
فلم يشتركا في صلاة فلم تكن المحاذاة مفسدة صلاته فاما المدركان فهما كانهما خلف الامام بعد
بدليل سقوط القراة عنهما وانعدام وجوب سجدتي السهو عند وجود السهو كانهما خلف الامام
حقيقة فوقعت المشاركة فوجدت المحاذاة في صلوة مشتركة فيوجب فساد صلوته والله اعلم
ومرور المراة والحمار والكلب بين يدي المصلي لا يقطع الصلاة عند عامة العلما وقال اصحاب
الظواهر يقطع احتجوا بما روي عن ابي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
يقطع الصلاة مرور المراة والحمار والكلب وفي بعض الروايات والكلب الاسود فقيل
لابي ذر ما بال الاسود من غيره فقال اشكل علي ما اشكل عليكم فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن ذلك فقال الكلب الاسود شيطان ولنا ما روينا عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقطع الصلاة مرور شي وادروا ما استطعتم واما الحديث
الذي رووا فقد ردته عايشة رضي الله عنها فانها قالت لعروة يا عروة ما يقول اهل العراق قال
يقولون يقطع الصلاة المراة والحمار والكلب فقالت يا اهل العراق والنفاق والشقاق بيسما
ما قرنتمونا بالكلاب والحمير كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل وانا نايمة بين يديه
معترضة كاعتراض الجنازة وقد ورد في المراة نص خاص وكذا في الحمار والكلب روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي في بيت ام سلمة رضي الله عنها فاراد ابنها عمران يمر بين يديه
فاشار عليه ان قف فوقف ثم ارادت زينب بنتها ان تمر بين يديها فاشار عليها ان قفي فلم تقف
فلما فرغ من صلاته قال انهن اغلب وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال زرت رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع اخي الفضل على حمار في بادية فنزلنا فوجدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي فصلينا معه والحمار يرتع بين يديه وفي بعض الروايات والكلب والحمار يمران بين يديه
ولو دفع المار بالتسبيح او بالاشارة او اخذ طرف ثوبه من غير مشي ولا علاج لا تفسد صلوته
لقوله صلى الله عليه وسلم وادروا ما استطعتم وقوله اذا نابت احدكم نايبة في الصلاة
فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنسا وذكر في كتاب الصلاة اذا مرت الجارية بين يدي
المصلي فقال سبحان الله واوما بيده ليصرفها لم يقطع صلوته واحب الي ان لا يفعل منهم من قال معناه
ان لا يجمع بين التسبيح والاشارة باليد لان احدهما كفاية ومنهم من قال انه لا يفعل شيا من
ذلك وتاويل قول النبي صلى الله عليه وسلم انه كان في وقت كان في الصلاة مباحا ● ومنها
الموت في الصلاة والجنون والاغما فيها اما الموت فظاهر لانه معجز عن المضي فيها واما الجنون
والاغما فلانهما ينقضان الطهارة ويمنعان البنا لما بينا فيما تقدم ان اعتراضهما في الصلوة
نادر فلا يلحقان بمورد النص والاجماع في جواز البنا وهو الحدث السابق وسوا كان منفردا
او مقتديا او اماما حتى يستقبل القوم صلوتهم عندنا وعند الشافعي يقدم الصلوة فيصلون
وحدانا كما اذا احدث الامام ● ومنها العمل الكثير الذي ليس من اعمال الصلوة في الصلوة من غير ضرورة
فاما القليل فغير مفسد واختلف في الحد الفاصل بين القليل والكثير قال بعضهم الكثير ما يحتاج فيه
الى ذلك حتى قالوا اذا زر قميصه في الصلوة فسدت صلوته واذا حل ازراره لا تفسد وقال

بعضهم كل عمل لو نظر الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة فهو كثير وكل عمل لو نظر اليه ناظر
ربما يشتبه عليه انه في الصلاة فهو قليل وهذا اصح وعلى هذا الاصل يخرج ما اذا قاتل في صلاته
في غير حالة الخوف انه تفسد صلوته لانه عمل كثير ليس من اعمال الصلاة لما بينا وكذا اذا اخذ قوسا
ورمى بها فسدت صلوته لانه اخذ القوس وتثقيف السهم عليه ومده حتى يرمي انه عمل كثير الا ترى
انه يحتاج فيه الى استعمال اليدين وكذا الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة وبعض
اهل الادب عاب ابو علي محمد رحمه الله هذا اللفظ وهو قوله رمى بها فقالوا الرمي بالقوس القاؤها
من يده وانما يقال في الرمي بالسهم رمى عنها لا رمى بها والجواب عن هذا ان غرض محمد رحمه الله
كان تعليم العامة وقد وجد هذا اللفظ معروفا في لسانهم فاستعمله ليكون اقرب الى فهمهم
لذلك ذكره والله اعلم • وكذا لو ادهن او سرح راسه او حملت امراة صبيها او رضعته
لوجود حد العمل الكثير على العبارتين فاما حمل الصبي بدون الارضاع فلا يوجب فساد الصلاة
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي في بيته وقد حمل امامة بنت ابي العاص على
عاتقه فكان اذا سجد وضعها واذا قام رفعها ثم هذا الصنيع لم يكره منه صلى الله عليه
وسلم لانه محتاجا الى ذلك لعدم من يحفظها او لبيانه الشرع بالفعل ان هذا غير موجب
فساد الصلوة ومثل هذا ايضا في زماننا لا يكره لواحد منا لو فعل ذلك عند الحاجة اما
بدون الحاجة فمكروه • ولو صلى وفي فيه شي يمسكه ان كان لا يمنعه من القراة ولكن يخل
بها كدرهم ودينار او لولوة لا تفسد صلوته لانه لا يفوت شي من الركن لانه ولكن يكره لانه
يوجب الاختلال بالركن حتى لو كان لا يخل به لا يكره وان كان يمنعه من القراة فسدت صلوته
لانه يفوت الركن وان كان في فيه سكرة لا تجوز صلوته لانه اكل • وكذلك ان كان في يده
متاع يمسكه جازت صلوته غير انه ان كان يمنعه عن الاخذ بالركب في الركوع او الاعتماد
على الراحتين عند السجود يكره لمنعه عن تحصيل السنه والا فلا • وان رمى طائرا بحجر
لا تفسد صلوته لانه عمل قليل ويكره لانه ليس من اعمال الصلاة • ولو اكل او شرب في الصلاة
فسدت صلوته لوجود العمل الكثير وسواء كان عامدا او ساهيا فرق بين الصلاة والصوم
حيث كان الاكل والشرب في الصوم ناسيا غير مفسد اياه والفرق في القياس ان لا يفصل في
باب الصوم بين العمد والسهو ايضا لوجود ضد الصوم في الحالين وهو ترك الكف الا انا
عرفناه ذلك بالنص والصلوة ليست في معناه لان الصايم كثيرا ما يبتلى به في حالة الصوم
فلو حكمنا بالفساد يودي الى الحرج بخلاف الصلاة لان الاكل في الصلاة ساهيا نادر غاية الندور
فلم يكن في معنى مورد النص فيعمل فيها بالقياس المحض وهو انه عمل كثير ليس من اعمال الصلوة
الا ترى انه لو نظر الناظر اليه لا يشك انه في غير الصلاة • ولو مضغ العلك فسدت صلوته
كذا ذكر محمد رحمه الله لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلوة وبهذا تبين ان الصحيح
من التحديد هو العبارة الثانية حيث حكمنا بفساد الصلوة من غير الحاجة الى استعمال اليد
راسا فضلا من استعمال اليدين • ولو بقي بين اسنانه شي فابتلعه ان كان دون الحمصة لم
يضره لان ذلك القدر في حكم التبع لريقه لقلته ولانه لا يمكن التحرز عنه لانه يبقى بين الاسنان
عادة فلو جعل مفسدا لوقع الناس في الحرج ولهذا لا يفسد الصوم به وان كان قدر الحمصة فصاعدا
فسدت صلوته ولو قلس اقل من ملء فيه فدخل جوفه وهو لا يملكه لا تفسد صلوته لان
ذلك بمنزلة ريقه ولهذا لا ينقض وضوءه وكذا المتهجد بالليل قد يبتلى به خصوصا في ليالي رمضان
عند امتلاء الطعام عند الفطر فلو جعل مفسدا لادى الى الحرج • وقتل الحية والعقرب في
الصلوة لا تفسدها لقول النبي صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة

وروي ان عقربا لدغ رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلوته فوضع عليه نعله فغمزه حتى قتله فلما
فرغ من صلاته قال لعن الله العقرب لا تبالي نبيا ولا غيره وبه تبين انه لا يكره ايضا لانه عليه السلام
ما كان ليفعل المكروه خصوصا في الصلاة ولانه يحتاج اليه لدفع الاذى فكان موضع الضرورة
هذا اذا امكنه قتل الحية بضربة واحدة كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في العقرب فاما اذا
احتاج الى معالجة وضربات فسدت صلوته كما اذا قاتل في صلوته لانه عمل كثير ليس من اعمال الصلاة
وذكر الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله ان الاظهر انه لا تفسد صلوته لان هذا عمل رخص فيه
للمصلي فاشبه المشي بعد الحدث فاشبه الاستقاء من البير والتوضو وهذا الذي ذكرنا من العمل الكثير
الذي من اعمال الصلاة اذا عملها المصلي في الصلاة من غير ضرورة فاما في حالة الضرورة فانه لا يفسد
الصلاة كما في حالة الخوف فصل والكلام في صلوة الخوف في مواضع • في بيان شرعيتها بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم • وفي بيان قدرها • وفي بيان كيفيتها • وفي بيان شرايط
جوازها • اما الاول فصلاة الخوف مشروعة في قول ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابي يوسف الاول
وقال الحسن بن زياد لا يجوز واحتجا وهو قول ابي يوسف الاخر واحتجا بقوله تعالى واذا كنت
فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك الاية جوز صلاة الخوف بشرط كون الرسول
صلى الله عليه وسلم فيهم فاذا خرج من الدنيا انعدمت الشريطة ولان الجواز حال حياته ثبت مع
المنافي لما فيها من افعال كثيرة ليست من الصلاة وهي الذهاب والمجي ولا بقا للشي مع ما ينافيه الا ان
الشرع اسقط اعتبار المنافي حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم لحاجة الناس الى استدراك
فضيلة الناس خلفه وهذا المعنى ينعدم في زماننا فوجب اعتبار المنافي فيصلي كل طائفة
بامام على حدة ولابي حنيفة ومحمد اجماع الصحابة رضي الله عنهم على جوازها فانه روي عن علي رضي الله
عنه انه صلى صلاة الخوف وعن ابي موسى الاشعري انه صلى صلاة الخوف باصبهان وسعيد بن العاص
كان يحارب المجوس بطبرستان ومعه جماعة من الصحابة منهم الحسن وحذيفة وعبد الله بن عمرو
ابن العاص رضي الله عنهم فقال ايكم شهد صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حذيفة
انا فقام وصلى بهم صلوة الخوف على نحو ما نقوله فانعقد اجماع الصحابة على الجواز وبه تبين ان
ما ذكرا من المعنى غير سديد لخروجه على معارضة الاجماع مع ان ذلك ترك الواجب وهو ترك المشي
في الصلاة لاحراز الفضيلة وذا لا يجوز على ان الحاجة الى استدراك الفضيلة قايمة لان ذلك
طايفة يحتاجون الى الصلوة خلف افضلهم والى احراز فضيلة تكثير الجماعة ولان الاصل في الشرع
ان يكون عاما في الاوقات كلها الا اذا قام دليل التخصيص واحراز الفضيلة لا يصلح مخصصا
لما بينا واما الاية فليس فيها انه اذا لم يكن الرسول فيهم لا يجوز فكان تعلقا بالمسكوت
وانه غير صحيح فصل واما مقدارها فيصلي الامام ركعتين ان كانوا مسافرا او كانت الصلاة ذات
ركعتين كالفجر وان كانوا مقيمين والصلوة من ذوات الاربع او الثلاث صلى بهم اربعا او ثلاثا
ولا ينتقص عدد الركعات بسبب الخوف عندنا وهو قول عامة الصحابة وكان ابن عباس رضي
الله عنهما يقول صلوة المقيم اربع ركعات وصلوة المسافر ركعتان وصلوة الخوف ركعة
وبه اخذ بعض العلما واحتج بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف في غزوة ذات
الرقاع بكل طايفة ركعة فكانت له ركعتان ولكل طايفة ركعة واحدة ولنا ما روي ابن مسعود
وغيره من الصحابة رضي الله عنهم صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو ما قلنا وهكذا فعل
الصحابة بعده فيكون اجماعا منهم وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما فتاويله انها ركعة مع
الامام وعندنا يصلي مع الامام كل طايفة ركعة واحدة واذا كانوا مسافرين وهو تاويل الحديث
فصل واما كيفيتها فقد اختلف العلما فيها اختلافا فاحشا لاختلاف الاخبار في الباب

بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم صح

قال علماؤنا يجعل الامام الناس طايفتين طايفة بازآ العدو ويفتتح الصلاة بطايفة فيصلي بهم ركعة
ركعة ان كان مسافرا او كانت الصلاة صلاة الفجر وركعتين ان كان مقيما والصلاة من ذوات من
ذوات الاربع وينصرفون الي وجه العدو ثم تاتي الطايفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة فينصرفون
الي وجه العدو وتعود الطايفة الاولي فيقضون بقية صلوتهم بغير قراة وينصرفون الي وجه
العدو ثم تعود الطايفة الثانية فيقضون بقية صلوتهم بقراة وقال مالك يجعل الناس طايفتين
طايفة بازآ العدو ويفتتح الصلاة بطايفة فيصلي بهم ركعة ثم يقوم الامام ويمكث قايما فتتم هذه
الطايفة صلوتهم ويسلمون وينصرفون الي وجه العدو ثم تاتي الطايفة الثانية فيصلي بهم الركعة
الثانية ويسلم الامام ولا يسلمون بل يقيمون فيتمون صلاتهم وهو قول الشافعي الا انه يقول
لا يسلم الامام حتي تتم الطايفة الثانية صلوتهم ثم يسلم الامام ويسلمون معه وروي ابو هريرة رضي
الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم لما صلي بالطايفة الركعة انتظرهم حتي اتموا صلاتهم وذهبوا
الي العدو وجات الطايفة الاخري فبدوا بالركعة الاولي والنبي صلي الله عليه وسلم ينتظرهم ثم صلي بهم
الركعة الثانية ولم ياخذ به احد من العلمآ وروي شاذا ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي بكل طايفة
ركعتين فكانت له اربع ركعات ولكل طايفة ركعتين احتج الشافعي بما روي سهل بن ابي خيثمة ان
النبي صلي الله عليه وسلم صلي صلاة الخوف علي نحو ما قلنا وروينا عن حذيفة انه اقام صلوة الخوف
بطبرستان بجماعة من الصحابة علي نحو ما قلنا ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا وبه تبين ان الاخذ
بما روينا عن رسول الله صلي الله عليه وسلم اولي لان الرواية عن هولآ لم تتعارض والرواية
عن سهل بن ابي خيثمة معارضة فان بعضهم روي عنه مثل مذهبنا ايضا فكان الاخذ بروايتهم
اولي مع ان فيما رواه الشافعي ما يدل علي كونه منسوخا لان فيه ان الطايفة الثانية يقضون ما
سبقوا به قبل فراغ الامام ثم يسلمون معه وهذا كان في الابتدا ان المسبوق كان يبدا بقضا ما
فاته ثم يتابع الامام ثم نسخ ولهذا لم ياخذ احد من العلمآ برواية ابي هريرة وما روي في الشاذ
غير مقبول لان في حق الطايفة الثانية يكون اقتدآ المفترض بالمتنفل وذا لا يصح عندنا
الا ان يكون ماولا وتاويله ان كان مقيما فيصلي بكل طايفة ركعتين وقضت كل طايفتين ركعتين
وهو المذهب عندنا لانه صلي بكل طايفة شطر الصلاة والله اعلم ۝ هذا اذا لم يكن العدو بازآ
القبلة فالافضل عندنا ان يجعل الناس طايفتين فيصلي بكل طايفة شطر الصلوة علي النحو
الذي ذكرنا وان صلي بهم جملة جاز وهو ان يجعل الناس صفين ويفتتح بهم الصلاة ايضا
جميعا فاذا ركع الامام ركع الكل معه واذا رفع راسه من الركوع رفعوا جميعا معه واذا سجد
الامام سجد معه الصف الاول والصف الثاني قيام يحرسونهم فاذا رفعوا روسهم سجد الصف
الثاني والصف الاول قعود يحرسونهم فاذا رفعوا روسهم سجد الامام السجدة الثانية
والصف الاول قيام يحرسونهم فاذا رفعوا روسهم تاخر الصف الاول وتقدم الصف
الثاني ويصلي الركعة الثانية بهذه الصفة ايضا فاذا قعد وسلم سلموا معه وعند الشافعي بهم صح
وابن ابي ليلي لا يجوز الا بهذه الصفة واحتجا بما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه صلي
صلاة الخوف هكذا بعسفان عند استقبال العدو والقبلة ولانه ليس في الصلاة بهذه
الصفة ذهابا ومجيا واستدبار القبلة وانها افعال منافية للصلاة في الاصل فيجب
اعتبارها ما امكن ونحن نقول كل ذلك جايز والافضل ان يصلي علي نحو ما يصلي لو كان العدو
مستدبر القبلة لانه موافق لظاهر الاية قال الله تعالي ولتقم طايفة منهم معك وقال ولتات
ولتات طايفة اخري لم يصلوا فليصلوا معك امر بجعل الناس طايفتين ولان الحراسة بذلك
الوجه ابلغ لان الطايفة الثانية لم يكونوا يشاركونهم في الصلاة في الركعة الاولي فكانوا اقدر

علي الحراسة ولان فيما قالا مخالفة كل صف امامهم في سجدة ومخالفة الامام منهية لا تجوز من الاحوال بحال
بخلاف المشي واستدبار القبلة فان ذلك جايز بحال فان من سبقه الحدث يستدبر القبلة ويمشي
عندنا وعند الشافعي المتطوع علي الدابة يصلي اينما توجهت الدابة والله اعلم ثم لا شك ان
الطايفة الاولي لا يقرون في الركعة الثانية لانهم ادركوا اول الصلاة وعجزوا عن الاتمام بمعني من
المعاني فصاروا كاللاحق ومن سبقه الحدث فذهب وتوضا وجا ولا شك ايضا ان الطايفة الثانية
يقرون لانهم مسبوقون فيقضون بقراة هذا الذي ذكرنا من ذوات الاربع او ذات ركعتين
واما المغرب فيصلي بالطايفة الاولي ركعتين وبالثانية الركعة الثالثة وقال سفين الثوري
يصلي بالطايفة الاولي ركعة وبالثانية ركعتين وقال الشافعي هو بالخيار وجه قول سفيان ان
فرض القراة في الركعتين الاولتين تعين فينبغي لكل طايفة حظا وذلك فيما قلنا والشافعي يقول
مراعاة التنصيف غير ممكن فان شا صلي بهولآ ركعتين وان شا باولئك ولنا ان التنصيف قد تعذر
هاهنا فكان تفويت التنصيف علي الطايفة الثانية اولا لانه لا يفوت قصدا بل حكما لا بقا حق الطا
الاولي لانه يجب علي الامام ان يصلي بهم ركعة ونصف لتحقق المعادلة في القسمة وشرع في الركعة
الثانية قضا لحقهم الا انها لا تتجزي فيجب عليهم اتمامها قلنا لو صلي بالطايفة الاولي ركعة وبالثانية
ركعتين فقد فوت التنصيف علي الطايفة الاولي قصدا لا حكما لابقا حقهم لانه لم يشتغل بعد بابقا حق
الثانية ومعلوم ان تفويت الحق دون تفويته قصدا لذلك كان الامر علي ما وصفنا علي ما والله اعلم
ثم الطايفة الاولي تقضي الركعة الثالثة بغير قراة لانهم لاحقون والطايفة الثانية يصلون
الركعتين الاولتين بغير قراة ويقعدون بينهما وبعدهما كما يفعل المسبوق بركعتين في المغرب
والله اعلم **فصل** واما شرايط الجواز فمنها ان لا يقاتل في صلاته فان قاتل فسدت صلوته عندنا وقال
مالك لا تفسد وهو قول الشافعي في القديم واحتجا بقوله تعالي وليأخذوا اسلحتهم اباح اخذ
السلاح فيباح القتال ولان اخذ السلاح لا يكون الا للقتال به ولانه سقط اعتبار المشي في الصلاة
فيسقط اعتبار القتال ولنا ان النبي صلي الله عليه وسلم شغل يوم الخندق عن اربع صلوات
فقضاهن بعد هوي من الليل وقال شغلونا عن صلوة الوسطي ملا الله قبورهم وبطونهم نارا
فلو جاز الصلوة مع القتال لما اخرها رسول الله صلي الله عليه وسلم ولان ادخال عمل كثير ليس من
الصلوة في الصلاة مفسد في الاصل فلا يترك هذا الاصل الا في مورد النص والنص ورد في المشي
لا في القتال مع ان مورد النص بقآ الصلاة مع المشي لا الادآ والادآ فوق البقآ فاني يصح الاستدلال
بخلاف اخذ السلاح لانه عمل قليل ولان النص ورد بالجواز معه والله اعلم ۝ ومنها ان ينصرف
ماشيا ولا ينصرف عنه يركب عند انصرافه الي وجه العدو ولو ركب فسدت صلوته عندنا
سوآ كان انصرافه من القبلة الي العدو او من العدو الي القبلة لان الركوب عمل كثير وهو
مما لا يحتاج اليه بخلاف المشي فانه امر لا بد منه حتي يصطفوا بازآ العدو وكذلك اخذ السلاح
امر لا بد منه لارهاب العدو والاستعداد للدفع ولانهم لو غفلوا عن اسلحتهم يميلون عليهم
علي ما نطق به الكتاب والاصل ان الاتيان بعمل كثير ليس من اعمال الصلاة فيها لاجل الضرورة
فيختص بمحل الضرورة ۝ ولو كان الخوف اشد ولا يمكنهم النزول عن دوابهم صلوا ركبانا بالايما
لقوله تعالي فرجالا فان خفتم فرجالا او ركبانا ثم ان قدروا علي استقبال القبلة يلزمهم الاستقبال
والا فلا بخلاف التطوع اذا صلاها علي الدابة حيث لا يلزمه الاستقبال وان قدروا عليه لان حالة
الفرض اضيق الا تري انه يجوز الايما في التطوع مع القدرة علي النزول ولا يجوز ذلك في الفرض
ويصلون وحدانا ولا يصلون جماعة ركبانا في ظاهر الرواية وقد روي عن محمد رحمه الله انه جوز لهم
في الخوف ان يصلوا ركبانا بالجماعة وقد جوزنا لهم ما اعظم من ذلك وهو الذهاب والمجي لاحراز

فضيله الجماعه وجه ظاهر الرواية ان بينهم وبين الامام طريق فيمنع ذلك صحة الاقتدا على ما بينا فيما
تقدم الا ان يكون الرجل مع الامام على دابة واحدة فيصح اقتداوهم به لعدم المانع والاعتبار بالمشي
غير سديد لان ذلك امر لا بد منه فسقط اعتباره للضرورة ولا ضرورة هاهنا ● ولو صلى راكبا والدابة
سايرة فان كان مطلوبا فلا باس به لان السير فعل الدابة في الحقيقة وانما يضاف اليه من حيث المعنى لسيره
فاذا جا العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما اذا صلى ماشيا او سابحا حيث لا يجوز لان ذلك فعله
حقيقة فلا يحتمل الا اذا كان في معنى مورد النص وليس ذلك في معناه على ما مر ● وان كان الراكب طالبا
فلا يجوز لانه لا خوف في حقه فيمكنه النزول وكذلك الرجل اذا لم يقدر على الركوع والسجود يومي ايما
لمكان العذر كالمريض والله اعلم ● ومنها ان يكون في حال معاينة العدو حتى لو صلى صلاة الخوف
ولم يعاينوا العدو جاز للامام ولم يجز للقوم اذا صلوا بصفة الذهاب والمجي ● وكذا لو راوا
سوادا ظنوه عدوا فاذا هو ابل لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز صلوة الكل وجه قوله
ان صلوة الخوف شرعت عند الخوف وقد صلوا عند الخوف فتجزيهم ولنا ان شرط الجواز الخوف
من العدو وقال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ولم يوجد الشرط الا صلوة الامام
مقضية بالجواز لانعدام الذهاب والمجي منه بخلاف القوم فلا يحتمل ذلك الا لضرورة الخوف من العدو
لان الجواز بحكم العذر وقد تحقق والله اعلم **فصل** واما حكم هذه الصلوات اذا فسدت او فاتت عن
اوقاتها او فات شي من هذه الصلوات عن الجماعة او عن محله الاصلي ثم تذكره في اخر تلك الصلوة اما اذا
فسدت يجب اعادتها ما دام الوقت باقيا لانها اذا فسدت التحق بالعدم فبقي وجوب الادا في الذمة
فيجب تفريغها عنه بالادا واما اذا فاتت صلوة منها عن وقتها بان نام عنها او نسيها فتذكرها بعد خروج
الوقت او اشتغل عنها حتى خرج الوقت يجب عليه قضاوها ● والكلام في القضا يقع في مواضع ● في
بيان اصل القضا بعد خروج الوقت ● وفي بيان شرايط الوجوب ● وفي بيان بيان شرايط الجواز
وفي بيان كيفية القضا ● اما الاول فالدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها او استيقظ فان ذلك وقتها وفي بعض الروايات لا وقت لها الا ذلك
وقوله صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولان الاصل في العبادات الموقتة
انها اذا فاتت عن وقتها تقضي اذا اجتمع شرايط وجوب القضا وامكن قضاوها لان وجوبها
في الوقت لمعاني هي قايمة بعد خروج الوقت وهي خدمة الرب تعالى وتعظيمه وقضا حق العبودية
وشكر النعمة وتكفير الزلل والخطايا التي تجري على يد العبد بين الوقتين وامكن قضاوها لان من
جنسها مشروع خارج الوقت من حيث الاصل حقا له فيقضي به ما عليه والله اعلم ● واما شرايط الوجوب
فمنها اهلية الوجوب اذ الايجاب على غير الاهل تكليف ما ليس في الوسع ● ومنها فوات الصلوة
عن وقتها لان قضا الفايت ولا فايت محال ● ومنها ان يكون من جنسها مشروعا له في وقت القضا
صرفه الى ما عليه لان ما له يقع عن نفسه فلا يقع عن غيره ● ومنها ان لا يكون في القضا حرج اذ
الحرج مدفوع شرعا فاما وجوب الادا في الوقت فليس من شرايط الوجوب لان القضا يجب
استدراكا للمصلحة الفايتة وهو الثواب وفوات هذه المصلحة لا يقف على الوجوب فلا يكون وجوبها
وجوب الادا شرطا لوجوب القضا على ما عرف في الخلافيات ● واذا عرف فنقول لا قضا على
الصبي والمجنون في زمان الصبي والجنون لعدم اهل الوجوب ولا على الكافر لانه ليس من اهل
وجوب العبادة اذ الكفار غير مخاطبين بشرايع هي عبادات عندنا ولا تجب عليهم بعد البلوغ
والافاقة والاسلام ايضا لان في الايجاب عليهم حرجا لان مدة الصبي مديدة والجنون اذا
استحكم وهو الطويل منه قل ما يزول والاسلام من الكافر المقلد لابايه واجداده نادر فكان
في الايجاب عليهم حرج واما المغمي عليه فان اغمي عليه يوما او اقل يجب عليه القضا لانعدام الحرج وان

زاد على

زاد على يوم وليلة لا قضا عليه لانه يخرج في القضا لدخول العبادة في حد التكرار ● وكذا المريض
العاجز عن الايما اذا فاتته صلوات انه اقل من يوم وليلة او يوما وليلة قضى وان كان اكثر لا قضا عليه
لما قلنا في المغمي عليه ومن المشايخ من قال في المريض ان يقضي وان امتد وطال لان المريض لا يعجزه عن
فهم الخطاب بخلاف الاغما والصحيح انه لا فرق بينهما لان سقوط الضمان عن المغمي عليه ليس لعدم فهم
الخطاب بدليل انه لا قضا على الحايض والنفسا وان كانتا يفهمان الخطاب لمكان الحرج وقد وجد
في المريض وقد روي عن محمد ان الجنون القصير بمنزلة الاغما ودلت هذه المسلة ان سابقة
الوجوب للادا ليست بشرط الوجوب ● وعلى هذا تخرج الصلوات الفايتة في ايام التشريق
اذا قضاها في غير ايام التشريق انه يقضيها بلا تكبير لان في وقت القضا صلوة مشروعة من
جنس الفايتة وليس فيه تكبير مشروع من جنسه وهو الذي يجهر به ● واما شرايط جواز القضا
الى الوقت فانه ليس للقضا وقت معين بل جميع الاوقات وقت له الا الثلاثة وقت طلوع الشمس
ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا تجوز صلوة في هذه الاوقات لما مر ان من شان القضا ان
يكون مثل الفايت والصلوة في هذه الاوقات تقع ناقصة والواجب في ذمته كامل فلا ينوب
الناقص عنه وهذا عندنا واما عند الشافعي فقضا الفرايض في هذه الاوقات جايز كما قال بجواز
ادا الفجر مع طلوع الشمس وكما يجوز ادا عصر يومه عند مغيب الشمس بلا خلاف واحتج بما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها لا وقت لها غيره من غير فصل بين وقت ووقت والدليل عليه انه يجوز عصر يومه ادا فكذا
قضا ولنا عموم النهي عن الصلوة في هذه الاوقات بصيغته وبمعناه على ما نذكر في صلوة التطوع
ان شا الله تعالى وما رواه عام في هذه الاوقات كلها وما نرويه خاص في الاوقات الثلاثة فتخصيصها
عن عموم الاوقات مع ان عند التعارض الرجحان للحرمة على الحل احتياطا لامر العبادة بخلاف عصر
يومه فان الاستثنا بعصر يومه ثبت في الروايات كلها فجوزناها ولانا لو لم نجوز لامرنا بالتفويت
وتفويت الصلوة عن وقتها كبيرة وهي معصية من جميع الوجوه ولو جوزنا الادا كان الادا طاعة
من وجه من حيث تحصيل اصل الصلوة وان كانت معصية من حيث التشبه بعبدة الشمس ولا شك
ان هذا اولى ولان الصلاة يتضيق وجوبها باخر الوقت وفي عصر يومه يتضيق الوجوب في هذا
الوقت الا ترى ان كافرا لو اسلم في هذا الوقت او صبيا احتلم تلزمه هذه الصلوة والصلاة منهي
عنها في هذا الوقت وقد وجبت عليه ناقصة واداها كما وجبت بخلاف الفجر اذا طلعت الشمس
لان الوجوب يتضيق باخر وقتها ولا نهي في اخر وقت الفجر وانما النهي يتوجه بعد خروج وقتها
فقد وجبت عليه الصلاة كاملة فلا يتادى بالناقصة فهو الفرق والله اعلم ● واما بيان كيفية
قضا هذه الصلوات فالاصل ان كل صلوة ثبت وجوبها في الوقت وفاتت عن وقتها انه يعتبر في
كيفية قضايها وقت الوجوب ويقضى على الصفة التي فاتت عن وقتها لان قضاها بعد سابقة
الوجوب والفوت يكون تسليم مثل الواجب الفايت فلا بد وان يكون على صفة الفايت ليكون
مثله الا لعذر ضرورة لان اصل الادا يسقط وصفة لعذر اولى وكل صلوة فاتت عن وقتها
بغير تقدير وجوب الادا كعذر مانع من الوجوب ثم زال العذر يعتبر في قضايها الحال وهي حالة
القضا لا وقت الوجوب لان الوجوب لم يثبت فيقضي على الصفة التي هو عليها للحال لان الفايت
ليس باصل بل اقيم مقام الاصل خلفا عنه مقام للضرورة وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود
بالبدل فيراعي صفة لا صفة الفايت كمن فاتته صلوات بالتيمم انه يقضيها بطهارة الما اذا كان
قادرا على الما ● وعلى هذا يخرج المسافر اذا كان عليه فوايت الاقامة انه يقضيها اربعا لانها وجبت
في الوقت كذلك وفاتته كذلك فيراعي وقت الوجوب لا وقت القضا وكذا المقيم اذا كان عليه فوايت

الاصل صح

فوايت السفر يقضيها لانها فاتته بعد وجوبها كذلك • فاما المريض اذا قضا فوايت الصحة قضاها
علي حسب ما يقدر عليه لعجزه عن القضا علي حسب الفوات واصل الادا يسقط عنه بالعجز فلان
يسقط وصفه اولي والصحيح اذا كان عليه فوايت المرض يقضيها علي اعتبار حال الصحة لا علي اعتبار حال
الفوات حتي لو قضاها كما فاتت لا يجوز فان فاتته الصلاة بالايما فقضاها بالايما لم يجز لان الايما
ليس بصلاة حقيقة لانعدام اركان الصلاة فيه وانما اقيم مقام الصلوة خلفا عنها لضرورة العجز
علي تعذر الادا بالايما فاذا لم يود لم يقم مقامها فبقي الاصل واجبا فيوديه كما وجب والله اعلم
فاما اذا فات شي من صلوة من هذه الصلوة عن الجماعة وادرك الباقي كالمسبوق وهو الذي لم يدرك
اول صلوة الامام او اللاحق وهو الذي ادرك صلاة الامام ثم نام خلفه او سبقه الحدث حتي
صلي الامام بعض صلاته ثم انتبه او رجع من الوضو فكيف يقضي ما سبق به اما المسبوق فانه
يجب عليه ان يتابع الامام فيما ادرك ولا يتابعه في التسليم فاذا سلم الامام يقوم هو الي قضا ما
سبق به لقول النبي صلي الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولو بدا بما سبق به
تفسد صلوته لانه انفرد في موضع وجب عليه الاقتدا لوجوب متابعة الامام فيما ادرك
بالنص والانفراد عند وجوب الاقتدا مفسد للصلوة ولان ذلك حديث منسوخ بحديث
معاذ رضي الله عنه حيث قال رسول الله صلي الله عليه وسلم سن لكم سنة حسنة فاستنوا بها
امر بالاستنان بسنته فيقتضي وجوب متابعة الامام فيما ادرك عقيب لا دراك بلا فصل فصار
ناسخا لما قبله واما اللاحق فانه ياتي بما سبقه الامام ثم يتابعه لانه في الحكم كانه خلف الامام لالتزامه
متابعة الامام وايجابه الصلوة مع الامام فصار كانه خلف الامام ولهذا لا قراة عليه ولا سهو
عليه كما لو كان خلف الامام حقيقة بخلاف المسبوق لانه منفرد لانه ما التزم متابعة الامام
الا في قدر ما ادرك الا تري انه يقرا ويسجد لسهوه بخلاف اللاحق ولو لم يشتغل بما سبقه
الامام ولكن تابع الامام في بقية صلوته لا تفسد صلوته عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر
تفسد بنا علي ان الترتيب في افعال الصلوة واحدة ليس بشرط عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر وقد
مرت المسلة • ثم ما ادركه المسبوق مع الامام هو اول صلوته او اخر صلوته وكذا ما يقضيه
اختلف فيهما قال ابو حنيفة وابو يوسف ما ادركه مع الامام اخر صلوته حكما وان كان اول
صلوته حقيقة وما يقضيه اول صلوته حكما وان كان اخر صلوته حقيقة وقال بشر بن غياث
المريسي وابو طاهر الدباس ان ما يصلي مع الامام اول صلوته حكما هو اول صلوته حقيقة وما
يقضي اخر صلوته حكما هو اخر صلوته حقيقة وهو قول الشافعي وهو اختيار القاضي الامام
صدر الاسلام البزدوي رحمه الله والمسلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روي عن علي وابن
عمر رضي الله عنهم مثل قول ابي حنيفة وابي يوسف وعن بن مسعود رضي الله عنه مثل قولهم
وذكر الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله وقال وجدت في غير رواية الاصول
عن محمد انه قال ما ادرك المسبوق مع الامام اول صلوته حقيقة وحكما وما يقضي اخر صلوته
حقيقة وحكما كما قال اوليك في حق ما يتحمل الامام عنه وهو القران فانه يعتبر اخر صلوته وفايدة
الاختلاف في حق القنوت والاستفتاح فعلي قول اوليك ياتي بالاستفتاح عقيب تكبيرة الاحرام
لا فيما يقضي لان ذلك اول صلوته حقيقة وحكما وكذا عند محمد لان هذا مما يتحمل عنه الامام
فكانت الركعة المدركة مع الامام اول صلوته في حق الاستفتاح به هناك واما القنوت
فياتي به ثانيا في اخر ما يقضي في قولهم لانه اخر صلوتهم وما اتي به مع الامام اتي بطريق التبعية
وان كان في غير محله فلا بد وان ياتي به بعد ذلك في محله وعلي قول محمد ينبغي ان ياتي به ثانيا
في اخر ما يقضي كما هو قول اوليك لان الامام لا يتحمل القنوت عن القوم ومع ذلك روي عنه انه

لا ياتي

لا ياتي به ثانيا لان في القنوت عنه روايتين يتحمله الامام لتشبهه بالقراة وعلي هذه الرواية لا يشكل
انه لا ياتي به ثانيا لانه جعل المدرك مع الامام اخر صلوته في حق القراة وفي رواية عنه لا
يتحمل الامام القنوت ومع هذا قال لا ياتي به المسبوق ثانيا لانه اتي به مرة مع الامام ولو اتي
به في غير محله فلا ياتي به ثانيا لانه يودي الي تكرار القنوت وهو غير مشروع في صلاة واحدة بخلاف
التشهد حيث ياتي به ركعة وان كان اتي به مع الامام في غير محله لانه وان ادي الي التكرار
لكن التكرار مشروع في صلوة واحدة واما علي قول ابي حنيفة وابي يوسف لا ياتي بالاستفتاح
فيما ادرك مع الامام بل فيما يقضي لان اول صلوته حكما هذا وهو ما يقضي لا ذاك ولا ياتي
بالقنوت فيما يقضي لانه اتي به مع الامام في محله لان ذاك اخر صلوته حكما وما يقضي اول
صلوته ومحل القنوت اخر الصلوة لا اولها فتظهر فايدة الاختلاف بين اصحابنا في الاستفتاح
لا في القنوت وهكذا ذكر القدوري عن محمد بن شجاع البلخي ان فايدة الاختلاف بين
اصحابنا في حق تظهر في حق الاستفتاح احتج المخالفون لاصحابنا بما روي ابو هريرة رضي الله عنه
عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا اطلق لفظة الاتمام علي
ادا ما سبق به واتمام الشي يكون باخره فدل ان الذي يقضي اخر صلوته والدليل عليه وجوب
القعدة علي من سبق بركعتين من المغرب اذا قضي ركعة ولو كان ما يقضي اول صلوته لما وجبت
القعدة عقيب الركعة الواحدة لانها تجب علي راس الركعتين لا عقيب ركعة واحدة وكذا اذا
قضي الركعة الثانية يفترض عليه القعدة والقعدة لا يفترض عقيب الركعتين وكذا لو كان
ما ادرك مع الامام اخر صلوته كان ما قعد مع الامام في محله فيكون فرضا له كما للامام فلا
يفترض ثانيا فيما يقضي كما لا ياتي بالقنوت عندكم ثانيا لحصول ما ادرك مع الامام في محله ولا
يلزمنا اذا سبق بركعتين من المغرب حيث يقضيهما مع قراة الفاتحة والسورة جميعا ولو
كان يقضي اخر صلوته حقيقة وحكما لكان يجب عليه القراة في الثانية من الركعتين اللتين
يقضيهما لانها ثالثته ولا يجب القراة في الثالثة لانا نقول ان الامام وان كان لم يقرا في
الثالثة فلا بد للمسبوق من القراة قضا عن الاولي كما في حق الامام اذا لم يقرا في الاولي
يقضي في الثالثة وان كان قرا فالقراة التي وجدت في ثالثته ليست بفريضة وقراة الامام
انما تنوب عن قراة المقتدي التي هي فرض علي المقتدي اذا كانت فرضا في حق الامام والقراة في
الثالثة ليست بفرض في حق الامام فلا تنوب عن المقتدي فيجب عليه القراة في الثالثة لهذا
لا لانها اول صلاته وجه قول محمد ان المودي مع الامام اول الصلاة حقيقة وما قضي اخرها حقيقة
وكل حقيقة يجب تقريرها الا اذا قام الدليل علي التغيير وما ادرك في حق الامام اخر صلوته
فيصير اخر صلاة المقتدي بحكم التبعية الا ان التبعية تظهر في حق ما يتحمل الامام عن المقتدي
لا في حق ما لا يتحمل فلم يظهر فيه حكم التبعية فانعدم الدليل المغير فبقيت الحقيقة علي وجوب
اعتبارها وتقريرها وجه قول ابي حنيفة وابي يوسف ما روي ابو هريرة رضي الله عنه
عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا والقضا اسم لما
يودي من الغايت والغايت اول الصلوة فكان ما يودي المسبوق قضا لما فاته وهو اول
الصلاة والمعني في المسلة ان المدرك لما كان اخر صلاة الامام يجب ان يكون اخر
صلاة المقتدي اذ لو كان اول صلاته لفات الاتفاق بين الفرضين وانه مانع صحة الاقتدا
لان المقتدي تابع للامام فيقتضي الاتفاق وان يكون للتابع ما للمتبوع والا فاتت التبعية
والدليل علي انعدام الاتفاق بين اول الصلاة واخرها انهما يختلفان في حكم القراة فان القراة
لا توجد في الاولتين قراة الفاتحة والسورة ولا تجب في الاخرتين وكذا الشفع الاول مشروع

اذا قضي صح

على الاصالة والشفع الثاني مشروع زيادة على الاول فان الصلاة فرضت في الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر على ما روي في الخبر فينبغي ان لا يصح الاقتدا ومع هذا صح فدل على ثبوت الموافقة وذلك في حق الامام اخر الصلاة وكذا في حق المقتدي ولا حجة لهم في الحديث لان تمام الشي لا يكون باخره لا محالة فان حد التمام ما اذا جزنا لم يحتج معه الى غيره وذا لا يختص باول ولا باخر فان من كتب اخر الكتاب اولا ثم كتب اوله اولا يصير متمما بالاول لا بالاخر وكذا قراة الكتاب بان قرا اولا نصف الاخير ثم الاول واما وجوب القعدة بعد قضا الاولتين من الركعتين اللتين سبق بهما فنقول القياس ان يقضي الركعتين ثم يقعد الا انا استحسنا وتركنا القياس بالاثر وهو ما روي ان جندبا ومسروقا رضي الله عنهما ابتليا بهذا فصلي جندب ركعتين وقعد وصلي مسروق ركعة ثم قعد ثم صلي ركعة اخري فسالا ابن مسعود رضي الله عنه عن ذلك فقال كلاكما اصاب ولو كنت انا لصنعت كما صنع مسروق وانما حكم بتصويبهما لما ان ذلك من باب الحسن والاحسن كما في قوله تعالى في قصة داود وسليمان عليهما السلام ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما فلا يودي الى تصويب كل مجتهد ويحمل على التصويب في نفس الاجتهاد لا فيما ادي اليه اجتهاده على ما روي عن ابي حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد والاول اصح ● ثم العذر عنه ان المدرك مع الامام اول صلاته حقيقة وفعلا ولكنا جعلنا اخر صلاته حكما للتبعية وبعد انقطاع تحريمة الامام زالت التبعية فصارت الحقيقة معتبرة فكانت هذه الركعة ثانية هذا المسبوق والقعدة بعد الركعة الثانية في المغرب واجبة ان لم تكن فرضا فينبغي ان يقعد وكذا القعدة بعد قضا الركعتين افترضت لانها من حيث الحقيقة وجدت عقيب الركعة الاخيرة وصارت الحقيقة واجب الاعتبار وقولهم انها وقعت في محلها فلا يوتي بها ثانيا قلنا هي وان وقعت في اخر الصلاة في حق المقتدي كما وقعت في حق الامام غير انها ما وقعت فرضا في حق المسبوق لان فرضيتها ما كانت لوقوعها في اخر الصلوة بل لحصول التحلل لما مر ان المتطوع اذا قام الى الثالثة انقلبت قعدته واجبة عندنا ولم يبق لانعدام التحلل فكذا هذه القعدة عندنا جعلت نفلا في حق المسبوق وبعد الفراغ مما سبق جا اوان التحلل فافترضت القعدة ● واما حكم القراة في هذه المسئلة فنقول اذا ادرك مع الامام ركعتين من المغرب ثم قام الى القضا يقضي ركعتين ويقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ولو ترك القراة في احداهما فسدت صلوته اما عندهما فلانه يقضي اول صلاته وكذا عند محمد في حق القراة والقراة في الاولتين فرض فتركها يوجب فساد الصلوة واما على قول المخالفين فلعلة اخري على ما ذكرنا وكذا اذا ادرك مع الامام ركعتين منها قضي بقراة ولو ادرك ركعة مع الامام في ذوات الاربع فقام الى القضا فقضي ركعة يقرا فيها بفاتحة الكتاب وسورة ويتشهد ثم يقوم فيقضي ركعة اخري يقرا فيها بفاتحة وسورة ولو ترك القراة في احداهما تفسد صلوته لما قلنا وفي الثالثة هو بالخيار والقراة افضل على ما عرف ولو ادرك ركعتين منها قضي ركعتين يقرا فيهما بفاتحة الكتاب وسورة ولو ترك القراة في احداهما فسدت صلوته لما ذكرنا ● ويستوي الجواب بين ما اذا قرا امامه في الاولتين وبين ما اذا ترك القراة فيهما وقرا في الاخريين قضا عن الاولتين وادرك المسبوق فيهما لما ذكرنا فيما تقدم ان قراة الامام في الاخريين ملتحق بالاولتين فتخلوا الاخريان عن القراة فكانه لم يقرا فيهما والله اعلم ● واما اذا فات شي عن محله ثم تذكر تذكر في اخر الصلاة بان تذكر شيا من سجدات صلوته ساهيا ثم تذكر بعد ما قعد قدر التشهد قضاه سوا كان المتروك سجدة واحدة او اكثر علم انه من اية ركعة تركه او لم يعلم لكن الكلام في كيفية القضا وما يتعلق به وهي المسايل المعروفة بالسجدات فصل والكلام في مسايل السجدات يدور على اصول منها اذا فاتت السجدة الاخيرة عن محلها وقضيت التحقت بمحلها وعلى ما هو الاصل في القضا ● ومنها

ان الصلاة

ان الصلاة اذا ترددت بين الجواز والفساد فالحكم بالفساد اولي وان كان للجواز وجوه وللفساد وجه واحد لان الوجوب كان ثابتا بيقين فلا يسقط بالشك ولان الاحتياط فيما قلنا لان اعادة ما ليس عليه اولي من ترك ما عليه ● ومنها ان السجدة الموداة في وقتها لا يحتاج الى النية التي صارت بمحل القضا لا بد لها من النية لانها اذا اديت في محلها تناولته نية اصل الصلاة لانها جعلت متناولة كل فعل في محله المتعين له شرعا فاما ما وجد في غير محله فلم تتناوله النية الحاصلة لاصل الصلاة ومنها ان الفعل متي دار بين السنة والبدعة كان الترك اولي لان ترك البدعة واجب وتحصيل الواجب والفرض اهم من الواجب ولان ترك الفرض يوجب فساد الصلاة وترك الواجب لا يفسدها فكان تحصيل الفرض اولي ● ومنها ان المتروك متي دار بين ركعة وسجدة ياتي بالسجدة ثم يتشهد ثم ياتي بالركعة ثم يتشهد ثم يسلم وياتي بسجدتي السهو وانما يبدا بالسجدة لان المتروك ان كان سجدة فقد تمت صلوته فيتشهد وان كان المتروك ركعة لا يضره تحصيل زيادة السجدة وانما لا يبدا بالركعة لان المتروك ان كان هو الركعة جازت صلوته ولو كان هو السجدة فاذا اتي بالركعة فقد زاد ركعة كاملة في خلال صلوته قبل تمام الصلوة فانعقدت الركعة تطوعا فصار منتقلا من الفرض الى النفل قبل تمام الفرض فيفسد فرضه واذا سجد فقد لان المتروك لو كان سجدة تمت صلوته وافترضت القعدة ولو صلي ركعة قبل التشهد تفسد صلوته لانه يصير منتقلا من الفرض الى النفل قبل تمام الصلوة الفرض ولو كان المتروك هو الركعة لا يضره تحصيل السجدة والقعدة قد دارت بين الفرض والبدعة فكان التحصيل اولي ● ومنها ان زيادة ما دون الركعة قبل اكمال الفريضة لا يوجب افساد الفريضة بان زاد ركوعا او سجودا او قياما او قعودا الا على رواية عن محمد ان زيادة السجدة الواحدة مفسدة وزيادة الركعة الكاملة قبل اكمال الفريضة مفسدها وذلك بان يقيد الركعة بالسجدة لما مر من الفقه ● ومنها ان الترتيب في افعال صلوة واحدة لا يكون ركنا وتركه لا يفسد الصلاة عمدا كان او سهوا عند اصحابنا الثلاثة لما ذكرنا فيما تقدم ● ومنها ان القعدة الاولى في ذوات الاربع او الثلاث من المكتوبات ليست بفريضة والقعدة الاخيرة فريضة لما مر ايضا ● ومنها ان سلام السهو لا يفسد الصلاة وان سجدتي السهو تجب بتاخير ركن عن محله وتودي بعد السلام عندنا وقد مر هذا ايضا ● ومنها ان ينظر في تخريج هذه المسايل الى المودیات من السجدات والى المتروكات فيخرج على الاول لانه اسهل وعند استوايهما يخرج لاستوا الامرين والله اعلم واذا عرفت الاصول فنقول وبالله التوفيق اذا ترك سجدة من هذه الصلوات فالمتروك منه اما ان كان صلوة الفجر وان كان صلوة الظهر والعصر والعشا واما ان كان صلوة المغرب والمصلي لا يخلوا اما ان يكون زاد على ركعات هذه الصلوات او لم يزد ● فان كان المتروك فترك صح منه صلوة الغداة ولم يزد على ركعتيها فتذكر منها سجدة ثم تذكرها قبل ان يسلم او بعد ما سلم قبل ان يتكلم سجدها سوا علم انه تركها من الركعة الاولى او من الثانية او لم يعلم لانها فاتت عن محلها ولم تفسد الصلاة بفواتها فلا بد من قضايها لانها ركن ولو لم يقض حتي خرج عن الصلاة فسدت صلوته كالقراة في الاولتين اذا فاتت عنها تقضي في الاخريين لانها ركن ولو لم يقض فسدت صلوته فلا بد من القضا وان فاتت عن محلها الاصلي لوجود المحل لقيام التحريمة كذا هذا ● وينوي القضا عند تحصيل هذه السجدة لانها ان كانت من الركعة الاولى تحتاج الى النية لدخولها تحت القضا وان كانت من الركعة الثانية لا يحتاج لان نية اصل الصلاة تتناوله فعند الاشتباه ياتي بالنية احتياطا وقيل ينوي ما عليه من السجدة في هذه الصلاة وكذلك كل سجدة متروكة تركها يسجدها في هذا الكتاب ويتشهد عقيب السجدة لان العود الى

السجدة الصلبية يرفع التشهد لانه تبين انه وقع في غير محله فلا بد من التشهد ولو تركه لا تجوز صلوته
لان القعدة الاخيرة فرض فيتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو ثم يتشهد ثم يسلم لما مر • وان ترك منها
سجدتين فان علم انه تركهما من ركعتين او من الركعة الثانية فانه يسجدهما ويتشهد ويسلم ثم يسجد
للسهو ويتشهد ويسلم لانه اذا تركهما من ركعتين فقد بقيت كل ركعة بسجدة ويتوقف تمامها على
سجدة فيسجد سجدتين على وجه القضا فيتم صلوته واذا تركهما من الركعة الثانية فيتمها بسجدتين
على وجه الادا لوجودهما في محلهما وان علم انه تركهما من القعدة الاولى صلى ركعة واحدة لانه لما ركع
ولم يسجد حتى رفع راسه وقرا وركع ولم يسجد حتى رفع راسه وقرا وركع وسجد سجدتين صار مصليا ركعة
واحدة لان الركوع وقع مكررا فلا بد وان يلغوا احدهما لان ما وجد من السجدتين عقيب الركعة
الثانية يلحقان بالركوع الثاني ويلغوا الاول لانه وقع قبل اوانه اذ اوانه بعد القراة ولم يوجد
فلا يعتد به والركوع الثاني وقع في اوانه فكان معتبرا حتى ان من ادرك الركوع الثاني كان مدركا
للركعة كلها ولو ادرك الاول لا يكون مدركا للركعة وان كان الركوع الاول بعد القراة والثاني كذلك
فكذلك الجواب في رواية باب السهو وفي رواية باب الحدث المعتبر هو الاول وتضم السجدتان اليه
ويلغوا الثاني • ومن ادرك الركوع الثاني دون الاول لم يكن مدركا لتلك الركعة وان لم يعلم سجد
سجدتين ثم صلى ركعة كاملة ان كان احدى السجدتين من الاولى والاخرى من الثانية فان صلاته
تتم بسجدتين لان كل ركعة تقيدت بالسجدة فيلتحق بكل ركعة سجدة فتتم صلوته وتكون السجدتان
على وجه القضا لفواتهما عن محلهما وان كان تركهما من الركعة الاخيرة فليس عليه الا السجدتان ايضا
لانه اذا سجد سجدتين فقد حصلت السجدتان على وجه الادا لحصولهما بعدهما عقيب هذه الركعة فيحكم
بجواز الصلاة ولا ركعة عليه في هذين الوجهين وان كان تركهما من الركعة الاولى صلى ركعة ثم ما
وجد من السجدتين عقيب الركعة الثانية يلحقان بالركوع الاول ان كان الركوع الاول بعد القراة
على رواية باب الحدث وحصل القيام والركوع فلم يكن بهما عبرة فيحصل له ركعة واحدة والواجب عليه
ركعة وعلى رواية باب السهو ينصرف السجدتان الى الركوع الثاني لقربهما منه فعلا على ما مر وينتقض
الركوع الاول والقيام قبله ويلغوان فعلى الروايتين جميعا في هذه الحالة يلزمه ركعة ففي حالتين يجب
سجدتان وفي حالة ركعة فيجمع بين الكل ويبدا بالسجدتين لا محالة لان المتروك ان كان سجدتين تتم
صلوته بهما وبالتشهد بعدهما فالركعة بعد تمام الفرض لا تضر وان كان المتروك ركعة فزيادة السجدتين
والقعدة لا يضر ايضا • ولو بدا بالركعتين قبل السجدة تفسد صلوته لان المتروك ان كان ركعة
فقد تمت صلوته بها وان كان سجدتان فزيادة الركعة قبل اكمال الفرض يفسد الفرض وان كان ينبغي
ان ينوي بالسجدتين القضا وان كان ذلك مترددا اخذا بالاحتياط • ولو ترك ثلاث سجدات فان
وقع تحريه على شي يعمل به وان لم يقع تحريه على شي يسجد سجدة ويصلي ركعة لان المودي اقل فيعتبر ذلك
فنقول لا يتقيد بسجدة واحدة الا ركعة واحدة فعليه سجدة واحدة تكميلا لتلك الركعة ولا يتشهد
ههنا الان بتحصيل ركعة لا يتوهم تمام الصلاة ليتشهد بل عليه ان يصلي ركعة اخرى ثم يتشهد ويسلم
ويسجد للسهو الا انه يجب ينبغي ان ينوي بالسجدة قضا المتروكة لجواز انه ياتي بسجدة بعد الركوع الاول
فاذا لم ينو بهذه السجدة القضا تتقيد بها الركعة الثانية فاذا قام بعدها وصلى ركعة كان متنفلا بها
قبل اكمال الفريضة فتفسد صلاته واذا نوى القضا التحقت بمحلها وانتقض الركوع المودي بعدها
لان ما دون الركعة يحتمل النقض فلهذا ينوي بها القضا ولم يذكر محمد رحمه الله انه لو ترك اربع سجدات
ماذا يفعل وقيل انه يسجد سجدتين ثم يقوم فيصلي ركعة من غير تشهد بين السجدتين والركعة لانه في
الحقيقة قام وركع ركعتين مرتين فيسجد سجدتين ليلتحق باحد الركوعين على اختلاف الروايتين ويلغوا
الركوع الاخر وقيامه ويحصل له الركعة فبعد ذلك اذا صلى ركعة تمت صلوته والله اعلم • وان

الركعة صح

ترك

ترك من الظهر او من العصر او العشا سجدة فيسجد سجدة ويتشهد على ما ذكرنا في الفجر ولو ترك سجدتين يسجد
سجدتين ويصلي ركعة وعليه سجدتا السهو لانه ان تركهما من ركعتين ايتهما كانتا فعليه سجدتان وكذا لو
تركهما من الركعة الاخيرة وان تركهما من احدى الثلاث الاول فعليه ركعة لان قياما وركوعا او نقصا على
اختلاف الروايتين فاذا كان يجب في حال ركعة وفي حالين سجدتان يجمع بين الكل احتياطا واذا سجد سجدتين
يقعد لجواز انه تركهما من ثنتين من الثلاث ويبدا بالسجدتين احتياطا لما بينا • ولو ترك ثلاث سجدات
يسجد ثلاث سجدات من الثلاث الاول فيتقيد كل ركعة بسجدة فعليه ثلاث سجدات ومن الجايز انه ترك
سجدة من احدى الثلاث الاول وسجدتين من الرابعة فيتم الرابعة بسجدتين ويلحق سجدة بمحلها ومن
الجايز انه ترك سجدتين من ركعة من الثلاث الاول وسجدة من ركعة فيلغوا قيام وركوع على اختلاف الروايتين
فعليه سجدة ليضم تلك الركعة التي سجد فيها سجدة وركعة فعليه ثلاث سجدات في حالتين وركوع في حالة
فيجمع بين الكل ويقدم السجدات على الركعة لما بينا وينوي بالسجدات الثلاث ما عليه لما مر وبين السجدات
والركعة يجلس لما مر • فان ترك اربع سجدات يسجد اربع سجدات ويصلي ركعتين لانه لو ترك اربع
سجدات من اربع ركعات فعليه اربع سجدات ويصلي ركعتين ولو ترك سجدتين من الركعتين من الثلاث
الاول وسجدتين من الرابعة فعليه اربع سجدات ولو ترك الاربع كلها من الركعتين من الثلاث الاول
وسجد سجدتين في ركعة منها وسجدتين في الرابعة فقد لغا قيامان وركوعان فكان الواجب عليه
ركعتان وان ترك سجدتين من احدى الثلاث الاول وسجدتين من ركعتين من الثلاث فعليه
ركعة وسجدتان فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد اربع سجدات ويصلي ركعتين ويقدم السجدات على
الركعتين لان تقديمهما لا يضر وتقديم الركعتين يفسد الفرض على بعض الوجوه لما بينا والصلوة
اذا فسدت من وجه يحكم بفسادها احتياطا لما مر • وينوي في ثلاث سجدات ما عليه لان اثنتين
قضا لا محالة والرابعة ليست بقضا لا محالة لانها اما ان كانت زايدة او من الرابعة فلا ينوي
فيها والثالثة محتملة يحتمل انها من الرابعة ويحتمل انها من احدى الثلاث الاول فينوي احتياطا واذا سجد
اربع سجدات يتشهد لاحتمال ان ذلك اخر صلوته والقعدة الاخيرة فريضة ثم يقوم فيصلي ركعة ثم يتشهد
لان من الجايز ان عليه ركعة وسجدتين فيكون ما بعد الركعة اخر صلوته فلا بد من القعدة فيقعد ثم
يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد ويسلم ثم يسجد سجدتي السهو ويقعد ويسلم • وان ترك خمس
سجدات يسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعتين وههنا يعتبر المودى لانه اقل فههنا رجل سجد ثلاث سجدات
فان كان سجدها في ثلاث ركعات تقيدت ثلاث ركعات فعليه ثلاث سجدات وركعة ولو سجد سجدتين
في ركعة وسجدة في ركعة فعليه سجدة وركعتان ففي حال عليه ثلاث سجدات وركعة وفي حال سجدة
وركعتان فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعتين ويقدم السجدات على الركعتين
لما بينا واذا سجد ثلاث سجدات هل يقعد قبل ان يصلي الركعتين عند عامة مشايخنا لا يقعد
لانه لو كان سجدات في ثلاث ركعات فاذا سجد ثلاث سجدات فقد التحقت بكل ركعة سجدة فتمت
الثلاث والقعدة على راس الثلاث بدعة • ولو كان سجد سجدتين في ركعة وسجدة في ركعة فاذا سجد
ثلاث سجدات فقد تمت له ركعتان وسجدتان الا ان السجدتين لغتا والقعدة على راس الركعتين
عند بعض مشايخنا سنة فدارت القعدة بين السنة وبين البدعة فكان ترك البدعة اولى وعند
بعض مشايخنا يقعد وان كانت واجبة لكن ترك البدعة فرض وهو اهم من الواجب فكان ترك
البدعة اولى وعند مشايخنا يقعد بعد السجدات الثلاث لان القعدة لما دارت بين الواجب
وترك البدعة فكان تحصيل الواجب مستحبا فقالوا يقعد ههنا قعدة مستحبة لا مستحقة لان
الواجب ملحق بالفرايض في حق العمل ثم بعد ذلك يصلي ركعة ويقعد لان هذه رابعته من وجه بان كان
ادى السجدات الثلاث في ثلاث ركعات فاذا سجد ثلاث سجدات تمت له ثلاث ركعات واذا صلى ركعة

ومنه رابعة والقعدة بعدها فرض وهي ثالثة من وجه بان ادي السجدتين من ركعة وسجدة من
ركعة فاذا سجد ثلث ركعات التحقت سجدة بالرابعة التي سجد فيها سجدة وتمت له ركعتان فكانت
هذه ثالثة والقعدة بعدها بدعة فدارت بين الفرض والبدعة فيغلب الفرض لان ترك البدعة
وان كان فرضا واستويا من هذا الوجه ولكن ترجحت جهة الفرض لما مر في تلك الفرض من ضرورة وجوب
القضاء بعد التشهد يقوم ويصلي ركعة اخري ثم يتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو ثم يتشهد ويسلم
ولو ترك ست سجدات يسجد سجدتين ويصلي ست ركعات يسجد سجدتين ويصلي ثلاث ركعات
لانه ما سجد الا سجدتين وان سجدهما في ركعة فعليه ثلاث ركعات وان سجدهما في ركعتين فعليه
سجدتان ليتم الركعتان وركعتان اخراوان فيجمع بين الكل احتياطا ويقدم السجدتين لما قلنا
وبعد السجدتين هل يجلس ام لا فعلي ما ذكرنا من اختلاف المشايخ لان القعدة دايرة انها بعد ركعة
ام بعد ركعتين لانه ان كان سجد السجدتين في ركعة كانت القعدة بعد ركعة وان كان سجدهما في ركعتين
كانت القعدة بعد الركعتين وبعد ركعة بدعة وبعدهما عند بعضهم سنة وعند بعضهم واجبة
وكذا هذا الاختلاف فيما اذا صلي بعد الركعتين سجدة السجدتين ركعة واحدة لكون الركعة
دايرة بين كونها ثانية وبين كونها ثالثة لانه ان كان سجد السجدتين في ركعة كانت هذه الركعة
ثانية وان كان سجدهما في ركعتين كانت هذه الركعة ثالثة واذا صلي ركعة اخري يجلس بالاتفاق
لكونها دايرة بين كونها رابعة وبين كونها ثالثة فافهم ۝ ولو ترك سبع سجدات يسجد سجدة
ويصلي ثلاث ركعات لانه ما سجد الا واحدة فلم يتقيد الا ركعة فعليه سجدة ليتم هذه الركعة
وثلاث ركعات ليتم الاربع ۝ وان ترك ثمان سجدات يسجد سجدتين ويصلي ثلاث ركعات لانه
اتي باربع ركوع فاذا اتي بسجدتين يلتحقان باحدي هذه الركعات ويرتفض البواقي علي اختلاف
الروايتين فيصير مصليا ركعة فيكون عليه ثلاث ركعات ليتم الاربع ۝ ولو ترك من المغرب
سجدة يسجدها لا غير لما مر وان ترك سجدتين يسجد سجدتين ويصلي ركعة لما بينا ويقعد بين السجدتين
للجواز ان فرضه تم بان تركهما من ركعتين والركعة تكون تطوعا فلا بد من القعود ۝ وان ترك
ثلاث سجدات يسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعة لانه ان ترك ثلاث سجدات من ثلاث ركعات
فاذا سجدها فقد تمت صلوته فيتشهد وان ترك سجدة من احدي الاولتين وسجدة من الثالثة
فعليه ثلاث سجدات وان ترك سجدتين من احدي الاولتين فعليه سجدة وركعة فيجمع بين
الكل ۝ ولو ترك اربع سجدات يسجد سجدتين ويصلي ركعتين والعبرة في هذا للمؤداة
لانها اقل فهذا رجل سجد سجدتين فان سجدهما في ركعة فقد صلي ركعة فيصلي ركعتين اخراوين
وان سجدهما في ركعتين فقد تقيد بكل سجدة ركعة فعليه سجدتان ليتما ثم يصلي ركعة
ففي حال ركعتان وفي حال سجدتان وركعة فيجمع بين الكل احتياطا ويسجد سجدتين ويصلي
ركعتين وبعد السجدتين الجلسة مختلف فيها واكثرهم علي انه لا يقعد علي ما مر وبين الركعتين
يجلس لا محالة لجواز انها ثالثة ۝ وان ترك خمس سجدات يسجد سجدة ويصلي ركعتين لكن ينبغي
ان ينوي بهذه السجدة عن الركعة التي قيدها بالسجدة لانه لو لم ينو وقد كان قيد الركعة
الركعة الاولي بالسجدة لالتحقت هذه السجدة بالركوع الثاني او الثالث علي اختلاف الروايتين
فيتقيد له ركعتان يتوقفان علي سجدتين فاذا صلي ركعتين قبل اداهما بين السجدتين
اللتين يتم بهما الركعتان المقيدتان فسدت فرضيته اذا انه صلاته فاذا نوي بهذه السجدة عن
الركعة التي تقيدت بتلك السجدة تمت به فعند ذلك يصلي ركعتين ويقعد بين الركعتين
لان هذه ثانيته بيقين فلم يكن في القعدة شبهة البدعة ۝ ولو ترك ست سجدات يسجد
سجدتين ويصلي ركعتين لانه اتي بثلاثة ركوع فيسجد سجدتين ليلتحقا بركوع منها علي اختلاف

الروايتين

ان الصلاة صح

الروايتين فيتم ركعة ويصلي ركعة ويقعد لانعدام شبهة البدعة ثم اخري ويقعد فرضا هذا اذا
كان لم يزد علي ركعات صلاته فاما اذا زاد بان صلي الغداة ثلاث ركعات فان ترك منها سجدة بل
فسدت صلوته وكذلك اذا ترك سجدتين وثلاثا وان ترك اربعا لم تفسد والاصل في هذه المسائل
متي دارت بين الجواز والفساد يحكم بفسادها احتياطا وان من انتقل من الفرض الي النفل وقيد
النفل بالسجدة قبل تمام الفرض بان بقي عليه القعدة الاخيرة وعليه او بقي عليه فسدت
صلوته لما مر من ضرورة دخوله في النفل خروجه عن الفرض وقد بقي عليه ركن فيفسد فرضه كما
لو اشتغل بعمل اخر قبل تمام الفرض واصل اخر انه اذا زاد علي ركعات الفرض ركعة يضم الركعة
الزايدة الي الركعات الاصلية وينظر الي عددها ثم ينظر الي سجدات عددها فيكون سجدات الفرض
المزيد ستا لانها مع الزايدة ثلاث ركعات ولكل ركعة سجدتان ۝ وسجدات الظهر المزيد
عشرا وسجدات المغرب المزيد ثمانيا ثم ينظر ان كان المتروك اقل من النصف او النصف
يحكم بفساد صلوته من لان من الجايز انه اتي في كل ركعة بسجدة فيتقيد ركعات الفرض كلها
ثم انتقل منها الي الركعة الزايدة وهي تطوع قبل اداء تلك السجدات فتفسد صلوته وان كان
المتروك اقل من النصف يعلم يقينا ان المفروض مع الزايد لم يتقيد الكل فان الفجر مع الزايد
لم يتقيد بسجدتين بل تقيد ركعتان لا غير لان ثلاث ركعات لا يتصور ان يتقيد بسجدتين
بسجدتين فلم يوجد الانتقال الي النفل بعد ۝ وكذا بخمس ركعات في الظهر لا يتصور ان يتقيد
باربع ركعات سجدات ولا المغرب مع الزيادة بثلاث سجدات فلا يتحقق الانتقال الي النفل
ثم في كل موضع لم يفسد يكون المؤديات اقل لا محالة فينظر الي المؤديات في ذلك الفرض ثم يتم
الفرض علي ما بينا واذا عرف هذا الاصل فنقول اذا صلي الغداة ثلاث ركعات وترك منها
سجدة فسدت صلوته لانه ان تركها من الاولي او من الثانية فسدت لانه لما قيد الثالثة
بالسجدة فقد انعقدت نفلا فصار خارجا من الفرض ضرورة دخوله في النفل فخرج من الفرض
وقد بقي عليه منه سجدة فيفسد فرضه كما لو صلي الفجر ركعتين وترك منها سجدة فلم يسجدها
ثم قام وذهب ولو تركها من الثالثة لا تفسد فدارت بين الجواز والفساد فيحكم بالفساد
فان ترك سجدتين ان ترك سجدة من الاولي وسجدة من الثانية فسدت صلوته فتقيد كل
واحدة من ركعتي الفجر بسجدة ثم دخل في النفل قبل الفراغ من الفرض ۝ وكذا ان ترك
سجدة من احدي الاولتين وسجدة من الثالثة لان ترك سجدة من الاولتين يكفي لفساد الفرض
لما قلنا وان تركهما من الثالثة لا يفسد فرضه لانه قد صلي ركعتين كل ركعة بسجدتين فاذا في
حالين تفسد وفي حال تجوز ولو كانت تجوز في حالين وتفسد في حال لزم الفساد فها هنا
اولي وذكر محمد رحمه الله في الاصل في هذه المسئلة قولان اما احدهما فتفسد صلاته والقول
الاخر انه لا تفسد صلوته واراد بالقولين الوجهين اي يحتمل الجواز والفساد علي ما بينا فيحكم
بالفساد ومن المشايخ من حقق القولين فقال في قول تفسد لما قلنا وفي قول لا تفسد لانه
يحمل علي ان السجدتين المتروكين من الثالثة تحريا للجواز وهذا غير سديد لانه لو كان كذلك
لوجب ان يكون فيما اذا ترك سجدة واحدة قولان في قول لا تفسد لانه يحمل علي انه تركها من
الثالثة تحريا للجواز وكذلك لو ترك ثلاث سجدات تفسد لما قلنا ۝ ولو ترك اربع سجدات
لا تفسد لان المتروك اكثر من النصف فهذا الرجل ما سجد الا سجدتين سواء سجدهما في ركعتين
او في ركعة واحدة فلم يصر بذلك خارجا من الفرض الي النفل لان الزايد علي الركعتين اقل من
ركعة فلا يصير منتقلا الي النفل بعد فلا يفسد فرضه وعليه ان يسجد سجدتين ويتشهد
ولا يسلم ثم يقوم ويصلي ركعة كاملة لانه قد اتي سجدتين فان كان اتي بهما في ركعتين فعليه

سجدتان لاغير وان كان اتي بهما في ركعة واحدة فعليه ركعة كاملة فيجمع بين الكل احتياطا ويسجد
سجدتين اولا ويتشهد ثم يقوم ويصلي ركعة فيما ذكرنا فيما تقدم وصار هذا كما اذا صلي الغداة
ركعتين وترك منها سجدتين وجوابه ماذكرنا كذا ههنا • وكذلك لو ترك خمس سجدات انه لا
لان هذا الرجل الا ركعة واحدة فيسجد سجدة اخري لتتم الركعة ثم يصلي ركعة اخري كما اذا صلي
الغداة ركعتين وترك منها ثلاث سجدات والجواب فيه ماذكرنا كذا هذا • وكذلك لو ترك
ست سجدات لانه لم يسجد شيئا وانما ركع ثلاث ركوعات فياتي بسجدتين حتي تصير ركعة
كاملة ثم يصلي ركعة اخري كما اذا صلي الفجر ركعتين وترك منها اربع سجدات • وعلي هذا
اذا صلي الظهر او العصر او العشا خمسا وترك منها سجدة فسدت صلوته لجواز انه تركها من احدي
الاربع الاول فتصير مشروعة في التطوع خارجة من الفرض وعليه سجدة من الفريضة فصار كما لو
صلي الظهر اربعا وترك منها سجدة ثم قام وذهب ولو ترك منها سجدتين فكذلك الجواب ان تركها
من الاربع الاول وكذلك ان ترك ثلثا او اربعا او خمسا لاحتمال انه ترك من كل سجدة فترك ثلثا
من ثلاث ركعات واربعا من الاربع وخمسا من خمس وذلك جهة الفساد • ولو ترك ست
سجدات لا تفسد لان المتروك ههنا اكثر لانه ما سجد الا اربع سجدات فيسجد اربع سجدات اخر
ثم يقوم ويصلي ركعتين ويكون كما اذا صلي اربع ركعات وترك منها اربع سجدات والجواب والمعني
فيه ماذكرنا هنالك كذا ههنا • وكذلك لو ترك منها سبعا او ثمانيا او تسعا او عشرا فالجواب
فيه كما اذا صلي اربعا وترك ثلاث سجدات او سجدتين او سجدة او لم يسجد راسا لا يختلف الجواب
ولا المعني وقد مر ذلك كله • وكذا لو صلي المغرب اربع ركعات وترك منها سجدة او سجدتين
او ثلاثا او اربعا فسدت صلوته لما ذكرنا في الظهر والعصر اذا صلاها خمسا وترك منها خمس
سجدات او اقل ولو ترك خمس سجدات او ستا او سبعا لا تفسد وينظر الي المودي ويكون حكمه
حكم ما اذا صلي المغرب ثلثا وترك منها ثلاث سجدات او اربعا او خمسا وهناك ينظر الي المودي من
السجدات فيضم الي كل سجدة اداها سجدة ثم يتم صلوته علي نحو ماذكرنا هناك كذا ههنا • ولو كبر رجل
خلف الامام ثم نام فصلي امامه اربع ركعات وترك من كل ركعة سجدة ثم احدث فقدم النايم
بعد ما انتبه فانه يشير اليهم حتي لا يتبعوه فيصلي ركعة وسجدة ثم يسجد فيتبعه القوم في السجدة الثانية
وكذا يصلي الثانية والثالثة والرابعة والامام مسي بتقديمه النايم وينبغي له ان يقدم من ادرك
اول صلاته وكذلك لو لم ينم ولكنه احدث فتوضا ثم جا فقدمه فهذا حكمه مسا فرا كان او مقيما
لا ينبغي للامام ان يقدمه ولا له ان يتقدم لانه لا يقدر علي اتمام الصلوة علي الوجه لانه ان الامام صح
اشتغل بقضا السجدات كما وجب علي الاول لصار مرتكبا امرا مكروها لانه مدرك والمدرك ياتي
بالاول فالاول وان ابتدا الاول فالاول فقد الجا القوم الي زيادة مكث في الصلاة فانه
يحتاج الي ان يشير لئلا يتبعوه في كل ركعة مع سجدة فاذا سجد السجدة الثانية يتابعونه لانهم صلوا
الركعات فلبس لهم ان يصلوا ثانيا فلما كان تقدمه يودي الي احد امرين يكره من لا ينبغي للامام
ان يقدمه ولا له ان يتقدم هو وان تقدم مع هذا واشتغل بالمتروكات اولا فتابعه القوم
جاز لكونه خليفة الامام الاول • ثم وان كانت هذه السجدات لا تحسب من صلاته لا يصير
اقتدا المفترض بالمتنفل لان هذا لا بعد منه نفلا بل هو في اداء هذه الافعال قايم مقام الاول وجعل
كانه يودي الفرض ونظيره ماذكرنا فيما تقدم ان اماما لو رفع راسه من الركوع فسبقه الحدث
فقدم رجلا جاسا عنده فتقدم انه يتم صلاة الامام فيسجد سجدتين ثم يقوم الي الركعة الثانية
وان كانت السجدتان غير محسوبتين في حقه فان الواجب عليه ان يقضي الركعة التي سبق بها بسجدتيها
ومع ذلك جاز امامته لان السجدتين فرضان علي الامام الاول وهو قايم مقامه ولو بدا بالاول

يصلي ركعة ويشير الي القوم لئلا يتبعوه لانهم صلوا هذه الركعة بسجدة فاذا سجد السجدة الثانية
يتابعه القوم لانهم لم يسجدوا هذه السجدة هكذا في الركعات كلها واذا فعل هكذا جازت صلوته وصلاة
القوم عند بعض مشايخنا وعند بعضهم صلاة القوم الكل وانما وقع الاختلاف بينهم لان محمدا رحمه الله
قال في الكتاب بعد ما حكي جواب ابي حنيفة انه يصلي الاول فالاول والقوم لا يتابعونه في كل ركعة
فاذا انتهي الي السجدة تابعوه وحكي محمد رحمه الله هذا ثم قال قلت اما يفسد قال فلما ذا قلت
لان الامام مرة يصير اماما للقوم وغير امام فهذا قبيح ولو كان هذا ركعة لاستحسنت في ركعة ذكر محمد رحمه
الله سواله ولم يذكر جواب ابي حنيفة فمن مشايخنا من جعل حكاية هذا السوال مع ترك الجواب
اخبارا عن الرجوع وقال تفسد صلوته واعتمد علي ما احتج به محمد رحمه الله وتقريره ان الاستخلاف
ان لا يجوز لان الموتم يصير اماما وبين كونه موتما تابعا وبين كونه اماما متبوعا والصلاة في نفسها
لا تتجزي حكما فمن كان تابعا لا يتصور ان يصير متبوعا في شي منها لان صيرورته تابعا في شي بمنزلة صيرورته
تابعا في الكل لضرورة عدم التجزي وكذا صيرورته متبوعا في بعض يصير بمنزلة صيرورته متبوعا
في الكل لعدم التجزي فاذا كان في بعضها حسا تابعا وفي بعضها متبوعا كان في الكل تابعا وفي الكل متبوعا
حكما لعدم التجزي حكما وذا لا يجوز الا انا جوزنا الاختلاف بالنص فيتقدر الجواز بقدر ما ورد
به النص والنص ورد فيما يصير اماما ثم يصير موتما وهنا في كل ركعة يودي بها موتم واذا انتهي الي
السجدة المتروكة من كل ركعة يصير اماما فبقي علي اصل ما يقتضيه الدلايل وقول محمد رحمه الله
استحسنت هذا في ركعة واحدة اراد بذلك ان الامام لو ترك سجدة لا غير من ركعة فاستخلف
هذا النايم وابتدا الاول فالاول والقوم ينتظرون بلوغه تلك السجدة فاذا سجد سجد وامعه ثم
بعده يصير موتما ففي هذا القياس ان يفسد لانه يصير اماما مرة وموتما مرتين الا انا استحسنا
وقلنا انه يجوز لان مثل هذا في الجملة جايز فان الامام اذا اسبقه الحدث فقدم مسبوقا يجوز فقبل
الاستخلاف كان موتما وبعد الاستخلاف الي تمام صلوة الامام كان اماما ثم اذا تاخر وقدم غيره
حتي سلم وقام الي ما قضي ما سبق به عاد موتما من وجه بدليل انه لو اقتدي به غيره لم يجز اما في
مسلتنا فيصير اماما وموتما مرارا الا ان اكثر مشايخنا جوزوا وقالوا لا تفسد صلاته ولا يجعل
هذا رجوعا من ابي حنيفة مع عدم النص علي الرجوع ويحتمل انه اجاب ابو حنيفة ومحمد لم يذكر
الجواب ووجه ذلك ان جواز الاستخلاف ان ثبت نصا لكنه معقول المعني وهو الحاجة الي اصلاح
الصلوة علي ما بينا فيما تقدم والحاجة ههنا متحققة فيجوز وقوله ان بين كون الشخص الواحد
تابعا ومتبوعا منافاة قلنا في شي واحد مسلم فاما في شيين فلا والصلاة افعال متغايرة حقيقة
فجاز ان يكون الشخص تابعا في بعضها ومتبوعا في بعضها وبه تبين ان الصلاة متجزية حقيقة لانها
افعال متغايرة الا في حق الجواز والفساد وهذا لان التبعيض موجود حقيقة فارتفاعه يكون
بخلاف الحقيقة فلا يثبت الا بالشرع وفي حق الجواز والفساد قام الدليل بخلاف الحقيقة وغيرها
فلم يبق متبعضه متجزية فاما في حق التبعية والمتبوعية في غيرها ان الحاجة انعقد وفي او ان
الحاجة لا اجماع والحقيقة تتبدل بقدر الدليل الموجب للتبدل والتغير ولا دليل في هذه الحالة
بل ورد الشرع بتقرير هذه الحقيقة حيث جوز الاستخلاف فعلم ان الاستخلاف عند الحاجة جايز
وكون الانسان مرة تابعا ومرة متبوعا غير مانع وينظر الي الحاجة غير ورود الشرع في كل
حال من احوال الحاجة الا تري ان في الركعة الواحدة التي استحسن محمد رحمه الله لم يرد الشرع
الخاص وما استدل به من مسلة المسبوق لم يرد الشرع الخاص فيه وانما جاز لما ذكرنا من
اعتبار الحقيقة في موضع لم يرد الشرع بتغييرها ومن جعل ورود الشرع بالجواز لاجل الحاجة
ورودا في محل تحققت الحاجة الا تري ان الشرع لم يرد بصلوة واحدة بالايمة الخمسة ومع

ذلك جاز عند الحاجة وكذا الواحد اذا ابتم فسبق الامام الحدث تعين هذا الواحد للامامة فاذا
جا الاول صار مقتديا به ثم لو سبق الثاني حدث تعين الاول للامامة ثم اذا جا هذا الثاني وسبق الاول
حدث تعين الثاني للامامة هكذا مرارا لكن لما تحققت الحاجة جوز وجعل النص الوارد بالاستخلاف
واردا في كل محل تحققت الحاجة به فكذا هذا والله اعلم **فصل** واما صلاة الجمعة فالكلام فيها يقع
في مواضع • في بيان فرضيتها • وفي بيان كيفية الفرضية • وفي بيان شرايطها • وفي بيان
قدرها • وفي بيان ما يفسدها • وفي بيان حكمها اذا فسدت او خرج وقتها • وفي بيان ما
يستحب يوم الجمعة وما يكره فيه • اما الاول فالجمعة فرض لا يسع تركها ويكفر جاحدها والدليل
على فرضية الجمعة الكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي
للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله قيل هو صلاة الجمعة وقيل هو الخطبة وذلك حجة لان السعي
الي الخطبة انما يجب لاجل الصلاة بدليل ان من سقطت عنه الصلاة لم يجب عليه السعي الي الخطبة فكان
فرض السعي الي الخطبة فرضا الي الصلاة ولان ذكر الله تعالى يتناول الصلاة ويتناول الخطبة من حيث
ان كل واحد منهما ذكر الله تعالى واما السنة فالحديث المشهور وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ان الله تعالى فرض عليكم الجمعة في مقامي هذا في يومي هذا في شهري هذا في سنتي هذه فمن تركها
في حياتي او بعد مماتي استخفافا بها وجحودا عليها وتهاونا بحقها وله امام عادل او جاير فلا جمع الله
شمله ولا بارك له في امره الا لا صلاة له الا لا زكوة له الا لا حج له الا لا صوم له الا ان يتوب فمن تاب
تاب الله عليه وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك
ثلاث جمع تهاونا طبع الله على قلبه ومثل هذا الوعيد لا يلحق الا بترك الفرض وعليه اجماع الامة
فصل واما كيفية فرضيتها فقد اختلف فيه قال ابو حنيفة وابو يوسف ان فرض الوقت هو
الظهر في حق المعذور وغير المعذور ولكن غير المعذور وهو الصحيح المقيم الحر مامور باسقاطه باداء الجمعة
حتما والمعذور مامور باسقاطه على سبيل الرخصة حتى لو ادي الجمعة تسقط عنه الجمعة الظهر
وتقع الجمعة فرضا وان ترك الترخص يعود الامر الى العزيمة ويكون الفرض هو الظهر لا غير
وعن محمد قولان في قول فرض الوقت هو الجمعة ولكن عليه ان يسقطه بالظهر رخصة وفي قول قال
الفرض احدهما غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا فايهما فعل تبين انه هو الفرض وقال زفر فرض
الوقت هو الجمعة والظهر بدل عنها وهذا كله قول اصحابنا وقال الشافعي الجمعة فرض قاصر وعندنا
هي صلاة مبتداة غير صلوة الظهر وفايدة الاختلاف تظهر في بنا الظهر على تحريمة الجمعة بان خرج
الظهر وهو في صلاة الجمعة فعندنا يستقبل الظهر وعنده يبنيها ظهرا اما الكلام مع الشافعي فانه
احتج بما روي عن عمر وعايشة رضي الله عنهما انهما قالا انما قصرت الجمعة لاجل الخطبة ولان الوقت
سبب لوجوب الظهر والوقت متى جعل سببا لوجوب صلاة كان سببا لوجوبها في كل يوم كساير
اوقات الصلاة ثم اذا وجد سبب القصر يقصر لعذر السفر وهاهنا وجد سبب القصر وهو الخطبة
ومشقة قطع المسافة الي الجامع ولنا ان الجمعة مع الظهر صلاتان متغايرتان لانهما مختلفتان شروطا
لما نذكر اختصاصها بشرايط ليست للظهر والفرض الواحد لا يختلف شروطه بالقصر فكانا غيرين فلا يبنى
احدهما على الاخر كالعصر مع الظهر بعد خروج وقت الظهر وما ذكر من المعنى غير سديد لان
الوقت قد يخلو عن فرضه ادا لعذر من الاعذار كوقت العصر عن العصر يوم عرفة بعرفة ووقت
المغرب عن المغرب ليلة المزدلفة فكذا هاهنا جاز ان يخلو وقت الظهر عن الظهر اذا كان لا يخلو عنه
وجوبا لكنه يسقط عنه باداء الجمعة على ما نذكر واما الخلاف بين اصحابنا رحمهم الله
فبنا على الخلاف في كيفية العمل بالاحاديث المشهورة المتعارضة من حيث الظاهر فانه روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال اول وقت الظهر حين تزول الشمس ونحو ذلك من الاحاديث من غير

فصل

فصل بين الجمعة وغيرها وقد ورد من الاحاديث المشهورة في فرضية صلاة الجمعة في هذا الوقت بعينه
ما ذكرنا والجمع بينهما فعلا مشروع بلا خلاف بين الايمة لمحمد رحمه الله على احد قوليه عمل بطريق التناسخ
فجعل الاخر وهو حديث الجمعة ناسخا للاول على ما هو الاصل عند معرفة التاريخ الا انه رخص له ان يسقط
الجمعة بالظهر وعلى القول الاخر قال انه قام دليل فرضية كل واحد من الصلاتين ولا سبيل الى القول
بفرضيتهما على الجمع ولهذا لو فعل احداهما ايتهما كانت سقط الفرض عنه فكان احداهما وانما يتعين
بفعله وابو حنيفة وابو يوسف عملا بالاحاديث بطريق التوفيق اذ العمل بالحديثين اولى من نسخ
احدهما وقالا ان فرض الوقت هو الظهر لكن امر بترك الظهر بالجمعة ليكون عملا بالدليلين بقدر
الامكان ولهذا يجب قضا الظهر بعد فوت الجمعة وخروج الوقت والقضا خلف عن الادا دل ان
الاصل هو الظهر اذ الاربع لا تصلح خلفا عن ركعتين وزفر يقول لما انتسخ الظهر بالجمعة دل ان الجمعة
اصل ولما وجب القضا بعد خروج الوقت باداء الظهر دل انه بدل عن الجمعة • اذا عرف هذا الاصل
تخرج عليه مسايل فنقول من صلى الظهر يوم الجمعة وهو غير معذور قبل صلاة الجمعة ولم يحضر
الجمعة بعد ذلك ولم يودها تقع فرضا عند علماينا الثلاثة حتى لا تلزمه الاعادة خلافا لزفر
اما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلانه ادي فرض الوقت هو الظهر عندهما لكن امر باسقاطه
باداء الجمعة فاذا لم يود الجمعة بقي الفرض ذلك فاذا اداه فقد ادي فرض الوقت فلا تلزمه الاعادة
واما عند محمد فعلى احد قوليه الفرض غير عين ويتعين بفعله فاذا صلى الظهر تعين فرضا من الاصل
وعلى قوله الاخر فرض الوقت وان كان هو الجمعة هي العزيمة لكنه لكن له ان يسقطها بالظهر رخصة
وقد ترخص بالظهر وفي قول زفر لما كان الظهر بدلا عن الجمعة فانما يجوز البدل عند العجز عن الاصل
كما في التراب مع الما وهاهنا قادر على الاصل فلا يجزيه البدل فتلزمه الاعادة وعلى هذا يخرج
المعذور كالمريض والمسافر اذا صلى الظهر في بيته وحده انه يقع فرضا في قول اصحابنا جميعا
على اختلاف طرقهم اما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلان فرض الوقت هو الظهر الا ان غير المعذور
مامور باسقاطه بالجمعة على طريق الحتم والمعذور مامور باسقاطه بالجمعة بطريق الرخصة ولم
يترخص فبقيت العزيمة وهي الظهر وقد اداها فتقع فرضا واما عند محمد فلان الجمعة فرض عليه
على طريق العزيمة لكن مع رخصة الترك وقد ترخص بتركها بالظهر واما على قول زفر فلان المفروض
عليه الظهر بدلا عن الجمعة لعذر المرض والسفر • وعلى هذا يخرج المعذور اذا صلى الظهر في بيته
ثم شهد الجمعة وصلاها مع الامام انه ينتقض ظهره ويصير تطوعا وفرضه الجمعة في قول اصحابنا
الثلاثة وقد قررنا اذا ادي انعقدت جمعته فرضا ولا تنعقد جمعته فرضا الا بعد ارتفاض
الظهر لان اجتماع فرضي الوقت لا يتصور فينتقض ظهره ضرورة انعقاد الجمعة فرضا وعند زفر لا
ينتقض ظهره لان الظهر عنده خلف عن الجمعة فكان شرطه العجز عن الاصل وقد تحقق عند الادا
فصح الخلف فالقدرة على الاصل لا تبطله واما غير المعذور اذا صلى الظهر ثم خرج الي الجمعة فهذا بعد ذلك صح
على اربعة اوجه احدها اذا خرج من بيته وكان الامام قد فرغ من الجمعة حين خرج لا ينتقض ظهره
بالاجماع والثاني اذا حضر الجامع وشرع في الجمعة فاتمها مع الامام ينتقض ظهره عند علماينا الثلاثة
واما عند زفر فلا يقع ظهره فرضا اصلا لانه خلف فيشترط له العجز عن الاصل ولم يوجد والثالث
اذا شرع في الجمعة ثم تكلم قبل اتمام الجمعة مع الامام ينتقض ظهره في قول ابي حنيفة وفي قول ابي
يوسف ومحمد لا ينتقض كذا ذكر الحسن بن زياد الاختلاف في كتاب صلاته والرابع اذا حضر
الجامع وقد كان فرغ الامام من الجمعة وحين خرج من البيت كان لم يفرغ فهو على هذا الاختلاف
وحاصل الاختلاف ان عند ابي حنيفة باداء بعض الجمعة ينتقض ظهره وكذا بوجود ما هو من
خصايص الجمعة وهو السعي وعندهما لا ينتقض ووجه قولهما في المسلتين ان ارتفاض الظهر ضرورة

صيرورة الجمعة فرضا لان اجتماع فرضي الوقت لا يتحقق ولم يوجد فلم ينتقض الظهر وهذا لان الحكم
ببطلان ماضي وفرغ عنه من حيث الظاهر لا يكون الا عن ضرورة ولا ضرورة قبل تمام الجمعة لوقوعها
فرضا ولابي حنيفة رحمه الله ان ما ادي من البعض انعقد فرضا ولن ينعقد الفعل من الجمعة مع بقا
الظهر فرضا فكان من ضرورة انعقاد هذا الجزء فرضا ارتفاض الظهر وكذا السعي الي الجمعة من
خصايص الجمعة فكان ملحقا بها ولن ينعقد فرضا مع بقا الظهر فرضا فكان من ضرورة وقوعه
فرضا ارتفاض الظهر وبه علل الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله • وعلى هذا اذا شرع الرجل في
صلاة الجمعة ثم تذكر ان عليه الفجر فهذا على ثلثة اوجه اما ان كان بحال لو اشتغل بالفجر تفوته
الجمعة والظهر عن الوقت مضى فيها فلا يقطع بالاجماع لان الترتيب عنه ساقط لضيق الوقت وان
كان بحال لو اشتغل بالفجر تفوته الجمعة ولكن يدرك الظهر في الوقت فعلى قول ابي حنيفة وابي
يوسف يصلي الفجر ثم يصلي الجمعة ولا تجزيه الجمعة وعلى قول محمد يمضي في الجمعة ولا يقطع لان عنده
فرض الوقت هو الجمعة وهو يخاف فوتها لو اشتغل بالفجر فيسقط عنه الترتيب كما لو تذكر العشا في صلاة
الفجر وهو يخاف طلوع الشمس لو اشتغل بالعشا وعندهما فرض الوقت هو الظهر وانه لا يفوت بالاشتغال
بالفايتة فلا يسقط الترتيب والله اعلم **فصل** واما بيان شرايط الجمعة فللجمعة شرايط بعضها
يرجع الي المصلي وبعضها يرجع غيره اما الذي الي المصلي فستة العقل والبلوغ والحرية والذكورة
والاقامة وصحة البدن فلا تجب الجمعة علي الصبيان والمجانين والعبيد الا باذن مواليهم والمسافرين
والمرضي والزمني • اما العقل والبلوغ فلان الجمعة اختصت بشرايط لم تشترط في ساير الصلوات
ثم لما كانا شرطا لوجوب ساير الصلوات فلان يكون شرطا لوجوب هذه الصلوة اولي واما الحرية
فلان منافع العبد مملوكة لمولاه الا فيما استثني وهو ادا الصلوات الخمس علي طريق الانفراد دون الجماعة
لما في الحضور الي الجماعة وانتظار الامام والقوم تعطيل كثير من المنافع علي المولي ولهذا لا يجب عليه
الحج والجهاد وهذا المعني موجود في السعي الي الجمعة وانتظار الامام والقوم فسقط عنه الجمعة
واما الاقامة فلان المسافر يحتاج الي دخول المصر وانتظار الامام والقوم فيتخلف عن القافلة فيلحقه
الحرج واما المريض فلانه عاجز عن الحضور او يلحقه الحرج في الحضور واما المراة فلانها مشغولة
بخدمة الزوج ممنوعة عن الخروج الي محافل الرجال لكون الخروج سببا للفتنة ولهذا لا جماعة عليهن
فلا جمعة عليهن ايضا والدليل انه لا جمعة علي هولا ما روي عن جابر رضي الله عنه عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم من كان يومن بالله واليوم الاخر فعليه الا مسافر او مملوك او صبي او امراة او مريض
فمن استغني عنها بلهو او تجارة استغني الله عنه والله غني حميد • واما الاعمى فهل يجب عليه اجمعوا
انه اذا لم يجد قايدا لا يجب عليه كما لا يجب علي الزمن وان وجد من يحمله واما اذا وجد قايدا اما
بطريق التبرع او كان له مال يمكنه ان يستاجر قايدا فكذلك في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف
ومحمد يجب وهو علي الاختلاف في الحج اذا كان له زاد وراحلة وامكنه ان يستاجر قايدا او عدله انسان
ان يقوده الي مكة ذاهبا وجائيا لا يجب عليه الحج عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يجب والمسئلة
تذكر في كتاب الحج ان شا الله تعالي • ثم هولا لا جمعة عليهم اذا حضروا الجامع وادوا الجمعة فمن
لم يكن من اهل الوجوب كالصبي والمجنون فصلوة الصبي تكون تطوعا ولا صلاة للمجنون راسا
ومن هو من اهل الوجوب كالمريض والمسافر والعبد والمراة تجزيهم ويسقط عنهم الظهر لان امتناع
الوجوب عليهم لما ذكرنا من الاعذار وقد زالت وصار الاذن من المولي موجودا دلالة وقد روي عن
الحسن البصري رضي الله عنه انه قال كن يجمعن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال لهن لا يخرجن
الا تفلات لا متطيبات فرق بين هذا وبين الحج في العبد انه لو ادي الحج مع مولاه لا يحكم بجوازه
حتي يواخذ بحجة الاسلام بعد حريته والفرق ان المنع من الجمعة كان نظرا للمولي والنظر ها هنا

فقد

في الحكم بالجواز ولانا لو لم نجوزه فقد تعطلت منافعه علي المولي لوجب عليه الظهر فيتعطل منافعه ثانيا فينقلب
النظر ضررا ودليل تحكمه فيتبين في الاخرة ان النظر في الحكم بالجواز فصار ماذونا دلالة كالعبد المحجور
عليه اذا اجر نفسه انه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب كالاجرة لما ذكرنا كذا ها هنا بخلاف
الحج فان هناك لا يتبين ان النظر للمولي في الحكم بالجواز فانه لا يواخذ للحال بشي اخر اذا لم نحكم بجوازه
بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل علي المولي منافعه فهو الفرق واما الشرايط التي ترجع
الي غير المصلي فخمسة في ظاهر الروايات المصر الجامع والسلطان والخطبة والجماعة والوقت اما المصر
الجامع فشرط وجوب الجمعة وشرط صحة ادايها عند اصحابنا حتي لا تجب الجمعة الا علي اهل المصر ومن
كان ساكنا في توابعه وكذا لا يصح اداء الجمعة الا في المصر وتوابعه فلا تجب علي اهل القري التي ليست من توابع
المصر فلا يصح اداء الجمعة فيها وقال الشافعي المصر ليس بشرط للوجوب ولا لصحة الادا فكل قرية
يسكنها اربعون رجلا من الاحرار المقيمين لا يظعنون عنها شتاء ولا صيفا تجب عليهم
الجمعة وتقام بها الجمعة واحتج بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اول جمعة جمعت
في الاسلام بعد الجمعة بالمدينة لجمعة جمعت بجواثا وهي قرية من قري عبد القيس بالبحرين وروي
عن ابي هريرة رضي الله عنه انه كتب الي عمر رضي الله عنه يساله عن الجمعة بجواثا فكتب اليه ان اجمع بها
وحيث ما كنت ولان جواز الصلاة مما لا يختص بمكان دون مكان كساير الصلوات ولنا ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع وعن علي رضي الله عنه لا جمعة
ولا تشريق ولا فطر ولا اضحي الا في مصر جامع وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يقيم الجمعة بالمدينة
وما روي الاقامة حولها وكذا الصحابة رضي الله عنهم فتحوا البلاد وما نصبوا المنابر الا في الامصار
فكان ذلك اجماعا منهم علي ان المصر شرط ولان الظهر فريضة فلا يترك الا بنص قاطع والنص ورد
بتركها الي الجمعة في الامصار ولهذا لا تودي الجمعة في البراري ولان الجمعة من اعظم الشعاير
فتختص بمكان اظهار الشعاير وهو المصر واما الحديث فقد قيل ان جواثا مصر بالبحرين واسم
القرية ينطلق علي البلدة العظيمة لانها لما اجتمع فيها البيوت قال الله تعالي فكاين من قرية هي اشد
قوة من قريتك التي اخرجتك اهلكناهم وهي مكة وقال تعالي واسال القرية التي كنا فيها
والمراد منه المصر وما ذكر من المعني غير سديد لانه يبطل بالبراري • ثم لا بد من معرفة حد
المصر الجامع ومعرفة ما هو من توابعه اما المصر الجامع فقد اختلفت الاقاويل في تحديده
ذكر الكرخي ان المصر الجامع ما اقيمت فيه الحدود ونفذت فيه الاحكام وعن ابي يوسف روايات
ذكر في الاملا كل مصر فيه امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فهو مصر جامع تجب
علي اهله الجمعة وفي رواية قال اذا اجتمع في قرية من لا يسعهم مسجد واحد بني لهم جامعا ونصب
لهم من يصلي بهم الجمعة وفي رواية لو كان في القرية عشرة الاف او اكثر امرتهم باقامة الجمعة فيها
وقال بعض اصحابنا المصر الجامع كل ما يعيش فيه كل محترف بحرفته من سنة الي سنة من غير ان يحتاج
الي الانتقال الي حرفة اخري وعن عبد الله الثلجي انه قال احسن ما قيل فيه اذا كانوا بحال لو اجتمعوا
في اكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتي احتاجوا الي بنا مسجد الجمعة فهذا مصر تقام فيه الجمعة وقال
سفيان الثوري المصر الجامع ما يعده الناس مصرا عند ذكر الامصار المطلقة وسيل ابو القاسم الصفار
عن حد المصر الذي تقام فيه الجمعة فقال ان يكون لهم منعة ان لو جاءهم عدو قدروا علي دفعه
فحينيذ جاز ان يمصر وتمصره ان ينصب حاكم عدل ان يجري فيه حكما من الاحكام وهو ان يتقدم
اليه خصمان فيحكم بينهما وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه بلدة كبيرة فيها سكك واسواق
ولها رساتيق وفيها وال يقدر علي انصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه او علم غيره والناس يرجعون
اليه في الحوادث وهو الاصح • واما تفسير توابع المصر فقد اختلفوا روي ابن سماعة عن ابي يوسف

يجوز صح

كل قرية متصلة بربض المصر فهي من توابعه وان لم تكن متصلة بالربض فليس من توابع المصر وقال
بعضهم ما كان خارجا عن عمران المصر فليس من توابعه وقال بعضهم المعتبر فيه قدر ميل وقال هو ثلث
فراسخ وقال بعضهم ان كان قدر ميل او ميلين فهو من توابع المصر والا فلا وقال بعضهم قدر
بستة اميال ومالك قدره بثلثة اميال وعن ابي يوسف انها تجب في ثلاث فراسخ وعن الحسن
البصري انها تجب في اربعة فراسخ وقال بعضهم ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت في اهله من
غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا وهذا احسن • ويتصل بهذا اقامة الجمعة في ايام الموسم
بمنى وقال ابو حنيفة وابو يوسف تجوز اقامة الجمعة اذا كان المصلي بهم الجمعة هو الخليفة
او امير العراق او امير الحجاز او امير مكة سوآء كانوا مقيمين او مسافرين او رجلا ماذونا من
جهتهم ولو كان المصلي بهم الجمعة امير الموسم هو الذي امر بتسوية امور الحجاج لا غير لا يجوز
سوآء كان مقيما او مسافرا لانه غير مامور باقامة الجمعة الا اذا كان ماذونا من جهة امير العراق
او امير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول وقال محمد لا تجوز
الجمعة بمنى واجمعوا انه لا تجوز الجمعة بعرفات وان اقامها امير العراق او الخليفة نفسه
وقال بعض اصحابنا ان الخلاف بين اصحابنا في هذا على ان منى من توابع مكة عندهما وعند محمد ليس
من توابعها وهذا غير سديد لان بينهما اربع فراسخ وهذا قول بعض الناس في تقدير التوابع
فاما عندنا فبخلافه على ما مر والصحيح ان الخلاف فيه على ان المصر الجامع شرط عندنا الا ان محمدا
رحمه الله يقول منى ليس بمصر جامع بل هو قرية فلا تجوز الجمعة بها كما لا تجوز بعرفات وهما يقولان
انها تتمصر في ايام الموسم لان لها بناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها وال يقيم الحدود وينفذ
الاحكام فالتحق بسائر الامصار بخلاف عرفات فانها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان
وهل تجوز صلاة الجمعة خارج المصر منقطعا عن العمرانات لم يذكر في الفتاوي رواية عن ابي يوسف
ان الامام اذا خرج يوم الجمعة مقدار ميل او ميلين فحضرته الصلاة فصلى جاز وقال بعضهم لا تجوز
الجمعة خارج المصر منقطعا عن العمرانات وقال بعضهم على قول ابي حنيفة وابي يوسف يجوز
وعلى قول محمد لا يجوز كما اختلفوا في الجمعة بمنى • واما اقامة الجمعة في مصر واحد في موضعين ذكر
الكرخي انه لا باس ان يجمع في موضعين او ثلاثة عند محمد هكذا ذكر وعن ابي يوسف روايتان في رواية
قال لا يجوز الا اذا كان بين موضعي الاقامة نهر عظيم كدجلة ونحوها فيصير بمنزلة مصرين وقيل انما
يجوز على قوله اذا كان لا جسر على النهر فاما اذا كان عليه جسر فلا لان له حكم مصر واحد وكان يامر
بقطع الجسر يوم الجمعة حتى ينقطع الوصل وفي رواية يجوز في موضعين اذا كان المصر عظيما
ولم يجز في الثلث وان كان بينهما نهر صغير لا يجوز فان ادوها في موضعين فالجمعة لمن سبق منهما
وان للاخرين ان يعيد الظهر وان ادوها معا او كان لا يدري كيف كان لا تجوز صلوتهم وروى محمد
عن ابي حنيفة انه الجمعة في موضعين او ثلاثة او اكثر من ذلك وذكر محمد في نوادر الصلاة وقال
لو ان اميرا امر انسانا ان يصلي بالناس الجمعة في المسجد الجامع وانطلق هو الى حاجة له ثم دخل المصر
في بعض المساجد وصلى الجمعة قال يجزي اهل المسجد الجامع ولا يجزيه الا ان يكون اعلم الناس بذلك
فيجوز وهذا الجمعة في موضعين وقال ايضا لو خرج الامام يوم الجمعة للاستسقا يدعوا وخرج
معه ناس كثير وخلف انسانا يصلي بهم في المسجد الجامع فلما حضرت الصلاة صلى بهم الجمعة في
الجبانة وهو على قدر غلوة من مصر وصلى خليفته في المصر الجامع قال يجزيهما جميعا فهذا يدل
على ان الجمعة تجوز في موضعين في ظاهر الرواية وعليه الاعتماد انه يجوز في موضعين ولا يجوز في
اكثر من ذلك فانه روي عن علي رضي الله عنه انه كان يخرج الى الجبانة في العيد ويستخلف في المصر
من يصلي بضعفة الناس وذلك بمحضر من الصحابة ولما جاز هذا في صلاة العيد فكذا في صلاة

الجمعة

الجمعة لانهما في اختصاصهما بالمصر سيان ولان الحرج يندفع عند كثرة الزحام بموضعين فلا يجوز
اكثر من ذلك وما روي عن محمد في الاملاء في ثلاث مواضع محمول على موضع الحاجة والضرورة
واما السلطان فشرط اداء الجمعة حتى لا تجوز اقامتها بدون حضرته او حضرة نايبه وقال الشافعي
ليس بشرط لان هذه مكتوبة فلا يشترط لاقامتها السلطان كسائر الصلوات ولنا ان النبي صلى
الله عليه وسلم شرط الامام لالحاقه الوعيد بتارك الجمعة بقوله في ذلك الحديث وله امام
عادل او جاير وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اربع الى الولاة وعد منها الجمعة ولانه
لو لم يشترط السلطان يودي الى الفتنة لان هذه صلوة تودى بجمع عظيم والتقدم على جميع
اهل المصر يعد من باب الشرف واسباب العلو والرفعة فيتسارع الى ذلك كل من جبل على
علو الهمة والميل الى الرياسة فيقع بينهم التجاذب والتنازع وذلك يودي الى التقاتل والتفاني
ففوض ذلك الى الوالي ليقوم به او ينصب من راه اهلا له فيمتنع غيره من الناس عن المنازعة
لما يرى من طاعة الوالي او خوفا من عقوبته ولانه لو لم يفوض الى السلطان لا يخلو اما ان يودي
كل طايفة حضروا الجامع فيودي الى تفويت فايدة الجمعة وهي اجتماع الناس لاحراز الفضيلة على
الكمال واما ان لا يودي الا مرة واحدة فكانت الجمعة للاولين وتفوت عن الباقين فاقتضت
الحكمة ان تكون اقامتها متوجهة الى السلطان ليقيمها بنفسه او نايبه عند حضور عامة اهل
مع مراعات الوقت المستحب والله اعلم هذا اذا كان السلطان او نايبه حاضرا فاما اذا لم يكن
اما بسبب الفتنة واما بسبب الموت ولم يحضر وال اخر بعد حتى حضرت الجمعة ذكر الكرخي
انه لا باس ان يجمع الناس على رجل حتى يصلي بهم الجمعة وهكذا روي عن محمد ذكره في العيون لما روي
ان عثمان رضي الله عنه لما حوصر قدم الناس عليا رضي الله عنه فصلى بهم الجمعة وروي في العيون
عن ابي حنيفة في والي مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى حضرت الجمعة فان صلى بهم خليفة
الميت او صاحب الشرط او القاضي اجزاهم وان قدم العامة رجلا لم يجز لان هولاء قايمون مقام
الاول في الصلاة حال حيوته فكذا بعد وفاته ما لم يفوض الخليفة الى غيره • وذكر في نوادر
الصلاة ان السلطان اذا كان يخطب فجا سلطان اخر ان امره ان يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك
القدر خطبة ويجوز له ان يصلي بهم الجمعة لانه خطب بامره فصار نايبا عنه وان لم يامره بالاتمام
ولكنه سكت حتى اتم الثاني خطبته فاراد الثاني ان يصلي بتلك الخطبة لا تجوز الجمعة وله ان يصلي
الظهر لانه سكوته يحتمل ان يكون امرا ويحتمل ان لا يكون امرا فلا يعتبر مع الاحتمال وكذلك اذا
حضر الثاني وقد فرغ الاول من خطبته فصلى الباقي بتلك الخطبة لا يجوز لانها خطبة امام معزول
ولم توجد الخطبة من الثاني والخطبة شرط وهذا كله اذا علم الاول حضور الثاني وان لم
يعلم فخطب وصلى والثاني ساكت يجوز لانه لا يصير معزولا الا بالعلم كالوكيل الا اذا كتب اليه
كتاب العزل او ارسل اليه رسولا فصار معزولا • واما العبد اذا كان سلطانا فجمع بالناس
او امر غيره جاز وكذا اذا كان حرا مسافرا وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر شرط صحة الجمعة
هو الامام الذي هو حر مقيم حتى اذا كان عبدا او مسافرا لا تصح منه اقامة الجمعة وجه قول زفر
انه لا جمعة على العبد والمسافر قال النبي صلى الله عليه وسلم اربعة لا جمعة عليهم المسافر
والمريض والعبد والمراة فلو جمع بالناس كان متطوعا في اداء الجمعة واقتدا المفترض بالمتنفل
لا يجوز ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى الجمعة عام فتح مكة وكان مسافرا حتى
قال لهم في صلاة الظهر بعد ما صلى ركعتين وسلم اتموا صلاتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر وعن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اطيعوا السلطان ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ولو لم يصلح
اماما لم تفترض طاعته ولانهما من اهل الوجوب الا انه رخص لهما التخلف عنها والاشتغال

عند ناصح

بتسوية اسباب السفر وخدمة المولى نظرا فاذا حضر الجامع لم يسلك طريقة الرخص واختار العز
فيعود حكم العزيمة ويلتحق بالاحرار المقيمين كالمسافر اذا صام رمضان فيصح الاقتدا به وبه تبين
ان هذا اقتدا المفترض بالمفترض فيصح واما المراة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة
لانهما لا يصلحان للامامة في ساير الاوقات الصلوات ففي الجمعة اولى الا ان المراة اذا كانت سلطانا
فامرت رجلا صالحا للامامة حتى يصلي بهم الجمعة جاز لان المراة تصلح سلطانا وقاضية في الجملة
فتصح انابتها والله اعلم

واما الخطبة فالكلام في الخطبة في مواضع • في بيان كونها شرطا لجواز
الجمعة • وفي بيان وقت الخطبة • وفي بيان كيفية الخطبة ومقدارها • وفي بيان ما هو المسنون في
الخطبة • وفي بيان محظورات الخطبة • اما الاول فالدليل على كونها شرطا قوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله والخطبة ذكر الله فتدخل الخطبة في الامر بالسعي من حيث هي ذكر الله او المراد من الذكر
الخطبة امر بالسعي الى الخطبة فدل على وجوبها وكونها شرطا لانعقاد الجمعة عن عمر وعايشة رضي
الله عنهما انهما قالا انما قصرت الصلاة لاجل الخطبة اخبرا ان شطر الصلاة تسقط لاجل الخطبة
وشطر الصلاة كان فرضا فلا يسقط الا بتحصيل ما هو شرط فرض ولان ترك الظهر بالجمعة عرف
بالنص والنص ورد بهذه الهيئة وهي وجوب الجمعة ثم هي وان كانت قايمة مقام ركعتين شرط
وليس بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من اركانها واما وقت الخطبة فوقت
الجمعة وهو وقت الظهر لكن قبل صلوة الجمعة لما ذكرنا انها شرط الجمعة وشرط الشي يكون سابقا
عليه وهكذا فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقت الخطبة قبل الصلاة ايضا لكنها
سنة لتعليم المناسك واما الخطبة في العيدين فوقتها بعد الصلاة وهي سنة لما نذكر ان شا الله تعالى
واما كيفية الخطبة ومقدارها فقد قال ابو حنيفة رحمه الله ان الشرط ان يذكر الله تعالى على
قصد الخطبة كذا نقل عنه في الامالي مفسرا اقل الذكر ام كثر حتى لو سبح او هلل او حمد على قصد
الخطبة اجزاه وقال ابو يوسف ومحمد الشرط ان ياتي بكلام يسمى خطبة في العرف وقال الشافعي
الشرط ان ياتي بخطبتين بينهما جلسة لان الله تعالى قال فاسعوا الى ذكر الله مجمل ففسره النبي
صلى الله عليه وسلم بفعله وتبين ان الله تعالى امر بخطبتين ولهما ان المشروط هو الخطبة
والخطبة في المتعارف اسم لما يشتمل على تحميد الله تعالى والثنا عليه والصلاة على رسوله صلى
الله عليه وسلم والدعا للمسلمين والوعظ والتذكير لهم فينصرف المطلق الى المتعارف ولابي
حنيفة طريقان احدهما ان الواجب هو مطلق ذكر الله بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذكر الله تعالى
معلوم لا جهالة فيه فلم يكن مجملا لانه يطاوع العمل العمل من غير بيان يقترن به فتقييده بذكر يسمى
خطبة او بذكر طويل لا يجوز الا بدليل والثاني ان يقيد ذكر الله تعالى بما يسمى خطبة لكن اسم في الحقيقة
اللغة يقع على ما قلنا فانه روي عن عثمان رضي الله عنه انه لما استخلف خطب اول جمعة فلما قال الحمد لله
ارتج عليه فقال انتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المكان مقالا
وستاتيكم الخطب من بعد واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم الجمعة وكان ذلك بمحضر من المهاجرين
والانصار وصلوا خلفه وما انكروا عليه صنيعه مع انهم كانوا موصوفين بالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر فكان هذا اجماعا من الصحابة رضي الله عنهم على ان الشرط هو مطلق ذكر الله تعالى ومطلق ذكر الله يقع
على ما ينطلق عليه اسم الخطبة لغة وان كان لا ينطلق عليه عرفا وتبين بهذا ان الواجب هو الذكر لغة
او عرفا وقد وجد او ذكر هو خطبة لغة وان لم يسم خطبة في العرف وقد اتى به وهذا لان العرف انما يعتبر في
معاملات الناس فيكون دلالة على غرضهم فاما في امر بين العبد وبين ربه فيعتبر فيه حقيقة اللفظ
لغة وقد وجد على ان هذا القدر من الكلام يسمى خطبة في المتعارف الا ترى الى ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال للذي قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى بيس

الخطيب

الخطيب انت سماه خطيبا بهذا القدر من الكلام • واما سنن الخطبة فمنها ان يخطب خطبتين على ما
روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله والثنا
ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرا سورة ثم يجلس
جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة اخرى يحمد الله على تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلي على
النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمومنين والمومنات ويكون قدر الخطبة قدر سورة من طوال
المفصل لما روي عن جابر بن سمرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب خطبتين قايما يجلس فيما
بينهما جلسة خفيفة ويتلو ايات من القران وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري
رحمه الله يقول يستحب ان يقرا الخطيب في خطبته يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا • ثم
القعدة بين الخطبتين سنة عندنا وكذا القراة في الخطبة وعند الشافعي شرط والصحيح مذهبنا
لان الله تعالى امر بالذكر مطلقا عن قيد القعدة والقراة فلا تجعل شرطا بخبر الواحد لانه يصير
ناسخا لحكم الكتاب وانما لا يصلح ناسخا له وانما يصلح مكملا له فقلنا ان ما ثبت بالكتاب يكون
فرضا وما ثبت بخبر الواحد يكون سنة عملا بهما بقدر الامكان وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يخطب
خطبة واحدة فلما ثقل اي اسن جعلها خطبتين وقعد بينهما فهذا على ان القعدة للاستراحة
لا انها شرط الاذان • ومنها الطهارة في حالة الخطبة فهو سنة عندنا وليست بشرط ان الامام
اذا خطب وهو جنب او محدث فانه يعتد به جواز الجمعة وعند ابي يوسف لا يجوز وهو قول
الشافعي لان الخطبة شطر الصلاة لما ذكرنا من الاثر ولهذا لا تجوز في غير وقت الصلاة فيشترط
لها الطهارة كما يشترط للصلاة ولنا انه ليس في ظاهر الاية شرط الطهارة ولانها من باب الذكر
والجنب والمحدث لا يمنعان من ذكر الله تعالى والاعتبار غير بالصلاة غير سديد الا ترى انها تودي
مستدبر القبلة ولا يفسدها الكلام بخلاف الصلاة ثم لم يذكر اعادة الخطبة هاهنا وذكر في
اذان الجنب انه يعاد والفرق ان الاذان محل بحلية الصلاة وهي استقبال القبلة وهو بخلاف الخطبة
فكان الخلل المتمكن في الاذان اشد وكثير النقص مستحق الرفع دون قليله كما يجبر نقص ترك
الواجب بسجدتي السهو دون ترك السنن ويحتمل ان تكون الاعادة مستحبة في الموضعين كما ذكر
في نوادر ابي يوسف انه يعيدها وان لم يعدها جاز لانه ليس من شرطها استقبال القبلة كذا
ذكر الشافعي الى انها ليست نظير الصلاة فلا تشترط لها الطهارة الا انها سنة والسنة هي الوصل
بين الخطبة والصلاة ولا يتمكن من اقامة هذه السنة الا بالطهارة • ومنها ان يخطب قايما فالقيام
سنة وليس بشرط حتى لو خطب قاعدا يجوز عندنا لظاهر النص وكذا روي عن عثمان رضي الله عنه
انه كان يخطب قاعدا حين كبر واسن ولم ينكر عليه احد من الصحابة الا انه مسنون في حال الاختيار
لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب قايما وروي ان رجلا سال ابن مسعود رضي الله عنه كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب قايما او قاعدا فقال الست تقرا قول الله تعالى وتركوك قايما
ومنها ان يستقبل القوم بوجهه ويستدبر القبلة فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب هكذا
وكذا السنة في حق القوم ان يستقبلوه بوجههم لان الاستماع والانصات واجب للخطبة وذلك لا
يتكامل الا بالمقابلة وروي عن ابي حنيفة انه كان لا يستقبل الامام بوجهه حتى يفرغ المؤذن
من الاذان فاذا اخذ الامام في الخطبة انحرف اليه ومنها ان لا يطول الخطبة لان النبي صلى الله
عليه وسلم امر بتقصير الخطب وعن عمر رضي الله عنه قال طولوا الصلاة وقصروا الخطبة وقال
ابن مسعود طول الصلاة وقصر الخطبة سنة من فقه الرجل اي هذا مما يستدل به على فقه الرجل
واما محظورات الخطبة • فمنها ان يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراة القران وكذا الصلاة
وقال الشافعي اذا دخل الجامع والامام في الخطبة ينبغي ان يصلي ركعتين خفيفتين تحية المسجد

يستحب ان يقرا الخطيب في خطبته
يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا

بمنزلة صح

يقول صح

احتج الشافعي بما روي عن جابر بن عبد الله قال دخل سليك الغطفاني يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه
وسلم يخطب فقال له اصليت قال لا قال فصل ركعتين فقد امر بتحية المسجد حال الخطبة ولنا قوله
تعالى فاستمعوا له وانصتوا والصلاة تفوت بالاستماع والانصات فلا يجوز ترك الفرض لاقامة
السنة والحديث منسوخ كان ذلك قبل وجوب الاستماع ونزول قوله تعالى واذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا دل عليه ما روي عن عمر رضي الله عنه انه امر سليكا ان يركع ركعتين ثم
نهى الناس ان يصلوا والامام يخطب فصار مخصوصا منسوخا اذ كان سليك مخصوصا بذلك والله
اعلم ۰ وكذا كل ما يشغل عن سماع الخطبة من التسبيح والتهليل والكتابة ونحوها بل يجب عليه ان
يستمع ويسكت واصله قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا قيل نزلت الاية في
بيان الخطبة امر بالاستماع والانصات ومطلق الامر للوجوب وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من قال لصاحبه والامام يخطب فقد لغى ومن لغى فلا صلاة له ثم ما ذكرنا من وجوب
الاستماع والسكوت في حق القريب من الخطيب ۰ فاما البعيد منه اذا لم يسمع الخطبة كيف
يصنع اختلف المشايخ فيه قال محمد بن سلمة البلخي الانصات اولى من القران وهكذا روي المعلى
عن ابي يوسف وهو اختيار الشيخ ابي بكر محمد بن البخاري ووجهه ما روي عن عمر وعثمان رضي الله
عنهما انهما قالا ان اجر المنصت الذي لا يسمع مثل اجر المنصت السامع ولانه في حال قربه من الامام
كان مامورا بشيئين الاستماع والانصات وبالبعد ان عجز عن الاستماع لم يعجز عن الانصات
فيجب عليه وعن نصر بن يحيى انه اجاز له قراءة القران سرا وكان الحكم بن زهير من اصحابنا
ينظر في كتب الفقه ووجهه ان الاستماع والانصات انما وجب عند القرب ليشتركوا في ثمرات
الخطبة بالتامل والتفكر فيها وهذا لا يتحقق من البعيد عن الامام فليحرز لنفسه ثواب قراءة
القران ودراسة كتب العلم ولان الانصات لم يكن مقصودا بل ليتوصل به الى الاستماع فاذا سقط
عنه فرض الاستماع سقط عنه فرض الانصات ايضا والله اعلم ۰ ويكره تشميت العاطس ورد السلام
عندنا وعند الشافعي لا يكره وهو رواية عن ابي يوسف لان رد السلام فرض ولنا انه ترك الاستماع
المفروض والانصات وتشميت العاطس ليس بفرض فلا يجوز ترك الفرض لاجله وكذا رد السلام
في هذه الحالة ليس بفرض لانه يرتكب بسلامه ماثما فلا يجب الرد عليه كما في حالة الصلاة ولان
السلام في حالة الخطبة لم يقع تحية فلا يستحق الرد ولان رد السلام مما يمكن تحصيله في كل حالة
اما سماع الخطبة فلا يتصور الا في هذه الحالة فكان قيامه احق ۰ ونظيره ما قال اصحابنا
ان الطواف تطوعا بمكة في حق الافاقي افضل من صلوة التطوع والصلاة في حق المكي افضل
لما قلنا ۰ وعلى هذا قال ابو حنيفة ان سماع الخطبة افضل من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
فينبغي ان يستمع ولا يصلي عند سماع اسمه في الخطبة لما ان احراز فضيلة الصلاة على النبي صلى الله
عليه وسلم مما يمكن في كل وقت واحراز فضيلة الخطبة يختص بهذه الحالة فكان السماع افضل
وروي عن ابي يوسف انه ينبغي ان يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في نفسه عند سماع اسمه
لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احراز الفضيلتين احق واما العاطس فيحمد الله تعالى
فالصحيح انه يقول ذلك في نفسه لانه لا يشغله ذلك عن الاستماع وكذا السلام حالة الخطبة مكروه
لما قلنا بهذا الذي ذكر في حالة الخطبة ۰ فاما عند الاذان الاخير حين خرج الامام الى الخطبة
وبعد الفراغ من الخطبة حين اخذ المؤذن في الاقامة الى ان يفرغ هل يكره ما يكره في حالة الخطبة
على قول ابي حنيفة يكره وعلى قولهما لا يكره الكلام وتكره الصلاة واحتجا بما روي في الحديث
خروج الامام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام جعل القاطع للكلام هو الخطبة فلا يكره قبل
وجودها ولان النهي عن الكلام لوجوب استماع الخطبة وانما يجب حالة الخطبة بخلاف الصلاة

فلا يجوز ترك الفرض لاقامة السنة والحديث منسوخ كان ذلك قبل وجوب الاستماع ۰

مما يطلب

مما يطلب

مما يحفظ

لانها

لانها تمتد غالبا فيفوت الاستماع وتكبيرة الافتتاح ولابي حنيفة ما روي عن ابن مسعود وابن عباس
رضي الله عنهما موقوفا عليهما ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة
ولا كلام وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على ابواب
المساجد يكتبون الناس الاول فالاول فاذا خرج الامام طووا الصحف وجاؤوا يستمعون الذكر فقد
اخبر عن طيهم الصحف عند خروج الامام وانما يطوون الصحف اذا نهي الناس عن الكلام لانهم اذا تكلموا
يكتبونه عليهم لقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ولانه اذا خرج للخطبة كان
مستعدا لها والمستعد للشيء كالشارع فيه ولهذا الحق الاستعداد بالشروع في كراهة الصلاة
فكذا في كراهة الكلام واما الحديث فيه ان غير الكلام يقطع الكلام فكان تمسكا وانه لا يصح ويكره
للخطيب ان يتكلم في حالة الخطبة ولو فعل لا يفسد الخطبة لانها ليست بصلاة فلا يفسدها بكلام
الناس لكن يكره لانها شرعت منظومة كالاذان والكلام يقطع النظم الا اذا كان الكلام امرا
بالمعروف فلا يكره لما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان رضي
الله عنه فقال له اية ساعة هذه قال ما زدت حين سمعت النداء يا امير المؤمنين على ان توضات
فقال والوضوء ايضا وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بالاغتسال ولهذا لان
الامر بالمعروف يلتحق بالخطبة لان الخطبة فيها وعظ فلم يبق مكروها ۰ ولو احدث الامام بعد
الخطبة فقدم رجلا يصلي بالناس ان كان ممن شهد الخطبة او شيئا منها جاز وان لم يشهد شيئا
من الخطبة لم يجز ويصلي بهم اما اذا شهد الخطبة فلان الثاني قام مقام الاول والاول يقيم
الخطبة الجمعة فكذا الثاني وكذا اذا شهد شيئا منها لان ذلك القدر لو وجد وحده وقع معتدا
به فكذا اذا وجد مع غيره ويستوي بين ما اذا كان الامام ماذونا في الاستخلاف او لم يكن بخلاف
القاضي فانه لا يملك الاستخلاف اذا لم يكن ماذونا فيه والفرق ان الجمعة موقتة تفوت
بتاخيرها عند العذر اذا لم يستخلف فالامر بها قائما مع علمه انه قد يعترض له عارض يمنعه
من الاقامة يكون اذنا بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لان القضاء غير موقت لا يفوت بتاخيره
عند العذر فانعدم الاذن نصا ودلالة فهو الفرق واما اذا لم يشهد الخطبة فهو منشئ للجمعة
وليس ببان تحريمته على تحريمة الامام والخطبة شرط انشاء الجمعة ولم يوجد ۰ ولو شرع
في الصلاة ثم احدث فقدم رجلا جاء ساعتئذ اي لم يشهد الخطبة جاز وصلى بهم الجمعة لان تحريمة
الاول انعقدت للجمعة لوجود شرطها وهو الخطبة والثاني يبني تحريمته على تحريمة الامام
والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة في الجمعة لا في حق من يبني تحريمته على
تحريمة غيره بدليل ان المقتدي بالامام تصح جمعته وان كان لم يدرك الخطبة لهذا المعنى
كذا هنا ۰ ولو تكلم الخليفة بعد ما شرع في الصلاة فانه يستقبل بهم الجمعة ان كان ممن
شهد الخطبة وان كان لم يشهد الخطبة فالقياس ان يصلي بهم الظهر وفي الاستحسان يصلي
بهم الجمعة وجه القياس ظاهر لانه ينشئ التحريمة في الجمعة والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق
المنشئ تحريمة الجمعة وجه الاستحسان انه لما قام مقام الاول التحق به حكما ولو تكلم الاول
استقبل بهم الجمعة فكذا الثاني وذكر الحاكم في المختصر ان الامام اذا احدث وقدم رجلا لم يشهد
الخطبة قبل الشروع لم يجز ولو قدم هذا الرجل رجلا اخر قد شهد الخطبة لم يجز لانه ليس من
اهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف وبمثله لو قدم جنبا قد شهد الخطبة
فقدم هذا الجنب رجلا طاهرا قد شهد الخطبة جاز لان الجنب الذي شهد الخطبة من اهل الاقامة
من بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف ۰ ولو كان المقدم صبيا او معتوها او امراة
او كافرا فقدم غيره ممن شهد الخطبة لم يجز تقديمه بخلاف الجنب والفرق ان الجنب اهل لاذا

من المهمات

مما يحفظ

مما يطلب

مما يطلب

الجمعة لانه قادر على اكتساب اهلية الادا بازالة الجنابة والحدث عن نفسه فكان استخلافا
لمن له قدرة القيام بما استخلف فصح كما في ساير المواضع التي يستخلف فيها فاذا قدم غيره يصح لانه
استخلف بعد ما صار هو خليفة فكان له ولاية الاستخلاف بخلاف الصبي المعتوه والمراة فان
الصبي والمعتوه ليسا من اهل ادا الجمعة والمراة ليست من اهل امامة الرجال ولا قدرة
لهم على اكتساب شرط الاهلية فلم يصح استخلافهم اذ الاستخلاف شرع ابقا للصلاة على الصحة واستخلاف
من لا قدرة له على اكتساب الاهلية غير مفيد فلم يصح فاذا لم استخلافهم كيف يصح منهم استخلاف
الغير فاذا تقدم ذلك الغير فكانه تقدم بنفسه لا لتحاق تقدمهم بالعدم شرعا ولو تقدم
بنفسه في هذه الصلاة لا يجوز بخلاف ساير الصلوات حيث لا يحتاج فيها الى التقديم والفرق
ان اقامة الجمعة متعلقة بالامام والمتقدم ليس بماموره من جهة السلطان او نايبه فلم يجز
تقدمه فاما في ساير الصلوات فاقامتها غير متعلقة بالامام وبخلاف ما اذا استخلف الكافر
مسلما فادى الجمعة لا يجوز وان كان الكافر قادرا على اكتساب الاهلية بالاسلام لان هذا
من امور الدين وهو يعتمد ولاية السلطنة ولا يجوز ان يثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين
فلم يصح استخلافه بخلاف المحدث والجنب والله اعلم • ولو قدم مسافرا او عبدا او مكاتبا جاز
وصلى بهم الجمعة عندنا خلافا لزفر لان هولا من اهل اقامة الجمعة على ما بينا هذا اذا قدم
الامام احدا فان لم يقدم وتقدم صاحب الشرط او القاضي جاز لان هذا من امور العامة
وقد قلدهما الامام ما هو من امور العامة فنزلا منزلة الامام ولان الحاجة الى الامام لدفع
التنازع في التقدم وذا يحصل بتقدمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين ساير الناس
وهو كون كل واحد منهما نايبا للسلطان وعاملا من عماله وكذا لو قدم احدهما قد شهد الخطبة
جاز لانه ثبت لكل واحد منهما ولاية التقدم على ما هو فيثبت ولاية التقديم لان كل من يملك اقامة
اقامة الصلاة يملك اقامة غيره مقامه والله الموفق **واما الجماعة** فالكلام في الجماعة
في مواضع • في بيان كونها شرطا للجمعة • وفي بيان كيفية هذا الشرط • وفي بيان مقداره
وفي بيان صفة القوم الذين تنعقد بهم الجمعة • اما الاول فالدليل على كونها شرطا ان هذه
الصلاة تسمى جمعة فلا بد من لزوم معنى الجمعة اعتبارا للمعنى الذي اخذ اللفظ عنه من حيث
اللغة كما في الصرف والسلم والكفالة والرهن ونحو ذلك ولان ترك الظهر ثبت بهذه الشريطة على ما
مر ولهذا لم يود رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة الا بجماعة وعليه اجماع الامة العلما
واما بيان كيفية هذا الشرط فنقول لا خلاف في ان الجماعة شرط لانعقاد الجمعة حتى لا تنعقد
الجمعة بدونها حتى ان الامام اذا فرغ من الخطبة ثم نفر الناس الا واحدا يصلي بهم الظهر دون
كذا لو نفروا قبل ان يخطب الامام فخطب الامام وحده ثم حضروا فصلى بهم الجمعة لا يجوز لان
الجماعة كما هي شرط انعقاد الجمعة حال الشروع في الصلاة فهي شرط حال سماع الخطبة لان الخطبة
بمنزلة شفع من الصلاة قالت عايشة رضي الله عنها انما قصرت الجمعة لاجل الخطبة فيشترط
الجماعة حال سماعها كما يشترط حال الشروع في الصلاة • واختلفوا في انها هل هي شرط بقايها
منعقدة الى اخر الصلوة قال اصحابنا الثلاثة انها ليست بشرط وقال زفر انها شرط الانعقاد والبقا
جميعا فيشترط دوامها من اول الصلاة الى اخرها كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة
ونحوها حتى انهم لو نفروا ما قيد الركعة بالسجدة له ان يتم الجمعة عندنا وقال زفر اذا نفروا
قبل ان يقعد الامام قدر التشهد فسدت الجمعة وعليه ان يستقبل الظهر وجه قوله ان الجماعة
لهذه الصلوة فكانت شرط الانعقاد والبقا كساير الشرايط من الوقت وستر العورة واستقبال
وهذا لان الاصل انما جعل شرطا للعبادة ان تكون شرطا بجميع اجزايها لتساوي اجزا العبادة

الادا



الا اذا كان شرطا لا يمكن مراعاته بجميع الاجزا لتعذر ذلك او لما فيه من الحرج فيجعل شرطا لانعقادها
وهاهنا لا حرج في اشتراط دوام الجماعة الى اخر الصلوة في حق الامام لان فوات هذا الشرط قبل
تمام الصلاة في غاية الندرة فكان شرط الادا كما هو شرط الانعقاد ولهذا شرط ابو حنيفة دوام
هذا الشرط في ركعة كاملة وذا لا يشترط في شرط الانعقاد بخلاف المقتدي لان استدامة هذا الشرط
في حق المقتدي نوقعه في الحرج لان كثيرا ما يسبق بركعة او بركعتين فجعل في حقه شرط الانعقاد
لا غير وجه قول اصحابنا الثلاثة ان المعنى يقتضي ان لا تكون الجماعة شرطا اصلا لا شرط الانعقاد
ولا شرط البقا لان الاصل ان يكون شرط العبادة شيا يدخل تحت قدرة المتكلف تحصيله
ليكون التكليف بقدر الوسع الا اذا كان شرطا هو كاين لا محالة كالوقت لانه اذا لم يكن كاينا
لا محالة لم يكن للمكلف بد من تحصيله ليتمكن من الادا ولا ولاية لكل مكلف على غيره فلم يكن
قادرا على تحصيل شرط الجماعة فكان ينبغي ان لا تكون الجماعة شرطا اصلا الا انا جعلناها شرطا
بالشرع فتجعل شرطا بقدر ما يحصل فيه حكم الشرع وذلك يحصل بجعلهم شرط الانعقاد فلا
حاجة الى جعله شرط البقا وصار كالنية بل اولى لانه في وسع المكلف تحصيل النية لكن لما كان
في استدامتها حرج جعل شرط الانعقاد دون البقا دفعا للحرج فالشرط الذي لا يدخل تحت
ولاية العباد اصلا لئلا يجعل شرط البقا اولى فيجعل شرط الانعقاد ولهذا كان من شرايط الانعقاد
دون البقا في حق المقتدي بالاجماع فكذا في حق الامام ثم اختلف اصحابنا الثلاثة فيما بينهم ان
الجماعة في حق الامام شرط انعقاد الادا ام شرط انعقاد التحريمة قال ابو حنيفة هي شرط
انعقاد الادا لا شرط انعقاد التحريمة وقال ابو يوسف ومحمد هي شرط انعقاد التحريمة حتى انهم
لو نفروا بعد التحريمة قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده
كما قال زفر وعندهما يتم الجمعة وجه قولهما ان الجماعة شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي
فكذا في حق الامام والجامع ان تحريمة الجمعة اذا صحت صح بنا الجمعة عليها ولهذا لو ادركه انسان
في التشهد صلى الجمعة ركعتين عنده وهو قول ابي يوسف الا ان محمدا رحمه الله ترك القياس
هناك بالنص على ما نذكر ولابي حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريمة
لادى الى الحرج لان تحريمته حينيذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا
وان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيرة الامام وانه مما يتعذر مراعاته بالاجماع وذلك ليس بشرط
فانهم لو كانوا حضورا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركتهم
اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الادا بخلاف
القوم فانه امكن ان يجعل في حقهم شرط انعقاد التحريمة لانه يحصل مشاركتهم اياه في التحريمة
لا محالة وان سبقهم الامام بالتكبير • واذا ثبت ان الجماعة في حق الامام شرط انعقاد الادا لا
شرط انعقاد التحريمة فانعقاد الادا بتقييد الركعة بالسجدة لان الادا فعل والحاجة الى كون
الفعل ادا للصلوة وفعل الصلاة هو القيام والقراة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي
فما لم يقيد الركعة بالسجدة لا يحنث فاذا لم يقيد الركعة بالسجدة لم يوجد الادا فلم ينعقد
فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الادا والله اعلم ولو افتتح الجمعة وخلفه
قوم ونفروا وبقي الامام وحده فسدت صلوته ويستقبل الظهر لان الجماعة شرط الانعقاد
الجمعة ولم يوجد ولو جا قوم اخرون فوقفوا خلف الامام ثم نفر الاولون فان الامام يمضي على
صلاته لوجود الشرط والله اعلم • هذا الذي ذكرنا اشتراط المشاركة في حق الامام واما المشاركة
في حق المقتدي فنقول لا خلاف في انه لا يشترط المشاركة في جميع الصلاة ثم اختلفوا بعد ذلك
قال ابو حنيفة وابو يوسف المشاركة في التحريمة كافية وعن محمد روايتان في رواية لا بد من

المشاركة في ركعة واحدة وفي رواية المشاركة في ركن منها كافية وهو قول زفر حتى ان المسبوق اذا ادرك الامام في الجمعة ان ادركه في الركعة الاولى او في الثانية او كان في ركوعها يصير مدركا للجمعة بلا خلاف واما اذا ادركه في السجود سجود الركعة الثانية او في التشهد كان مدركا للجمعة عند ابي حنيفة وابي يوسف لوجود المشاركة في التحريمة وعند محمد لا يصير مدركا في رواية لانعدام المشاركة في ركعة وفي رواية يصير مدركا لوجود المشاركة في بعض اركان الصلاة وهو قول زفر واما اذا ادركه بعد ما قعد قدر التشهد قبل السلام او بعد ما سلم وعليه سجدتا السهو وعاد اليها فعند ابي حنيفة وابي يوسف يكون مدركا للجمعة لوقوع المشاركة في التحريمة وعند زفر لا يكون مدركا لانعدام المشاركة في شي من اركان الصلاة ويصلي اربعا ولا تكون الاربع عند محمد ظهرا محضا حتى قال يقرا في الاربع كلها وعنه في افتراض القعدة الاولى روايتان في رواية الطحاوي عنه انها فرض وفي المعلى عنه انها ليست بفرض فكان محمدا رحمه الله سلك طريقة الاحتياط لتعارض الادلة عليه فاوجب ما يخرجه عن الفرض بيقين جمعة كان الفرض او ظهرا وقيل على قول الشافعي الاربع ظهر محض حتى لو ترك القعدة الاولى لا يوجب فساد الصلاة واحتجوا في المسألة بما روي عن الزهري باسناده عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك ركعة من الجمعة فقد ادركها وليضف اليها اخرى وان ادركهم جلوسا صلى اربعا وفي الروايات صلى الظهر اربعا وهذا نص في الباب ولان اقامة الجمعة مقام الظهر عرف شرعا بشرايط الجمعة منها الجماعة والسلطان ولم يوجد في حق المقتدي فكان ينبغي ان يقضي كل مسبوق اربع ركعات الا ان مدرك الركعة يقضي ركعة بالنص ولا نص في المتنازع فيه ثم مع هذه الادلة سلك محمد رحمه الله مسلك الاحتياط لتعارض الادلة واحتج ابو حنيفة وابو يوسف بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا امر المسبوق بقضاء ما فاته وانما فاته صلوة الامام وهي ركعتان والحديث في حد الشهرة وروى ابو الدردا رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك الامام في التشهد يوم الجمعة فقد ادرك الجمعة ولان سبب اللزوم هو التحريمة وقد شارك الامام في التحريمة وبنى تحريمته على تحريمة الامام فيلزمه ما لزم الامام كما في ساير الصلوات وتعلقهم بحديث الزهري غير صحيح فان الثقات من اصحاب الزهري كمعمر والاوزاعي ومالك رووا انه قال من ادرك ركعة من صلاة فقد ادركها فاما ذكر الجمعة والزيادة ان من ادركهم جلوسا صلوا اربعا رواه ضعفا الصحابة هكذا قال الحاكم الشهيد وان ثبتت الزيادة فتاويلها وان ادركهم جلوسا قد سلموا عملا بالدلايل بقدر الامكان وما ذكروا من المعنى يبطل بما اذا ادرك ركعة وقولهم هناك يقضي ركعة بالنص قلنا وههنا ايضا يصلي ركعتين بالنص الذي روينا وما ذكر من الاحتياط غير سديد لان الاربع ان كانت ظهرا فلا يمكنه بناؤها على تحريمة عقدها للجمعة الا ترى انه لو ادركه في التشهد ونوى الظهر لم يصح اقتداؤه به وان كانت جمعة فالجمعة كيف تكون اربع ركعات على انه لا احتياط عند ظهور فساد ادلة الخصوم وصحة دليلنا والله اعلم

واما الكلام في مقدار الجماعة فقد قال ابو حنيفة ومحمد ادناه ثلاثة سوى الامام وقال ابو يوسف اثنان سوى الامام وقال الشافعي لا تنعقد الجمعة الا باربعين سوى الامام

اما الكلام مع الشافعي فهو احتج بما روي عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك انه قال كنت قايد ابي حين كف بصره فكان اذا سمع النداء استغفر الله لابي امامة اسعد بن زرارة فقلت لاساله عن استغفاره لابي امامة فبينما انا اقوده في جمعة اذ سمع النداء فاستغفر الله لابي امامة فقلت يا ابت ارايت استغفارك لابي امامة اسعد بن زرارة فقال اول من جمع بنا بالمدينة اسعد فقلت كم كنتم يومئذ قال كنا اربعين رجلا ولان ترك الظهر الى الجمعة

رواية صح

يوم الجمعة صح

يكون

يكون بالنص ولم ينقل ان النبي صلى الله عليه وسلم اقام الجمعة بثلاثة ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم اقام الجمعة كان يخطب فقدم عير تحمل الطعام فانفضوا اليها وتركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قايما ليس معه الا اثنا عشر رجلا منهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وقد اقام الجمعة بهم وروي ان مصعب بن عمير اقام الجمعة بالمدينة مع اثني عشر رجلا ولان الثلاثة تساوي ما وراها في كونها جمعا فلا معنى لشرط جمع الاربعين بخلاف الاثنين فانه ليس بجمع ولا حجة له في حديث اسعد بن زرارة لان الاقامة بالاربعين وقع اتفاقا الا ترى انه روي ان اسعد اقامها بسبعة عشر رجلا ورسول الله صلى الله عليه وسلم اقامها باثني عشر رجلا لما انفضوا الى التجارة وتركوه قايما

واما الكلام مع اصحابنا وجه قول ابي يوسف ان الشرط اداء الجمعة بجماعة وقد وجد لانهما مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلوة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواه فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام ثلاثة لا يوجد في حق كل واحد منهم الا اثنان والمثنى ليس بجمع مطلق وهذا بخلاف ساير الصلوات لان الجماعة هناك ليست بشرط للجواز حتى يجب على واحد تحصيل هذا الشرط غير انهما يصطفان خلف الامام لان المقتدي تابع لامامه فكان ينبغي ان يقوم خلفه لاظهار معنى التبعية غير انه ان كان واحدا لا يقوم خلفه لئلا يصير منتبذا خلف الصفوف فيصير مرتكبا للنهي فاذا صار اثنين زال هذا المعنى فقاما خلفه والله اعلم

واما صفة القوم الذين تنعقد بهم الجمعة فعندنا كل من يصلح اماما للرجال في الصلوات المكتوبات تنعقد الجمعة بهم فيشترط صفة الذكورة والعقل والبلوغ لا غير ولا تشترط الحرية والاقامة حتى تنعقد الجمعة بقوم عبيد او مسافرين ولا تنعقد بالصبيان والمجانين والنسا على الانفراد وقال الشافعي تشترط الحرية والاقامة في صفة القوم فلا تنعقد بالعبيد والمسافرين وجه قوله انه لا جمعة عليهم فلا تنعقد بهم كالنسوان والصبيان ولنا ان درجة الامامة اعلى ثم صفة الحرية والاقامة ليست بشرط في الامام لما مر فلان لا يشترط في القوم اولى وانما لا تجب الجمعة على العبيد والمسافرين اذا لم يحضروا اما اذا حضروا تجب لان المانع من الوجوب قد زال بخلاف الصبيان والنسوان على ما ذكرنا فيما تقدم والله اعلم

واما الوقت فمن شرايط الجمعة وهو وقت الظهر حتى لا يجوز تقديمها على زوال الشمس لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما بعث مصعب بن عمير رضي الله عنه الى المدينة قال اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة وروي انه كتب الى اسعد بن زرارة اذا زالت الشمس من اليوم الذي تتجهز فيه اليهود لسبتها فازدلف الى الله بركعتين وما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه اقام الجمعة ضحى يعني بالقرب منه ومراد الراوي انه ما اخرها بعد الزوال وان لم يؤدها حتى دخل وقت العصر تسقط الجمعة لانها لا تقضى لما نذكر وقال مالك يجوز اقامة الجمعة في وقت العصر وهو فاسد لانها اقيمت مقام الظهر بالنص فيصير وقت الظهر وقت الجمعة وما اقيمت مقام غير الظهر من الصلوات فلم تكن مشروعة في غير وقته والله اعلم هذا الذي ذكرنا من الشرايط مذكورة في ظاهر الروايات

وذكر في النوادر شرطا اخر لم يذكر في ظاهر الرواية وهو اداء الجمعة على طريق الاشتهار حتى لو ان اميرا لو جمع جيشه في الحصن واغلق الابواب وصلى بهم الجمعة لا تجزيهم كذا ذكر في النوادر فانه قال السلطان اذا صلى في قهندزه جاز وتكون الصلوة في موضعين ولو لم يأذن للعامة وصلى مع جيشه لا تجوز صلاة السلطان وتجوز صلوة العامة وانما كان هذا شرطا لان الله تعالى شرع النداء لصلاة الجمعة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والنداء للاشتهار وكذا يسمى جمعة لاجتماع الناس فيها فاقتضى ان تكون الجماعات كلها ماذونين بالحضور اذنا عاما تحقيقا

لمعنى الاسم والله اعلم **فصل** واما بيان مقدارها ركعتين عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم من بعده وعليه اجماع الامة وينبغي للامام ان يقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرا في صلاة الظهر وقد ذكرناه ولو قرا في الاولى بفاتحة الكتاب وسورة الجمعة وفي الثانية بفاتحة الكتاب وسورة المنافقين تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسن فانه روي انه كان يقراهما في صلاة الجمعة وروي انه قرا في صلاة العيد بسبح اسم ربك الاعلى والغاشية فان تبرك بفعله عليه السلام قراهذه المشهورة في اكثر الاوقات فنعما فحلو ولكن لا يواظب على قراتها بل يقرا غيرها في بعض الاوقات حتى لا يودي الى هجر بعض القران ولا تظنه العامة حتما ويجهر بالقراة فيهما لورود الاثر فيهما بالجهر وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرا في صلاة الجمعة في الركعة الاولى سورة الجمعة وفي الثانية سورة المنافقين ولو لم يجهر لما سمع وكذا الامة توارثت ذلك ولان الناس يوم الجمعة عن الاهتمام لامور التجارة لعظم ذلك الجمع فيتاملون قراة الامام فتحصل لهم ثمرات القراة فيجهر بها كما في صلاة الليل **فصل** واما بيان ما يفسدها وبيان حكمها اذا فسدت او فاتت عن وقتها فنقول انه يفسد الجمعة ما يفسد ساير الصلوات وقد بينا ذلك في موضعه والذي يفسد على الخصوص شيا منها خروج وقت الظهر في خلال الصلاة عند عامة العلما وعند مالك لا يفسدها على ان الجمعة وقت موقت بوقت الظهر عند عامة العلما حتى لا يجوز اداوها في وقت العصر وعنده يجوز وقد مر الكلام فيه وكذا خروج الوقت بعد ما قعد قدر التشهد في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يفسدها وهي من المسايل الاثني عشرية وقد مرت ومنها فوت الجمعة قبل ان يقيد الامام الركعة بالسجدة بان نفر الناس عند ابي حنيفة وعندهما لا تفسد واما فوتها بعد تقييد الركعة بالسجدة فلا تفسد عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر تفسد وقد ذكرنا هذه المسايل واما حكم فسادها فان فسدت بخروج الوقت او بفوت الجماعة يستقبل الظهر وان فسدت بما يفسد به عامة الصلوات من الحدث العمد والكلام وغير ذلك ويستقبل الظهر عند وجود شرايطها واما اذا فاتت عن وقتها وهو وقت الظهر سقطت عند عامة العلما لان صلاة الجمعة لا تقضى لان القضا على حسب الادا والادا فات بشرايط مخصوصة يتعذر تحصيلها على كل فرد فيسقط بخلاف ساير المكتوبات اذا فاتت عن اوقاتها والله اعلم **فصل** واما بيان ما يستحب في يوم الجمعة وما يكره فيه فالمستحب يوم الجمعة لمن يحضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا ويلبس احسن ثيابه ان كان عنده ذلك ويغتسل لان الجمعة من اعظم شعاير الاسلام فيستحب ان يكون المقيم لها على احسن الوصف وقال مالك غسل يوم الجمعة فريضة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم او قال حق على كل محتلم ولنا ما روي ابو هريرة رضي الله عنه انه قال من توضا يوم فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل وما روي من الحديث فتاويله عن ابن عباس وعايشة رضي الله عنهم انهما قالا كان الناس عمال انفسهم فكانوا يلبسون الصوف ويعرقون فيه والمسجد قريب السمك فكان يتاذى بعضهم براىحة البعض فامروا بالاغتسال لهذا ثم انتسخ هذا حين لبسوا غير الصوف وتركوا العمل بايديهم ▪ ثم غسل الجمعة ليوم الجمعة ام الصلاة الجمعة قال الحسن بن زياد ليوم الجمعة اظهارا لفضيلته قال النبي صلى الله عليه وسلم سيد الايام يوم الجمعة وقال ابو يوسف لصلاة الجمعة لانها موداة بشرايط ليست لغيرها فلها من الفضيلة ما ليس لغيرها وفايدة الاختلاف ان من اشتغل يوم الجمعة قبل صلاة الجمعة ثم احدث فتوضا وصلى به الجمعة فعند ابي يوسف لا يصير مدركا لفضيلة الغسل وعند الحسن يصير مدركا لها وكذا اذا توضا وصلى به الجمعة فانه ينال فضيلة الغسل على اختلاف الاصلين لوجود الاغتسال والصلاة به والله اعلم ▪ واما ما يكره في يوم الجمعة فنقول تكره صلاة الظهر يوم الجمعة بجماعة في المصر في سجن او غير سجن هكذا روي عن علي رضي الله عنه وهكذا جرى التوارث باغلاق ابواب المساجد في وقت الظهر يوم الجمعة في الامصار فدل ذلك على كراهة الجماعة فيها في حق الكل ولانا لو اطلقنا للمعذورين اقامة

اغتسل

الظهر

الظهر للجماعة في المصر فربما يقتدي به غير المعذور فيودي الى تقليل جمع الجمعة وهذا لا يجوز ولان ساكن المصر ماذون بشيين في هذا الوقت بترك الجماعات وشهود الجمعة والمعذور قد راحد هما وهو ترك الجماعة فيومر بالترك واما اهل القرى فانهم يصلون الظهر بجماعة باذان واقامة لانه ليس عليهم شهود الجمعة ولان في اقامة فيها تقليل جمع الجمعة فكان هذا اليوم في حقهم كساير الايام ▪ وكذا يكره البيع والشرا يوم الجمعة اذا صعد الامام على المنبر واذن المؤذنون بين يديه لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والامر بترك البيع يكون نهيا عن مباشرته وادنى درجات النهي الكراهة ولو باع يجوز لان الامر بترك البيع ليس لعين البيع بل لترك استماع الخطبة **فصل** واما فرض الكفاية فصلوة الجنازة ونذكرها في اخر الكتاب ان شا الله تعالى **فصل** واما صلوة الواجبة فنوعان صلوة الوتر وصلوة العيدين **اما صلاة الوتر** فالكلام في الوتر يقع في مواضع ▪ في بيان صفة الوتر انه واجب ام سنة ▪ وفي بيان من يجب عليه ▪ وفي بيان مقداره وفي بيان وقته ▪ وفي بيان صفة القراة التي فيه ▪ وفي بيان ما يفسده ▪ وفي بيان حكمه اذا فسد او فات عن وقته ▪ وفي بيان القنوت ▪ اما الاول فعن ابي حنيفة رحمه الله فيه ثلاث روايات روي عن حماد بن زيد انه فرض وروي يوسف بن خالد السمتي انه واجب وروى نوح الجامع عنه انه سنة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد والشافعي وقالوا انه سنة موكدة اكد من ساير السنن الموقتة واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والاضحى وفي رواية ثلاث كتبت علي وهي لكم سنة الوتر والفجر والاضحى وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله فرض عليك في كل يوم وليلة خمس صلوات وقال عليه السلام في خطبة الوداع صلوا خمسكم وكذا المروي في حديث معاذ انه لما بعثه الى اليمن قال اعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة ولو كان الوتر واجبا لصار المفروض ست صلوات ولان زيادة الوتر على الخمس المكتوبات نسخ لها لان الخمس قبل الزيادة كانت كل وظيفة اليوم والليلة وبعد الزيادة يصير بعض الوظيفة فينسخ وصف الكلية لها ولا يجوز نسخ الكتاب والمشاهير من الاحاديث بالاحاد ولان علامات السنن فيها ظاهرة فانها تودى تبعا للعشا وفرض ما لا يكون تابعا لفرض اخر وليس لها وقت ولا اذان ولا اقامة ولا جماعة وللفرايض للصلوات اوقات واذان واقامة وجماعة وكذا يقرا في الثلاث كلها وذا من امارات السنن ولابي حنيفة رحمه الله ما روى خارجة بن حذافة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي صلوة الوتر فصلوها ما بين العشا الى طلوع الفجر والاستدلال به من وجهين احدهما انه امر بها ومطلق الامر للوجوب والثاني انه سماها زيادة والزيادة على الشي لا يتصور من جنسه فاما اذا كان من غيره يكون قرانا لا زيادة لان الزيادة انما تتصور على المقدر وهو الفرض فاما النفل فليس فيه عدد فلا يتحقق فيه الزيادة عليه ولا يقال انها زيادة على الفرض لكن في الفعل لا في الوجوب لانهم كانوا يفعلونها قبل ذلك الا ترى انه قال الا وهي الوتر ذكرها معرفة بحرف التعريف ومثل هذا التعريف لا يحصل الا بالعهد وكذا لم يستفسروها ولو لم يكن فعلها معهودا لاستفسروا فدل ان ذلك في الوجوب لا في الفعل ولا يقال انها زيادة على السنن لانها كانت تودى قبل ذلك بطريق السنة وروي عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم اوتروا يا اهل القران فمن لم يوتر فليس منا ومطلق الامر للوجوب فكذا التوعد على الترك دليل الوجوب وروى ابو بكر الرازي باسناده عن سليمان بن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وعن الحسن البصري انه قال اجمع المسلمون على ان الوتر حق واجب وكذا حكى الطحاوي فيه اجماع السلف ومثلهما لا يكذب ولانه اذا فات عن وقته يقضى عندهما وهو احد قولي الشافعي ووجوب القضا عند الفوات لا عن عذر يدل على وجوب الادا وكذا لا يودى على الراحلة بالاجماع

في الوتر ثلث روايات

ما لا ابو يوسف ومحمد والشافعي انه سنة موكده

لو كان الوتر واجبا لصار المفروض ست صلوات

مطلب حكاية غريبة

عند القدرة على النزول وبعينه ورد الحديث وذا من امارات الوجوب والفريضة
ولانها مقدرة بالثلث والتنفل لبس بمشروع واما الاحاديث اما الاول ففيه نفي الفرضية
دون الوجوب لان الكتابة عبارة عن الفرضية ونحن به نقول انها ليست بفرض ولكنها
واجبة وهي اخر اقوال ابي حنيفة رحمه الله والاخرى محمولة على ما قبل الوجوب ولا حجة لهم في
الاحاديث الاخر لانها تدل على فرضية الخمس والوتر عندنا ليست بفرض بل هي واجبة وفي
هذا حكاية وهو ما روي ان يوسف بن خالد السمتي سال ابا حنيفة رحمه الله عن الوتر فقال
هي واجبة فقال يوسف كفرت يا ابا حنيفة وكان ذلك قبل ان يتلمذ عليه كانه فهم من قول ابي
حنيفة رحمه الله انه يقول فريضة فزعم انه زاد على الفرايض الخمس فقال ابو حنيفة رحمه الله
ابو يوسف اهوالني اكفارك اياي وانا اعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السما والارض
ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده للتعلم بعد ان كان من اعيان فقها البصرة
واذا لم يكن فرضا لم ينتصر الصلوات الخمس ستا بزيادة الوتر عليها وبه تبين ان زيادة الوتر
على الخمس ليست نسخا لها لانها بقيت بعد الزيادة كل وظيفة اليوم والليلة فرضا اما قولهم لا
وقت لها فليس كذلك بل لها وقت وهو وقت العشا الا ان تقديم العشا عليها شرط عند التذكر
وذا لا يدل على التبعية كتقديم كل فرض على ما يعقبه من الفرايض ولهذا اختص بوقت
استحسانا فان تاخيرها الى اخر الليل مستحب وتاخير العشا الى اخر الليل يكره اشد الكراهة
وذا امارة الاصالة اذ لو كانت تابعة للعشا لتبعته في الكراهة والاستحباب جميعا واما
الجماعة والاذان والاقامة فلانها من شعاير الاسلام فيختص بالفرايض المطلقة ولهذا لا مدخل
لها في صلاة العشا وصلوة العيدين والكسوف واما القراة في الركعات كلها فلضرب احتياط
عند تقاعد الادلة عن ادخالها تحت الفرايض المطلقة على ما نذكر والله اعلم **فصل** واما بيان
من يجب عليه فوجوبه لا يختص بالبعض دون البعض كالجمعة وصلاة العيدين بل يعم الناس
اجمع الحر والعبد الذكر والانثى بعد ان كان اصلا للوجوب لان ما ذكرنا من دلايل الوجوب
لا يوجب الفصل **فصل** واما الكلام في مقداره فقد اختلف العلما فيه قال اصحابنا
رحمهم الله الوتر ثلاث ركعات بتسليمة واحدة في الاوقات كلها وقال الشافعي هو بالخيار ان
شا اوتر بركعة او ثلاث او خمس او سبع او تسع او احدى عشرة في الاوقات كلها وقال الزهري
في شهر رمضان ثلاث ركعات وفي غيره ركعة احتج الشافعي بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من شا اوتر بركعة ومن شا اوتر بثلاث او بخمس ولنا ما روي عن بن مسعود وبن عباس
وعايشة رضي الله عنهم انهم قالوا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث ركعات وقال
الحسن اجمع على ان الوتر ثلاث لا سلام الا في اخرهن ومثله لا يكذب ولان الوتر نفل عنده والنوافل
اتباع الفرايض فيجب ان يكون لها نظير من الاصول والركعة الواحدة غير معهودة فرضا
وحديث التخيير محمول على ما قبل استقرار امر الوتر بدليل ما روينا **فصل** فاما وقته فالكلام
فيه في موضعين احدهما في بيان اصل الوقت وفي بيان الوقت المستحب اما اصل الوقت فوقت
العشا في قول ابي حنيفة الا انه شرع مرتبا عليه حتى لا يجوز اداوه قبل صلاة العشا مع انه وقته
لعدم شرطه وهو الترتيب الا اذا كان ناسيا كوقت ادا الوقتية هو وقت الفايتة لكنه
شرع مرتبا عليه وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي وقته بعد ادا صلاة العشا وهذا بنا على
ما ذكرنا ان الوتر واجب عند ابي حنيفة وعندهم سنة • ويبنى على هذا الاصل مسئلتان احداهما
ان من صلى العشا على غير وضو وهو لا يعلم ثم توضا واوتر ثم تذكر اعاد صلوة العشا بالاتفاق
ولا يعيد الوتر في قول ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يعيد وجه البنا على هذا الاصل انه لما كان

واجبا

مراعاة الترتيب بين السنة والمكتوبة غير واجبة

واجبا عند ابي حنيفة كان اصلا بنفسه في حق الوقت لا تبعا للعشا فكما غاب الشفق دخل وقته
كما دخل وقت العشا الا ان وقته بعد فعل العشا الا ان تقديم احدهما على الاخر واجب حالة التذكر
وعند النسيان يسقط كما في العصر والظهر التي لم يودها حتى وقت العصر يجب ترتيب العصر
على الظهر عند التذكر ثم يجوز تقديم العصر على الظهر عند النسيان كذا هذا والدليل على ان وقته
ما ذكرنا لا ما بعد فعل العشا انه لو لم يصل العشا حتى طلع الفجر لزمه قضا الوتر كما لزمه قضا
العشا ولو كان وقتها ذلك لما وجب قضاوها اذا لم يتحقق وقتها لاستحالة تحقق ما بعد فعل العشا
بدون فعل العشا هذا تخريج قول ابي حنيفة على هذا الاصل • واما تخريج قولهما انه لما كان سنة
كان وقته ما بعد وقت العشا لكونه تبعا للعشا كوقت ركعتي الفجر ولهذا قال النبي صلى الله عليه
وسلم في ذلك الحديث زادكم صلاة وجعلها لكم ما بين العشا الى طلوع الفجر ووجودها بين شيين
سابقا على وجودهما محال والجواب ان اطلاق الفعل بعد العشا لا ينفي الاطلاق قبله وعلى هذا
الاختلاف اذا صلى الوتر على ظن انه صلى العشا ثم تبين انه لم يصل العشا فانه يصلي العشا بالاجماع
ولا يعيد الوتر عنده وعندهما يعيد والمسئلة الثانية مسئلة الجامع الصغير وهو ان من صلى الفجر
وهو ذاكر انه لم يوتر وفي الوقت سعة لا يجوز عنده لان الواجب ملحق بالفرض في العمل فيجب مراعاة
الترتيب بينه وبين الفرض وعندهما يجوز لان مراعاة الترتيب بين السنة والمكتوبة غير واجبة
ولو ترك الوتر عن وقته حتى طلع الفجر يجب عليه القضا اما عند ابي حنيفة فلا يشكل ايضا واما
عندهما لانه سنة عندهما وكان القياس عندهما انه لا يقضي وهكذا روي عنهما في غير رواية
الاصول لكنا استحسنا القضا بالاثر وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن وتر او نسيه
فليصله اذا ذكره فان ذلك وقته ولم يفصل بينما اذا تذكر في الوقت او بعده ولانه محل الاجتهاد
فاوجبنا القضا احتياطا • واما الوقت المستحب للوتر فهو اخر الليل لما روي عن عايشة رضي
الله عنها انها سيلت عن وتر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت تارة كان يوتر في اول الليل وتارة
في وسط الليل وتارة في اخر الليل ثم صار وتره في اخر عمره في اخر الليل وقال النبي صلى الله عليه وسلم
صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وهذا اذا كان لا يخاف فوته وان كان يخاف
فوته يجب ان لا ينام الا عن وتر وابو بكر رضي الله عنه كان يوتر اول الليل وعمر كان يوتر في اخر
الليل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لابي بكر اخذت بالثقة وقال لعمر اخذت بفضل القوة والله اعلم
فصل واما صفة القراة فالقراة فيه فرض في الركعات كلها اما عندهم فلا يشكل لانه نفل وعند
ابي حنيفة وان كان واجبا لكن الواجب ما يحتمل انه فرض ويحتمل انه نفل لكن ترجح فيه الفرضية
بدليل فيه شبهة فيجعل واجبا مع احتمال النفلية فان كان فرضا يكتفي بالقراة في ركعتين منها كما في
المغرب وان كان نفلا يشترط في الركعات كلها كما في النوافل فكان الاحتياط في وجوبها في الكل ولم
يذكر الكرخي في مختصره قدر القراة في الوتر وذكر محمد رحمه الله في الاصل فقال وما قرا في الوتر فهو
حسن وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قرا في الوتر في الركعة بسبح اسم ربك الاعلى
وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بقل هو الله احد ولا ينبغي ان يوقت شيا من
القران في الوتر لما مر ولو قرا في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون
وفي الثالثة قل هو الله احد اتباعا للنبي صلى الله عليه وسلم كان حسنا لكن لا يواظب عليه كيلا
يظنه الجهال حتما ثم اذا فرغ من القراة في الركعة الثالثة كبر ورفع يديه حذا اذنيه ثم ارسلهما
ثم يقنت واما التكبير فلما روي عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا
اراد ان يقنت كبر وقنت واما رفع اليدين فلقول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي
الا في سبع مواطن وذكر من جملتها القنوت واما الارسال فقد ذكرنا تفسيره فيما تقدم

والله اعلم **فصل** اما الكلام فيه في مواضع • في صفة القنوت ومحل ادآيه ومقداره ودعآيه وحكمه
اذا فات عن محله • اما الاول فالقنوت واجب عند ابي حنيفة وعندهما سنة والكلام فيه
كالكلام في اصل الوتر واما محل ادآيه فالوتر في جميع السنة قبل الركوع عندنا وقد خالفنا الشافعي
في المواضع الثلاث فقال يقنت في صلاة الفجر في الركعة الثانية بعد الركوع ولا يقنت في الوتر الا في
النصف الاخير من رمضان بعد الركوع واحتج في المسلة الاولى بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقنت في صلاة الفجر وكان يدعوا على قبايل من قبايل العرب ولنا ما روي بن مسعود وجماعة من
الصحابة رضي الله عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قنت في صلاة الفجر شهرا كان يدعوا في قنوته
على رعل وذكوان ويقول اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف ثم تركه
فكان منسوخا دل عليه انه صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلاة المغرب كما في صلاة الفجر وذلك
منسوخ بالاجماع وقال ابو عثمان النهدي صليت خلف ابي بكر وعمر فلم ار ان واحدا منهما يقنت في
صلاة الفجر واحتج في المسلة الثانية بما روي ان عمر رضي الله عنه لما امر ابي بن كعب بالامامة في ليالي
رمضان امره بالقنوت في النصف الاخير منه ولنا ما روي عن علي وبن مسعود وبن عباس رضي الله عنهم
انهم قالوا راعينا صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل فقنت قبل الركوع ولم يذكروا وقتا في
السنة وتاويل ما رواه الشافعي انه طول القيام بالقراة وطول القيام يسمى قنوتا لا انه اراد به القنوت
في الوتر وانما حملناه على هذا لان امامة ابي بن كعب كان بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فلا يخفي عليهم حاله
وقد روينا عنهم بخلافه واستدل في المسلة الثانية بصلاة الفجر ثم قدح في الحديث عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه يقنت في صلاة الفجر بعد الركوع فقاس عليه القنوت في الوتر ولنا ما روينا عن جماعة من
الصحابة رضي الله عنهم قنوت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوتر قبل الركوع واستدلاله بصلاة
الفجر غير سديد لانه استدلال بالمنسوخ على ما مر • واما مقدار القنوت فقد ذكر الكرخي ان مقدار
القيام في القنوت مقدار سورة اذا السما انشقت وكذا ذكر في الاصل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان يقرا في القنوت اللهم انا نستعينك اللهم اهدنا فيمن هديت وكلاهما على مقدار هذه السورة وروي
انه صلى الله عليه وسلم كان لا يطول في دعا القنوت • واما دعا القنوت فليس في القنوت دعا موقت
كذا ذكر الكرخي في كتاب الصلاة لانه روي عن الصحابة رضي الله عنهم ادعية مختلفة في حال القنوت
ولان الموقت من الدعا يجري على لسان الداعي من احتياجه الى احضار قلبه وصدق الرغبة منه الى الله
تعالى فيبعد عن الاجابة ولانه لا توقيت للقراة لشي من الصلوات ففي دعا القنوت اولى وقد روي
عن محمد رحمه الله انه قال التوقيت للدعا يذهب برقة القلب وقال بعض مشايخنا المراد من قوله
ليس في القنوت دعا موقت ما سوي قوله اللهم انا نستعينك لان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على
هذا القنوت فالاولى ان يقرا بعده ما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي رضي الله عنهما
في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى اخره وقال بعضهم الافضل في الوتر ان يكون فيه دعا موقت
لان الامام ربما يكون جاهلا فياتي بدعا يشبه كلام الناس فيفسد الصلاة وما روي عن محمد ان
التوقيت في الدعا يذهب برقة القلب محمول على ادعية المناسك دون الصلاة لما ذكرنا وأما
صفة دعا القنوت من الجهر والمخافتة فقد ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ان كان منفردا
فهو بالخيار ان شا جهر واسمع غيره وان شا جهر واسمع نفسه وان شا اسر كما في القراة وان كان
اماما يجهر بالقنوت لكن دون الجهر بالقراة في الصلاة والقوم يتابعونه هكذا الى قوله ان عذابك
بالكفار ملحق واذا دعي الامام بعد ذلك هل يتابعه القوم ذكر في الفتاوي اختلافا بين ابي يوسف
ومحمد في قول ابي يوسف يتابعونه ويقرون وفي قول محمد لا يقرون ولكن لا يومنون وقال
بعضهم ان شا القوم سكتوا واما الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فقد قال ابو القاسم الصفار

لايفعل

اختار علماؤنا ما دل اليه الاخفا في دعاء القنوت في حق الامام والقوم جميعا

لايفعل لان هذا ليس موضعها وقال الفقيه ابو الليث ياتي بها لان القنوت دعا فالافضل ان يكون فيه
الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ذكره في الفتاوي وهذا كله مذكور في شرح القاضي مختصر الطحاوي واختار
مشايخنا بما وراء النهر الاخفا في دعا القنوت في حق الامام والقوم جميعا لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا
وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعا الخفي • واما حكم القنوت اذا فات عن محله فنقول
اذا نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر فان تذكر بعد ما رفع راسه من الركوع لا يعود ويسقط عنه القنوت
وان كان في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه يعود
الى القنوت لان له شبها بالقران فيعود كما لو ترك الفاتحة او السورة ولم يذكر في الركوع او ما بعد
ما راسه منه انه ترك الفاتحة او السورة وينتقض ركوعه كذا هاهنا ووجه الفرق على ظاهر الرواية
ان الركوع يتكامل بقراة الفاتحة والسورة لان الركوع لا يعتبر بدون القراة اصلا فيتكامل بتكامل
القراة وقراة الفاتحة والسورة على التعيين واجبة فينتقض الركوع بتركهما فكان نقض الركوع
للادا على الوجه الاكمل والاحسن فكان مشروعا فاما القنوت فليس مما يتكامل به الركوع الا ترى
انه لا قنوت في ساير الصلوات والركوع في ساير الصلوات يعتبر بدونه فلم يكن النقض للتكميل
لكماله في نفسه ولو نقض كان النقض لادا القنوت الواجب ولا يجوز نقض الفرض لتحصيل الواجب
هو الفرق ولا يقنت في الركوع ايضا بخلاف تكبير العيد تكبيرات العيد اذا تذكرها في حال الركوع حيث
يكبر فيها فيه والفرق ان تكبيرات العيد لم تختص بالقيام المحض الا ترى ان تكبيرة الركوع يوتى بها
في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العيد باجماع الصحابة رضي الله عنهم فاذا جاز ادا واحدة
منها في غير محض القيام من غير عذر جاز ادا الباقي مع قيام العذر بطريق الاولى فاما القنوت فلم
يشرع الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الركوع الذي هو قيام من وجه فلو انه
عاد الى القيام وقنت ينبغي ان لا ينتقض ركوعه على قياس ظاهر الرواية بخلاف ما اذا عاد الى قراة الفاتحة
او السورة حيث ينتقض ركوعه والفرق ان محل القراة قايم ما لم يقيد الركعة بالسجدة الا ترى انه
يعود فاذا عاد فقد نقض الفرض لتحصيل واجب فات عليه فلا يملك ذلك فلو عاد الى قراة الفاتحة
او السورة فقراها وركع مرة اخرى فادركه رجل في الركوع الثاني كان مدركا للركعة ولو كان اتم قراته
وركع فظن انه لم يقرا فرفع راسه منه يعود فيقرا ويعيد القنوت والركوع وهذا ظاهر لان الركوع هاهنا
حصل قبل القراة فلم يعتبر اصلا ولو حصل قبل قراة الفاتحة او السورة يعود ويعيد الركوع فهاهنا
اولى والله اعلم **فصل** واما بيان ما يفسده وبيان حكمه اذا فسد او فات عن وقته اما ما
يفسده وحكمه اذا فسد فما ذكرناه في الصلوات المكتوبات واذا فات يقضي على اختلاف الاقاويل
على ما بينا **فصل** واما صلاة العيدين فالكلام فيها يقع في مواضع • في بيان انها واجبة
ام سنة • وفي بيان شرايط وجوبها وجوازها • وفي بيان وقت ادآيها • وفي بيان قدرها
وكيفية ادآيها • وفي بيان ما يفسدها • وفي بيان حكمها اذا فسدت او كانت عن وقتها
وفي بيان ما يستحب يوم العيد • اما الاول فقد نص الكرخي على الوجوب فقال وتجب صلاة
العيدين على اهل الامصار كما تجب الجمعة وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة تجب صلاة العيد على
من تجب عليه صلاة الجمعة وذكر في الاصل ما يدل على الوجوب فانه قال لا يصلي المتطوع بالجماعة
ما خلا قيام رمضان وكسوف الشمس وصلاة العيدين تودي بجماعة فلو كانت سنة ولم تكن واجبة
لاستثناها كما استثنى التراويح وصلاة الكسوف وسماها سنة في الجامع الصغير فانه قال
عيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة وهما اختلاف من حيث العبارة
فتاويل ما ذكر في الجامع الصغير انها وجبت بالسنة او هي سنة موكدة وانها في معنى الواجب على ان
اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على وجوبها وذكر ابو موسى الضرير في مختصره

في الجامع الصغير فانه قال عيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة

انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة وهذا قول اصحابنا وقال الشافعي انها سنة وليست بواجبة وجه قوله انها بدل لصلاة الضحى وتلك سنة فكذا هذه لان البدل لا يخالف الاصل ولنا قوله تعالى فصل لربك وانحر قيل في التفسير صل صلاة العيد وانحر الجزور ومطلق الامر للوجوب وقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم قيل المراد منه صلاة العيد ولانها من شعاير الاسلام فلو كانت سنة فربما اجتمع الناس على تركها فيفوت ما هو من شعاير الاسلام فكانت واجبة صيانة لما هو من شعاير الاسلام عن الفوت

فصل واما شرايط وجوبها وجوازها فكل ما هو شرط وجوب الجمعة وجوازها فهو شرط وجوب صلاة العيد وجوازها من الامام والمصر والجماعة والوقت الا الخطبة فانها سنة بعد الصلاة لو تركها جازت صلوة العيد اما الامام فشرط عندنا لما ذكرنا في شرايط الجمعة كذا المصر لما روينا عن علي رضي الله عنه انه قال لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع ولم يرد بذلك الفطر ونفس الاضحى ونفس التشريق لان ذلك مما يوجد في كل موضع بل المراد من لفظ الفطر والاضحى صلاة العيدين ولانها ما ثبتت بالتوارث من الصدر الاول الا في الامصار ويجوز اداوها في موضعين لما ذكرنا في الجمعة والجماعة شرط لانها ما اديت الا بجماعة والوقت شرط فانها لا تودي الا في وقت مخصوص به جرى التوارث وكذا الذكورة والعقل والبلوغ والحرية وصحة البدن والاقامة من شرط وجوبها كما هي من شرايط وجوب الجمعة حتى لا يجب على النسوان والصبيان والمجانين والعبيد بدون اذن مواليهم والزمنى والمرضى والمسافرين كما لا يجب عليهم لما ذكرنا في صلاة الجمعة لان هذه الاعذار لما اثرت في اسقاط الفرض فلان تؤثر في اسقاط الواجب اولى وللمولى ان يمنع عبده عن حضور العيدين كما له ان يمنعه عن حضور الجمعة لما ذكرنا هناك ۝ واما النسا فهل يرخص لهن ان يخرجن في العيدين على انه لا يرخص للشواب منهن الخروج في العيدين والجمعة وشي من الصلوات لقوله تعالى وقرن في بيوتكن والامر بالقرار نهي عن الانتقال ولان خروجهن سبب الفتنة بلا شك والفتنة حرام وما ادى الى الحرام فهو حرام واما العجايز فلا خلاف في انه يرخص لهن الخروج في الفجر والمغرب والعشا والعيدين ۝ واختلفوا في الظهر والعصر والجمعة قال ابو حنيفة لا يرخص لهن في ذلك وقال ابو يوسف ومحمد يرخص لهن وجه قولهما ان المنع لخوف الفتنة بسبب خروجهن وذا لا يتحقق في العجايز ولهذا اباح ابو حنيفة رحمه الله خروجهن في غيرها من الصلوات ولابي حنيفة ان وقت الظهر والعصر وقت انتشار الفساق في المحال والطرقات فربما يقع من صدقت رغبته في النسا في الفتنة بسببهن او يقعن من في الفتنة لبقا رغبتهن في الرجال وان كبرن فاما في الفجر والمغرب والعشا فالهوا مظلم والظلمة تحول بينها وبين نظر الفساق الرجال وكذا الفساق لا يكونون في الطرقات في هذه الاوقات فلا يودي الى الوقوع في الفتنة وفي الاعياد وان كان يكثر الفساق تكثر الصلحا ايضا فيمتنع هيبة الصلحا او العلما اياهم عن الوقوع في الماثم والجمعة في المصر فربما تصدم او تصدم لكثرة الزحام وفي ذلك فتنة فاما صلوة العيد فانها تودي في الجبانة فيمكنها ان تعتزل ناحية عن الرجال كيلا تصدم فرخص لهن الخروج والله اعلم ثم الخلاف في الرخصة والاباحة فاما لا خلاف في ان الافضل ان لا يخرجن في صلاة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة المراة في دارها وصلاتها في مخدعها افضل من صلاتها في بيتها ثم اذا خرجن في صلاة العيد هل يصلين وروى الحسن عن ابي حنيفة يصلين لان المقصود بالخروج هو الصلاة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا اما الله مساجد الله فاذا خرجن فليخرجن تفلات اي مطيبات وروى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا يصلين العيد مع الامام لان خروجهن لتكثير سواد المسلمين لحديث ام عطية كن النسا يخرجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ذوات الخدور والحيض ومعلوم ان الحايض لا تصلي فعلم ان خروجهن كان لتكثير سواد المسلمين

فكذلك في زماننا واما العبد اذا حضر مع مولاه الجمعة والعيدين ليحفظ دابته هل ان يصلي بغير رضا مولاه اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم ليس له ذلك اذا كان لا يخل بحق مولاه في امساك دابته ۝ واما الخطبة فليست بشرط لانها تودي بعد الصلاة وشرط الشي يكون سابقا عليه او مقارنا والدليل على انها تودي بعد الصلاة ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وكانوا يبدون بالصلاة قبل الخطبة وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فبدوا بالصلاة قبل الخطبة بلا اذان ولا اقامة وكذا روي عن جابر ابن سمرة لم يوذنوا ولم يقيموا ولانها وجبت لتعليم ما يجب اقامته من في يوم العيد من الوعظ والتذكير فكان التاخير اولى ليكون الامساك اقرب الى زمان التعليم والدليل على انها بعد صلاة العيد ما روي ان مروان لما خطب في العيد قبل الصلاة قام رجل فقال اخرجت المنبر يا مروان ولم يخرجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وخطبت قبل الصلاة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب بعد الصلاة فقال مروان ذلك شي قد ترك فقال سعيد اما هذا فقد قضى ما عليه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف اي اقل شرايع الايمان وانما احدث بنو امية الخطبة قبل الصلاة لانهم كانوا يتكلمون في خطبهم بما لا يحل وكان الناس لا يجلسون بعد الصلاة لسماعها فاحدثوها قبل الصلاة ليسمعها الناس فان خطب اولا ثم صلى اجزاهم لانه لو ترك الخطبة اصلا اجزاهم فهذا اولى ۝ وكيفية الخطبة في العيدين كهي في الجمعة فيخطب خطبتين يجلس بينهما جلسة خفيفة ويقرا فيهما من القران ويستمع لها القوم وينصتوا لانه يعلمهم الشرايع ويقصصوا ويعظهم وانما ينفعهم ذلك اذا استمعوا ۝ وليس في العيدين اذان ولا اقامة لما روينا من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وروي عن جابر بن سمرة قال صليت خلف صلاة العيد خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا مرتين بغير اذان ولا اقامة وهكذا جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولانهما شرعا علما على المكتوبة وهذه ليست بمكتوبة

فصل واما بيان وقت ادايها فقد ذكر الكرخي وقت صلاة العيدين من حين تبيض الشمس الى ان تزول لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي والشمس على قدر رمح او رمحين وروي ان قوما شهدوا برويه الهلال في اخر يوم رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المصلى من الغد ولو جاز الادا بعد الزوال لم يكن للتاخير معنى ولان المتوارث في الامة فيجب اتباعهم فان تركها في اليوم الاول في عيد الفطر بغير عذر حتى زالت الشمس لم يصل من الغد وان تركها لعذر يصلي من الغد قبل الزوال فان تركها في الغد حتى زالت الشمس سقطت اصلا سوا ان تركها لعذر او لغير عذر واما في عيد الاضحى فان تركها في اليوم الاول لعذر او لغير عذر صلى العيد من الغد وبعد الغد غير ان التاخير اذا كان لغير عذر تلحقه الاساة وان كان لعذر لا يلحقه وهذا لان القياس ان لا تودي الا في يوم عيد لانها عرفت بالعيد فيقال صلاة العيد الا انا جوزنا الادا في اليوم الثاني في عيد الفطر بالنص الذي روينا والنص ورد في حالة العذر فبقي ما وراه على اصل القياس وانما جوزنا الادا في اليوم الثاني والثالث في عيد الاضحى استدلالا بالاضحية فانها جايزة في اليوم الثاني والثالث فكذا صلاة العيد لانها معروفة بوقت الاضحية فتتقيد بايامها وايام النحر ثلاثة وايام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في اربعة ايام فاليوم العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة واليوم الثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا

فصل واما بيان قدر صلاة العيد وكيفية ادايها فنقول

يصلي الامام ركعتين فيكبر تكبيرة الافتتاح ثم يستفتح ويقول سبحانك اللهم وبحمدك الي اخره
عند عامة العلما وعند ابي ليلي ياتي بالثنا بعد التكبيرات وهذا غير سديد لان الاستفتاح
كاسمه وضع لافتتاح الصلاة فكان محله ابتدا الصلاة ثم يتعوذ عند ابي يوسف ثم يكبر ثلاثا
وعند محمد يوخر التعوذ عن التكبيرات بناء علي ان التعوذ سنة الافتتاح او سنة القراة علي ما مر
ذكره ثم يقرا ثم يكبر تكبيرة الركوع فاذا قام الي الثانية يقرا اولا ثم يكبر ثلاثا ويركع
بالرابعة فحاصل الجواب ان عندنا يكبر في صلاة العيدين تسع تكبيرات ستة من الزوايد
وثلاث اصليات تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع وتوالي بين القراتين فيقرا في الركعة
الاولي بعد التكبيرات وفي الثانية قبل التكبيرات وروي عن ابي يوسف انه يكبر ثنتي
عشر تكبيرة سبعا في الاولي وخمسا في الثانية فتكون الزوايد تسع خمس في الاولي واربع
في الثانية وثلاث اصليات ويبدا بالتكبيرات في كل واحدة من الركعتين وقال الشافعي
يكبر ثنتي عشر تكبيرة سبعا في الاولي وخمسا في الثانية سوي الاصليات وهو قول مالك
ويبدا بالتكبيرات قبل القراة في الركعتين جميعا والمسلة مختلفة بين الصحابة روي
عن عمر وعبد الله ابن مسعود وابي مسعود الانصاري وابي موسي الاشعري وحذيفة
ابن اليمان رضي الله عنهم انهم قالوا مثل قول اصحابنا وروي عن علي رضي الله عنه انه فرق بين
الفطر والاضحي فقال في الفطر يكبر احدي عشر تكبيرة ثلث اصليات وثمان زوايد في كل
ركعة اربعة وفي الاضحي يكبر خمس تكبيرات ثلاث اصليات وتكبيرتان زايدتان وعنده
يقدم القراة علي التكبيرات في الركعتين جميعا وعن بن عباس رضي الله عنهما ثلاث روايات
روي عنه كقول بن مسعود وانه شاذ والمشهور عنه روايتان احداهما انه يكبر في العيدين
ثلاثة عشر تكبيرة ثلث اصليات وعشر زوايد في كل ركعة خمسة والثانية انه يكبر
اثنتي عشرة تكبيرة كما قال ابو يوسف ومن مذهبه انه لا يقدم القراة علي التكبيرات
في الركعتين جميعا والمختار في المذهب عندنا مذهب بن مسعود عنه لاجتماع الصحابة
عليه فانه روي ان الوليد ابن عقبة اتاهم فقال غدا العيد فكيف تامروني ان افعل
فقالوا لابن مسعود علمه فعلمه بهذه الصفة ووافقوه علي ذلك وقيل انه مختار الصديق
رضي الله عنه ولان رفع الصوت بالتكبير بدعة في الاصل فتقدم ما ثبت بالاجماع لم يبق
بدعة بيقين وما دخل تحت الاختلاف كان يوهم البدعة فانما كان الاخذ بالاقل احوط الا
ان رواية ابن العباس بن عبد رضي الله عنهما ظهر العمل باكثر بلادنا لان الخلافة في بني العباس
فيامرون عمالهم بالعمل بمذهب جدهم رضي الله عنه وبيان هذه الفصول في الجامع الكبير
ولم يبين في الاصل مقدار الفصل بين التكبيرات وقد روي عن ابي حنيفة انه يسكت
بين كل تكبيرتين ثلاث تسبيحات ويرفع يديه عند تكبيرات الزوايد وحكي ابو عصمة عن ابي
يوسف انه لا يرفع يديه في شي منها لما روي عن بن مسعود ان النبي صلي الله عليه وسلم كان لا
يرفع يديه في الصلاة الا في تكبيرة الافتتاح ولانها سنة فتلحق بجنسها وهي تكبيرتا الركوع
ولنا ما روينا من الحديث المشهور لا يرفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها تكبيرات
العيد ولان المقصود هو اعلام الاصم لا يحصل الا بالرفع فيرفع كتكبيرة الافتتاح وتكبير
القنوت بخلاف تكبيرتي الركوع لانه يوتي بهما في حال الانتقال فيحصل المقصود بالروية
فلا حاجة الي رفع اليد للاعلام وحديث بن مسعود محمول علي الصلاة المعهودة المكتوبة
ويقرا في الركعتين اي سورة شا وقد روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه كان يقرا
في صلاة العيد سبح اسم ربك الاعلي وهل اتاك حديث الغاشية فان تبرك بالاقتدا

برسول الله صلي الله عليه وسلم في قراة هاتين السورتين في اغلب الاحوال فحسن لكن يكره ان
يتخذهما حتما لا يقرا فيهما غيرهما لما ذكرنا في الجمعة ويجهر بالقراة كذا ورد النقل المستفيض عن
رسول الله صلي الله عليه وسلم بالجهر وبه جري التوارث من الصدر الاول الي يومنا هذا
ثم المقتدي يتابع الامام في التكبيرات علي رايه وان كبر اكثر من تسع ما لم يكبر تكبيرا لم يقل
به احد من الصحابة لانه تبع لامامه فيجب عليه متابعته وترك رايه براي الامام لقول النبي
صلي الله عليه وسلم انما جعل الامام ليوتم به فلا تختلفوا عليه وقوله صلي الله عليه وسلم
تابع امامك علي اي حال وجدته فما لم يظهر خطاوه بيقين كان اتباعه واجبا ولا يظهر ذلك في المجتهد
فاما اذا خرج عن اقاويل الصحابة فقد ظهر خطاوه بيقين فلا يجب اتباعه اذ لا متابعة في الخطا ولهذا
لو اقتدي بمن يرفع يديه عند الركوع ورفع الراس عنه او بمن يقنت في الفجر او بمن خمس
تكبيرات في صلاة الجنازة لا يتابعه لظهور خطايه بيقين لان ذلك كله منسوخ ثم الي كم
يتابعه اختلف مشايخنا فيه قال عامتهم انه لا يتابعه الي ثلاث عشرة تكبيرة ثم يسكت
بعد ذلك وقال بعضهم يتابعه الي ست عشرة تكبيرة لان فعله الي هذا الموضع محتمل
للتاويل فلعل هذا القايل ذهب الي ان ابن عباس رضي الله عنهما اراد بقوله ثلاث عشرة تكبيرة
الزوايد فاذا ضمت اليها تكبيرة الافتتاح وتكبيرتي الركوع صارت ست عشرة تكبيرة
لكن هذا اذا كان يقرب من الامام يسمع التكبيرات منه فاما اذا كان يبعد منه يسمع من
المكبرين ياتي بجميع ما يسمع وان خرج عن اقاويل الصحابة لجواز الغلط من المكبرين فلو ترك
شيا منها ربما كان المتروك ما اتي به الامام والماتي به ما اخطا فيه المكبرون فينا بهم
ليتادي ما ياتيه الامام بيقين ولهذا قيل اذا كان المقتدي يبعد من الامام يسمع من المكبرين
ينبغي ان ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لجواز ان ما سمع قبل هذه كان غلطا من المنادي وانما
كبر الامام الافتتاح الان ولو شرع الامام في صلاة العيد فجا رجل واقتدي به
فان كان قبل التكبيرات الزوايد يتابع الامام علي مذهبه ويترك رايه لما قلنا وان ادركه
بعد ما كبر الامام الزوايد وشرع في القراة فانه يكبر تكبيرة الافتتاح وياتي بالزوايد براي
نفسه لا براي الامام لانه مسبوق وان كان ادرك الامام في الركوع فان لم يخف فوت الركوع
مع الامام يكبر للافتتاح قايما وياتي بالزوايد ثم يتابع الامام في الركوع وان كان الاشتغال
بقضا ما سبق به المصلي قبل الفراغ مما ادركه منسوخا لان النسخ انما يثبت فيما يتمكن من قضايه
بعد فراغ الامام فاما ما لا يتمكن من قضايه بعد فراغ الامام فيثبت فيه النسخ ولانه لو تابع
الامام لا يخلوا اما ان ياتي بهذه التكبيرات او لا ياتي بها فان كان لا ياتي بها فهنا تفويت الواجب
وان كان ياتي بها فقد ادي الواجب فيما هو محله من وجه دون وجه فكان فيه تفويت عن
محل من وجه ولا شك ان اداء الواجب فيما هو محله من وجه اولي من تفويته راسا وان خاف
ان كبر يرفع الامام راسه من الركوع كبر للافتتاح وكبر للركوع وركع لانه لو لم يركع يفوته
الركوع فتفوت الركعة بفوته وتبين ان التكبيرات ايضا فاتته فيصير بتحصيل التكبيرات
مفوتا لها ولغيرها من اركان الركعة وهذا لا يجوز ثم اذا ركع يكبر تكبيرات العيد عند
في الركوع عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكبر لانه فات محلها وهو القيام فيسقط
كالقنوت ولهما ان للركوع حكم القيام الا تري ان مدركه يكون مدركا للركعة فكان محلها
قايما فياتي بها ولا يرفع يديه بخلاف القنوت فانه بمعني القراة فكان محله القيام المحض
وقد فات ثم ان امكنه الجمع بين التكبيرات والتسبيحات جمع بينهما وان لم يمكنه الجمع بينهما
ياتي بالتكبيرات دون التسبيحات لان التكبيرات واجبة والتسبيحات سنة والاشتغال

بالواجب اولى فان رفع الامام راسه من الركوع قبل ان يتمها رفع راسه لان متابعة الامام واجبة
وسقط عنه ما بقي من التكبيرات لانه فات محلها ٥ ولو ركع الامام بعد فراغه من القراة في
الركعة الاولى فتذكر انه لم يكبر فانه يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه ولا يعيد القراة فرق بين
الامام والمقتدي حيث امر الامام بالعود الى القيام ولم يامره باداء التكبيرات في حالة الركوع
وفي المسلة المتقدمة امر المقتدي بالتكبيرات في حال الركوع والفرق ان محل التكبيرات في الاصل
القيام المحض وانما الحقنا حالة الركوع بالقيام في حق المقتدي ضرورة وجوب المتابعة وهذه
الضرورة لم تتحقق في حق الامام فبقي محلها القيام المحض فامر بالعود اليه ثم من ضرورة العود الى
القيام ارتفاض الركوع كما لو تذكر الفاتحة في الركوع انه يعود ويقرا ويرتفض ركوعه كذا
هاهنا ولا يعيد القراة لانها تمت بالفراغ عنها والركن بعد تمامه والانتقال عنه غيرها بل للنقض
والابطال فبقيت على ما تمت بخلاف ما اذا تذكر قبل الفراغ عنها بان قرا الفاتحة دون السورة يترك
القراة وياتي بالتكبيرات لانه اشتغل بالقراة قبل اوانها فيتركها وياتي بها ثم يعيد القراة لتكون المحل
محلا له ثم يعيد القراة لان الركن متى ترك قبل تمامه ينتقض من الاصل لانه لا يتجزى في نفسه
وما لا يتجزى في الحكم فوجوده معتبر بوجود الجز الذي به تمامه في الحكم ونظيره من تذكر سجدة
في الركوع خرلها ويعيد الركوع لما مر والله اعلم ٥ هذا اذا ادرك الامام في الركعة الاولى
فان ادركه في الركعة الثانية كبر للافتتاح وتابع امامه في الركعة الثانية يتبع فيها راي
امامه لما قلنا واذا فرغ الامام من صلاته يقوم الى قضا ما سبق به ثم ان كان رايه يخالف
راي الامام يتبع راي نفسه لانه منفرد فيما يقضي بخلاف اللاحق لانه في الحكم كانه خلف الامام
وان كان رايه موافقا لراي امامه بان كان امامه يرى راي ابن مسعود وهو كذلك يبدا
بالقراة ثم بالتكبيرات كذا ذكر في الاصل والجامع والزيادات وفي نوادر ابي سليمان في احد
الموضعين وقال في الموضع الاخر يبدا بالتكبير ثم بالقراة من مشايخنا من قال ما ذكر في
الاصل قول محمد لان عنده ما يقضي المسبوق اخر صلاته وعندنا في الركعة الثانية يقرا
ثم يكبر وما ذكر في النوادر قول ابي حنيفة وابي يوسف لان عندهما ما يقضيه المسبوق
اول صلاته وعندنا في الركعة الاولى يكبر ثم يقرا ومنهم من قال لا خلاف في المسلة بين
اصحابنا بل فيها اختلاف الروايتين وجه رواية النوادر ما ذكرنا ان ما يقضيه المسبوق
اول صلاته لانه يقضي ما فاته فيقضيه كما فاته وقد فاته على وجه يقدم التكبير فيه
على القراة فيقضيه كذلك ووجه رواية الاصل ان المقضي وان كان اول الصلاة حقيقة
ولكنه الركعة الثانية صورة وفيما ادرك مع الامام قرا ثم كبر لانها ثانية الامام فلو قدم
هاهنا فيما يقضي ادى ذلك الى الموالاة بين التكبيرتين ولم يقل به احد من الصحابة فلا
يفعل كذلك احترازا عن مخالفة الاجماع لصورة هذا الفعل ولو بدا بالقراة لكان فيه تقديم
القراة في الركعتين لكن هذا مذهب علي رضي الله عنه ولا شك ان العمل بما قال به احد من
الصحابة اولى من العمل بما لم يقل به احد اذ هو باطل بيقين **فصل** واما بيان ما يفسدها
وبيان حكمها اذا فسدت او فاتت عن وقتها فكل ما يفسد ساير الصلوات وما يفسد الجمعة
يفسد صلاة العيد من خروج الوقت في خلال الصلاة او بعد ما قعد قدر التشهد وفوت
الجماعة على التفصيل والاختلاف الذي ذكرنا في الجمعة غير انها ان فسدت بما يفسد به ساير
الصلوات من الحدث العمد وغير ذلك يستقبل الصلوة على شرايطها وان فسدت بخروج
الوقت او فاتت عن وقتها مع الامام سقطت ولا يقضيها عندنا وقال الشافعي يصليها
وحده كما يصلي الامام يكبر فيها تكبيرات العيد والصحيح قولنا لان الصلوة بهذه الصفة

ما عرف

ما عرفت قربة الا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فعلها الا بالجماعة كالجمعة فلا يجوز اداؤ
ها الا بتلك الصفة ولانها مختصة بشرايط يتعذر تحصيلها في القضا فلا يقضي كالجمعة ولكنه يصلي
اربعا مثل صلاة الضحى ان شا لانها اذا فاتته ولا يمكن تداركها بالقضا لفقد الشرايط ولو صلى مثل
الضحى لينال الثواب كان حسنا لكن لا يجب لفقد دليل الوجوب وقد روي عن ابن مسعود رضي
الله عنه انه قال من فاتته صلاة العيد صلى اربعا **فصل** واما بيان ما يستحب في يوم العيد
يستحب فيه اشيا منها قال ابو يوسف انه يستحب ان يستاك ويغتسل ويطعم شيا ويلبس
احسن ثيابه ويمس طيبا ويخرج فطرته قبل ان يخرج اما الاغتسال والاستياك ومس الطيب
ولبس احسن الثياب جديدا كان او غسيلا فلما ذكرنا في الجمعة واما اخراج الفطرة قبل الخروج
الى المصلى في عيد الفطر فلما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج قبل ان يخرج الى المصلى
ولانه مسارعة الى ادا الواجب فكان مندوبا اليه واما الذوق فيه فليكون اليوم فطرا واما في
عيد الاضحى فان شا ذاق وان شا لم يذق والادب ان لا يذوق شيا الى وقت الفراغ من الصلوة
حتى يكون تناوله من القرابين ٥ ومنها ان يعود الى المصلى جاهرا بالتكبير في عيد الاضحى فاذا
انتهى الى المصلى ترك لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يكبر في الطريق ٥ واما في عيد
الفطر فلا يجهر بالتكبير في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يجهر وذكر الطحاوي انه
يجهر في العيد جميعا واحتجا بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وليس بعد
اكمال العدة الا صلاة التكبير ولابي حنيفة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه حمله قايده
يوم الفطر فسمع الناس يكبرون فقال لقايده اكبر الامام قال لا قال اجن الناس ولو كان الجهر بالتكبير
سنة لم يكن لهذا الانكار معنى ولان الاصل في الاذكار هو الاخفا الا فيما ورد التخصيص فيه وقد
ورد في عيد الاضحى فبقي الامر في عيد الفطر على الاية واما الاية فقد قيل ان المراد منه صلوة العيد
على ان الاية تتعرض لاصل التكبير وكلامنا في وصف التكبير من الجهر والاخفا والاية ساكتة عن
ذلك ٥ ومنها ان يتطوع بعد صلوة العيد اي بعد الفراغ من الخطبة لما روي عن علي رضي الله عنه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى بعد العيد اربع ركعات كتب الله له بكل نبت
نبت وبكل ورقة حسنة واما قبل صلوة العيد فلا يتطوع بالصلاة في المصلى ولا في بيته
عند اكثر اصحابنا لما نذكر في بيان الاوقات التي يكره فيها التطوع ان شا الله تعالى ومنها
انه يستحب للامام اذا خرج الى الجبانة لصلاة العيد ان يخلف رجلا يصلي باصحاب العلل
في المصر صلاة العيد لما روي عن علي رضي الله عنه انه لما قدم الكوفة استخلف ابو موسى
الاشعري يصلي بالضعفة صلاة العيد في المسجد وخرج الى الجبانة مع خمسين شيخا يمشي
ويمشون ولان في هذا اعانة للضعفة على احراز الثواب فكان حسنا ولو لم يفعل لا باس
لانه لم ينقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن الخلفا الراشدين سوى علي رضي الله
عنه ولانه لا صلاة على الضعفة ولكن لو خلف كان افضل لما بينا ولا يخرج المنبر في العيدين
لما روينا ان النبي صلى الله عليه وسلم ما فعل ذلك وقد صح انه كان يخطب في العيدين على ناقته
وبه جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولهذا لو اتخذوا في المصلى
منبرا على حده من اللبن والطين واتباع ما اشتهر العمل به في الناس واجب والله اعلم
فصل واما صلاة الكسوف والخسوف اما الكسوف فالكلام في صلاة الكسوف في مواضع
في انها واجبة ام سنة ٥ وفي بيان قدرها وكيفيتها ٥ وفي بيان وقتها ٥ اما الاول فقد ذكر
محمد رحمه الله في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا يصلي نافلة في جماعة الا قيام
رمضان وصلاة الكسوف استثنى صلاة الكسوف من الصلوات النافلة والمستثنى من جنس

المستغني منه فيدل على كونها نافلة وكذا روي الحسن بن زياد فانه روي عن ابي حنيفة انه قال
في كسوف الشمس ان شاوا صلوا ركعتين وان شاوا صلوا اربعا وان شاوا اكثر من ذلك والتخيير
يكون في النوافل لا في الواجبات لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال انكسفت
الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات ابنه ابراهيم فقال الناس انما انكسفت لموت
ابراهيم فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الا ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله تعالى لا ينكسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم من هذا شيا فاحمدوا الله تعالى وكبروه وسبحوه وصلوا حتى تنجلي
وفي رواية ابي مسعود الانصاري رضي الله عنه فاذا رايتموها ففزعوا وصلوا ومطلق الامر للوجوب
وعن ابي موسى الاشعري انه قال انكسفت الشمس في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام فزعا
يخشى ان يكون حتى اتى المسجد فقام وصلى فاطال القيام والركوع والسجود وقال ان هذه الايات
ترسل لا تكون لموت احد ولا لحياته ولكن الله تعالى يخوف بها عباده فاذا رايتم منها شيا فارغبوا الى ذكر
الله تعالى واستغفروه وفي بعض الروايات فافزعوا الى الله بالصلاة وتسمية محمد رحمه الله اياها
نافلة لا تنفي الوجوب لان النافلة زيادة عبادة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرايض الموظفة
الا ترى انه قرنها بقيام رمضان وهو التراويح انها سنة موكدة وهو في معنى الواجب ورواية
الحسن لا تنفي الوجوب لان التخيير يجري بين الواجبات كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة **فصل** واما الكلام في
قدرها وكيفيتها فيصلي ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين كساير الصلوات وهذا عندنا وعند
الشافعي ركعتان كل ركعة بركوعين وقومتين وسجدتين يقرا ثم يركع ثم يرفع راسه ثم يقرا
واحتج بما روي عن بن عباس وعايشة رضي الله عنهم انهما قالا كسفت الشمس على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقام قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ثم ركع ركوعا طويلا ثم رفع راسه فقام
قياما طويلا وهو دون القيام ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الاول وهذا نص في الباب
ولنا ما روي محمد باسناده عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال كسفت الشمس على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يجر ثوبه حتى دخل المسجد فصلى ركعتين
فاطالهما حتى تجلت الشمس وذلك حين مات ولده ابراهيم ثم قال ان الشمس والقمر ايتان من ايات
الله تعالى وانهما لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم من هذه الافزاع فافزعوا الى الصلاة
والدعا لينكشف ما بكم ومطلق اسم الصلاة ينصرف الى الصلاة المعهودة وفي رواية عن
ابي بكرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين نحو صلاة احدكم وروي الجصاص عن
علي والنعمان بن بشير وعبد الله بن عمر وسمرة بن جندب والمغيرة بن شعبة رضي الله عنهم
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في الكسوف ركعتين كهيية صلاتنا والجواب عن تعلقه بحديث
ابن عباس وعايشة ان روايتهما قد تعارضت روي كما قلتم وروي انه صلى اربع ركعات في اربع
سجدات والتعارض لا يصلح معارضا او نقول تعاضد ما روينا بالاعتبار بساير الصلوات
فكان العمل به اولى او يحمل على ما روينا ان النبي صلى الله عليه وسلم ركع فاطال الركوع كثيرا زيادة
على قدر ركوع ساير الصلوات لما روي انه عرض عليه الجنة والنار في تلك الصلاة فرفع اهل الصف
روسهم ظنا منهم انه عليه السلام رفع راسه من الركوع فرفع من خلفهم فلما راى اهل الصف الاول
رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركعوا وركع من خلفهم فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الركوع رفع القوم روسهم فمن كان خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب
ما وقع عندهم وعلم الصف الاول حقيقة الامر فنقلوا على حسب ما علموا ومثل هذه الاشتباه
قد يقع لمن كان في اخر الصفوف وعايشة رضي الله عنها كانت واقفة على حيز صفوف النسا وابن

وفق صح

عباس رضي الله عنهما في صف النسا في ذلك فنقلا على ما وقع عندهما فيحمل على هذا توفيقا بين
الروايتين كذا محمد رحمه الله في صلاة الاثر وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله ان اختلاف الروايات
خرج مخرج التناسخ لا مخرج التخيير لاختلاف الايمة في ذلك ولو كان على التخيير لما اختلفوا ثم يظهر
انتساخ زيادات كانت في الابتدا في الصلوات واستقرت الصلوة على الصلاة المعهودة اليوم
عندنا فكان صرف النسخ الى ما ظهر انتساخه اولى من صرفه الى ما لم يظهر بل ظهر انه نسخه غيره وروى
الشيخ ابو منصور رحمه الله عن ابي عبد الله البلخي انه قال ان الزيادة تثبت في صلاة الكسوفات
لا للكسوف بل لاحوال اعترضت حتى روي انه عليه السلام تقدم في الركوع حتى كان كمن ياخذ
شيا ثم تاخر كمن ينفر عن شي فيجوز ان تكون الزيادة منه باعتراض تلك الاحوال ممن لا يعرفها لا
يسعه ويحتمل ان يكون فعل ذلك لانه سنة فلما اشكل الامر لم يعدل عن المعهد المعتمد عليه
الا بيقين ثم هذه الصلوة تقام بالجماعة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقامها بالجماعة ولا
يقيمها الا الامام الذي يصلي بالناس الجمعة والعيدين فاما ان يقيمها كل يوم في مسجدهم فلا وروي
عن ابي حنيفة لكل مسجد امام ان يصلي بجماعة لان هذه الصلوة غير متعلقة بالمصر فلا تكون
متعلقة بالسلطان كغيرها من الصلوات والصحيح ظاهر الرواية لان اذا هذه الصلوة بالجماعة عرف
باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقيمها الان من هو قايم مقامه ولا نسلم عدم تعلقها
بالمصر لان مشايخنا قالوا انها متعلقة بالمصر فكانت متعلقة بالسلطان فان لم يقمها الامام حينيذ
صلى الناس فرادى ان شاوا ركعتين وان شاوا اربعا والاربع افضل ثم ان شاوا طولوا القراة وان
شاوا قصروا واشتغلوا بالدعا حتى تنجلي الشمس لان عليهم الاشتغال بالتضرع الى ان تنجلي وذلك بالدعا
تارة وبالقراة اخرى وقد صح في الحديث ان قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركعة الاولى
كان بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة ال عمران فالافضل تطويل القراة فيهما
ولا يجهر بالقراة في صلاة الجماعة في كسوف الشمس عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يجهر بها
وقول محمد مضطرب ذكر في عامة الروايات قوله مع ابي حنيفة وجه قول من خالف ابا حنيفة
روي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف وجهر فيها بالقراة
ولانها صلاة تقام بجمع عظيم فيجهر فيها بالقراة كالجمعة والعيدين ولابي حنيفة حديث سمرة
ابن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام قياما طويلا لم يسمع له صوت وروي عكرمة
عن بن عباس رضي الله عنهما قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الكسوف
وكنت الى جنبه فلم اسمع منه حرفا وقال عليه السلام صلوة النهار عجما اي ليس فيها قراة مسموعة
ولان القوم لا يقدرون على التامل في القراة فتصير ثمرات القراة مشتركة لاشتغال قلوبهم
بهذا الفزع كما لا يقدرون على التامل في ساير الايام في صلوة النهار لاشتغال قلوبهم بالمكاسب
وحديث عايشة رضي الله عنها معارض بحديث بن عباس فبقي لنا الاعتبار الذي ذكرنا مع ظواهر
الاحاديث الاخر او يحمل ذلك على جهر بعضها اتفاقا كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمع
الاية والايتين في صلاة الظهر احيانا والله اعلم ● وليس في هذه الصلاة اذان ولا اقامة لانهما من
خواص المكتوبات ولا خطبة فيها عندنا وقال الشافعي يخطب خطبتين لحديث عايشة رضي
الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس ثم خطب فحمد الله واثنى عليه
ولنا ان الخطبة لم تنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنى قولها خطب اي دعا ولانه احتاج
الى الخطبة لرد القول الناس انما كسفت الشمس لموت ابراهيم لا للصلوة والله اعلم واما خسوف
القمر فالصلاة فيها حسنة لما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رايتم من هذه
الافزاع فافزعوا الى الصلاة وهي لا تصلى بجماعة عندنا وعند الشافعي بجماعة واحتج بما روي

سنة

عن بن عباس انه صلي بالناس في خسوف القمر وقال صليت كما رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم ولنا ان الصلاة بجماعة في خسوف القمر لم ينقل عن رسول الله صلي الله عليه وسلم مع ان خسوفه كان اكثر من كسوف الشمس ولان الاصل ان غير المكتوبة لا تودي بالجماعة قال النبي صلي الله عليه وسلم صلوة الرجل في بيته افضل الا المكتوبة الا اذا ثبت الدليل كما في العيدين وشهر رمضان وكسوف الشمس ولان الاجتماع بالليل متعذر او سبب الوقوع في الفتنة وحديث بن عباس غير ماخوذ به لكونه خبرا احادا في محل الشهرة ❁ وكذا تستحب الصلاة في كل فزع كالريح الشديدة والزلزلة والظلمة والمطر الدايم لكونها من الافزاع والاهوال وقد روي عن بن عباس رضي الله عنهما انه صلي لزلزلة بالبصرة وأما موضع الصلاة اما في خسوف القمر فيصلون في منازلهم لان السنة ان يصلون فيها وحدانا علي ما بينا واما في كسوف الشمس فقد ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يصلي في الموضع الذي يصلي فيه العيد او المسجد الجامع لانها من شعاير الاسلام فتودي في المكان المعد لاظهار الشعاير ولو اجتمعوا في موضع اخر وصلوا بجماعة اجزاهم والاول افضل لما مر ❁ واما وقتها فهو الوقت الذي يستحب فيه ساير الصلوات دون الاوقات المكروهة لان هذه الصلاة ان كانت نافلة فالتنوافل في هذه الاوقات مكروهة وان كان لها اسباب عندنا كركعتي الطواف وركعتي الطواف سنة لما نذكر في موضعه وان كانت واجبة فادآ الواجبات في هذه الاوقات مكروهة كسجدة التلاوة وغيرها والله الموفق

فصل

واما صلاة الاستسقا فظاهر الرواية عن ابي حنيفة انه قال لا صلاة في الاستسقا وانما فيه الدعا فاراد بقوله لا صلوة في الاستسقا الصلاة بجماعة اي لا صلاة فيها بجماعة بدليل ما روي عن ابي يوسف فانه قال سالت ابا حنيفة عن الاستسقا هل فيه صلاة او دعا موقت او خطبة فقال اما صلاة بجماعة فلا ولكن الدعا والاستغفار فان صلوا وحدانا فلا باس به وهذا مذهب ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد يصلي الامام او نايبه في الاستسقا ركعتين بجماعة كما في الجمعة ولم يذكر في ظاهر الرواية قول ابي يوسف وذكر في بعض المواضع قوله مع قول ابي حنيفة وذكر الطحاوي قوله مع قول محمد وهو الاصح واحتجا بحديث بن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي بجماعة في الاستسقا ركعتين والمروي في حديث عبد الله بن عامر بن ربيعة ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي فيه ركعتين كصلاة العيد ولابي حنيفة قوله تعالي استغفروا ربكم انه كان غفارا وجه المراد منه الاستغفار بالاستسقا بدليل قوله تعالي يرسل السما عليكم مدرارا امر بالاستغفار فمن زاد علي الصلاة فلا بد له من الدليل وكذا لم ينقل عن النبي صلي الله عليه وسلم في الزيادات المشهورة انه صلي للاستسقا فانه انه صلي الله عليه وسلم صلي الجمعة فقام رجل فقال يا رسول الله اجدبت الارض وهلكت المواشي فاسال الله لنا الغيث فرفع رسول الله صلي الله عليه وسلم يديه الي السما ودعا فما ضم يديه حتي مطرت السما فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم لله در ابي طالب لو كان في الاحيا لقرت عيناه فقال علي رضي الله عنه يا رسول الله قوله ❁

❁ وابيض يستسقي الغمام بوجهه ❁ ثمال اليتامي عصمة الارامل ❁

فقال عليه السلام اجل وفي بعض الروايات قام ذلك الاعرابي وانشد فقال ❁

❁ اتيناك والعذرا يدمي لبانها ❁ وقد شغلت ام الصبي عن الطفل ❁

وقال في اخره ❁

❁ وليس لنا الا اليك فرارنا ❁ وليس فرار الناس الا الي الرسل ❁

فبكي النبي صلي الله عليه وسلم حتي اخضلت لحيته ثم صعد المنبر وحمد الله واثني عليه فرفع

يديه

يديه الي السما وقال اللهم اسقنا غيثا مغيثا غدقا طيبا نافعا غير ضار عاجلا غير رايث فما رد رسول الله صلي الله عليه وسلم يده الي صدره حتي مطرت السما وجا اهل البلد يضجون الغرق الغرق يا رسول الله فضحك النبي صلي الله عليه وسلم حتي بدت نواجذه فقال اللهم حوالينا ولا علينا فانجلت السحابة حتي احدقت بالمدينة كالاكليل فقال عليه السلام لله در ابي طالب لو كان حيا لقرت عيناه من ينشدنا قوله فقام علي رضي الله عنه وانشد وما روي انه عليه السلام صلي وعن عمر رضي الله عنه انه خرج الي الاستسقا ولم يصل بجماعة بل صعد المنبر ودعا واستغفر وما زاد عليه فقال لو استسقيت يا امير المومنين فقال لقد استسقيت بمجاديح السما الذي بها يستنزل الغيث وتلي قوله تعالي استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السما عليكم مدرارا وروي انه خرج بالعباس رضي الله عنهما فاجلسه علي المنبر ووقف بجنبه يدعوا ويقول اللهم انا نتوسل اليك بعم نبيك ودعا بدعا طويل فما نزل عن المنبر حتي سقوا وعن علي رضي الله عنه انه استسقي ولم يصل وما روي انه صلي الله عليه وسلم صلي بجماعة حديث شاذ ورد في محل الشهرة لان الاستسقا يكون بملا من الناس ومثل هذا الحديث يرجح كذبه علي صدقه او وهمه علي ضبطه فلا يكون مقبولا مع ان هذا مما تعم به البلوي في ديارهم وما يعم به البلوي ويحتاج العام والخاص الي معرفته فلا يقبل فيه الشاذ والله اعلم ❁ ثم ان عندهما يقرا في الصلاة ما شا جهرا كما في صلاة العيدين لكن الافضل ان يقرا بسبح اسم ربك الاعلي وهل اتاك حديث الغاشية لان النبي صلي الله عليه وسلم كان يقرا بهما في صلاة العيد ولا يكبر فيها في المشهور من الرواية عنهما وروي عن محمد انه كان يكبر وليس في الاستسقا اذان ولا اقامة اما عند ابي حنيفة فلا يشكل لانه ليس فيه صلاة بالجماعة ولكنها ليست بمكتوبة والاذان والاقامة من خواص المكتوبات كصلاة العيد ثم بعد الفراغ من الصلاة يخطب عندهما وعند ابي حنيفة لا يخطب ولكن لو صلوا وحدانا يشتغلون بالدعا بعد الصلاة لان الخطبة من توابع الصلوة والجماعة غير مسنونة في هذه الصلاة عنده وعندهما سنة ثم عند محمد يخطب خطبتين يفصل بينهما بالجلسة كما في صلوة العيد وعن ابي يوسف انه يخطب خطبة واحدة لان المقصود منها الدعا فلا يقطعها بالجلسة ولا يخرج المنبر في الاستسقا ولا يصعده لو كان في الموضع منبر لانه خلاف السنة وقد عاب الناس علي مروان بن الحكم عند اخراجه المنبر في العيدين ونسبوه الي خلاف السنة علي ما بينا ولكن يخطب علي الارض معتمدا علي قوس او سيف وان توكا علي عصا فحسن وهم مقبلون عليه لان الاسماع والاستماع انما يتم عند المقابلة ويستمعون الخطبة وينصتون لان الامام يخطب فيها فلا بد من الابد والاستماع واذا فرغ من الخطبة جعل ظهره للناس الي الناس ووجهه الي القبلة ويشتغل بدعا الاستسقا والناس قعود مستقبلون بوجوههم الي القبلة في الخطبة والدعا لان الدعا مستقبل القبلة اقرب الي الاجابة فيدعوا الله تعالي ويستغفر للمومنين ويجدد دون التوبة ويستسقون وهل يقلب الامام رداه لا يقلب في قول ابي حنيفة وعندهما يقلب اذا مضي صدر من خطبته واحتجا بما روي انه عليه السلام استسقي يوم الجمعة ولم يقلب الردا ولان هذا دعا فلا معني لتغيير الثوب فيه كما في ساير الادعية وما روي انه قلب الردا محتمل يحتمل انه تغير عليه فاصلحه فظن الراوي انه قلب ويحتمل انه عرف من طريق ان الحال ينقلب من الجذب الي الخصب متي قلب الردا بطريق التفاول ففعل وهذا لا يوجد في حق غيره ❁ وكيفية تقليب الردا عندهما انه ان كان مربعا جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه وان كان مدورا جعل الجانب الايمن علي الايسر والايسر علي الايمن واما القوم فلا يقلبون ارديتهم عند عامة العلما وعند مالك

بسئلة في نسخة اخري

يقلبون ايضا واحتج بما روي عن عبد الله بن زيد ان النبي صلى الله عليه وسلم حول رداه وحول
الناس اردبتهم ومما يقول ان تحويل الردا في حق الامام امر ثبت بخلاف القياس بالنص على ما
ذكرنا وما روي من الحديث على انه يحتمل انه عليه السلام عرف ذلك فلم ينكر عليهم فيكون
ويحتمل انه لم يعرف لانه كان مستقبل القبلة مستدبرا لهم فلا يكون مع الاحتمال • ثم ان
شا رفع يديه نحو السما عند الدعا وان شا اشار باصبعه كذا روي عن ابي يوسف لان رفع
اليدين عند الدعا سنة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعوا بعرفات باسطا
يديه كالمستطعم المسكين • ثم المستحب ان يخرج الامام بالناس الى الاستسقا ثلاثة
ايام متتابعة لان المقصود من الدعا الاجابة والثلاثة مدة وضعت لابلا الاعذار وان
امر الامام الناس بالخروج ولم يخرج بنفسه خرجوا لما روي ان قوما شكوا الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم القحط فامرهم ان يجثوا على الركب ولم يخرج بنفسه • واذا
خرجوا اشتغلوا بالدعا ولم يصلوا بجماعة الا اذا امر انسانا ان يصلي بهم جماعة لان
هذا دعا فلا يشترط له حضور الامام وان خرجوا بغير اذنه جاز لانه دعا فلا يشترط له
اذن الامام • ولا يمكن اهل الذمة من الخروج الى الاستسقا عند عامة العلما وقال
مالك ان خرجوا لم يمنعوا والصحيح قول العامة لان المسلمين بخروجهم الى الاستسقا
ينتظرون نزول الرحمة والكفار منازل اللعنة والسخطة فلا يمكنون من الخروج والله
اعلم

فصل

واما الصلاة المسنونة وهي السنن المعهودة للصلوات المكتوبة والكلام
فيها يقع في مواضع • في بيان مواقيت هذه السنن ومقاديرها جملة وتفصيلا • وفي
بيان صفة القراة فيها • وفي بيان انها اذا فاتت عن وقتها ما يكره فيها • وفي بيان انها
اذا فاتت عن وقتها هل تقضى ام لا • اما الاول فوقت جملتها وقت المكتوبات لانها توابع
للمكتوبات فكانت تابعة لها في الوقت ومقدار جملتها اثنتي عشرة ركعة ركعتان واربع
وركعتان وركعتان وركعتان في ظاهر الرواية واما مقدار كل واحد منها ووقتها على
التفصيل فركعتان قبل الفجر واربع قبل الظهر لا يسلم الا في اخرهن وركعتان بعده وركعتان
بعد المغرب وركعتان بعد العشا كذا ذكر محمد رحمه الله في الاصل وذكر في العصر والعشا ان
تطوع باربع قبله فحسن وذكر الكرخي هكذا الا انه قال في العصر واربع قبل العصر
وفي العشا واربع بعد العشا وروى الحسن عن ابي حنيفة وركعتان قبل العصر والعمل
في زماننا على المذكور في الاصل والاصل في باب السنن ما روي عن عايشة رضي الله عنها
عن النبي صلى الله عليه وسلم من ثابر على اثنتي ركعة عشر ركعة في اليوم والليل بنى الله
له بيتا في الجنة ركعتين قبل الفجر واربعا قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد
المغرب وركعتين بعد العشا وقد واظب رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ولم يترك
شيا منها الا مرة او مرتين لعذر وهذا تفسير السنة واقوى السنن ركعتا الفجر لورود
الشرع بالترغيب فيهما ما لم يرد في غيرهما فانه روي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
تعالى وادبار النجوم انه ركعتا الفجر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوهما
فان فيهما الرغايب وروي عنه عليه السلام صلوهما ولو طردتكم الخيل وروي عن جماعة من
الصحابة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بعد الزوال في كل يوم اربع
ركعات منهم ابو ايوب الانصاري رضي الله عنه وروي عنه ايضا قولا على ما نذكر وعن
عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شي كاجتماعهم

شاذ مم

تاويل مم

على محافظة

على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت • ثم هذه الاربع بتسليمة واحدة
عندنا وقال الشافعي بتسليمتين واحتج بحديث ابن عمر رضي الله عنهما انه ذكر ثنتي عشرة ركعة
كما ذكرت عايشة الا انه زاد واربعا قبل الظهر بتسليمتين ولنا حديث ابي ايوب الانصاري
رضي الله عنه انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بعد الزوال اربع ركعات فقلت له ما
هذه الصلوة التي تداوم عليها فقال هذه ساعة تفتح فيها ابواب السما فاحب ان يصعد
لي فيها عمل صالح فقلت افي كلهن قراة قال نعم فقال نعم فقلت بتسليمة ام بتسليمتين فقال
بتسليمة واحدة وهذا نص في الباب والتسليم في حديث ابن عمر رضي الله عنهما عبارة عن
التشهد لما فيه من السلام كما فيه من الشهادة على ما مر وانما ذكر في الاصل ان التطوع
بالاربع قبل العصر حسن لان كون الاربع من السنن الراتبة غير ثابت لانها لم تذكر في حديث
عايشة رضي الله عنها ولم يرو انه عليه السلام كان يواظب على ذلك وكذا اختلفت الروايات
في فعله اياها وروي في بعضها انه صلى اربعا وفي بعضها ركعتين فان صلى اربعا كان حسنا
لحديث ام حبيبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى اربع ركعات قبل العصر كانت له
جنة من النار وذكر في الاصل وان تطوع بعد المغرب بست ركعات فهو افضل لما
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى بعد المغرب
ست ركعات من الاوابين وتلى قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وانما في الاصل ان التطوع
بالاربع قبل العشا حسن لان التطوع بها لم يثبت انه من السنن الراتبة ولو فعل ذلك
فحسن لان العشا نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها ووجه رواية الكرخي في
الاربع بعد العشا ما روي عن ابن عمر موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال من صلى بعد العشا اربع ركعات كان له كمثلهن من ليلة القدر وروي عن عايشة
رضي الله عنها انها سيلت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليالي رمضان فقالت
كان قيامه في رمضان وغيره سوا كان يصلي بعد العشا اربعا لا تسال عن حسنهن وطولهن
ثم اربعا لا تسال عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث • واما السنة قبل الجمعة
وبعدها فقد ذكر في الاصل واربع قبل الجمعة واربع بعدها وذكر الكرخي والطحاوي عن
ابي يوسف انه قال يصلي بعدها ستا وقيل هو مذهب علي رضي الله عنه وما ذكرنا انه
يصلي اربعا مذهب ابن مسعود رضي الله عنه وذكر محمد رحمه الله في كتاب الصوم ان المعتكف
يمكث في المسجد الجامع مقدار ما يصلي اربع ركعات او ست ركعات اما الاربع قبل الجمعة فلما
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتطوع قبل الجمعة باربع
ركعات ولان الجمعة نظير الظهر ثم التطوع قبل الظهر اربع ركعات كذا قبلها واما بعد الجمعة
فوجه قول ابي يوسف ان فيما قلنا جمعا بين قول النبي صلى الله عليه وسلم وبين فعله فانه
روي انه امر بالاربع بعد الجمعة وروي انه صلى ركعتين بعد الجمعة فجمعنا بين قوله وفعله
قال ابو يوسف ينبغي ان يصلي اربعا ثم ركعتين كذا روي عن علي رضي الله عنه كيلا يصير
متطوعا بعد الفرض بمثلها ووجه ظاهر الرواية ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من كان مصليا بعد الجمعة فليصل اربع ركعات وما روي من فعله صلى الله عليه وسلم فليس
فيه ما يدل على المواظبة ونحن لا نمنع من يصلي بعدها كم شا غير انا نقول السنة بعدها
اربع ركعات لا غير لما روينا

فصل

واما صفة القراة فيها فالقراة في السنن في الركعات
كلها فرض لان السنة تطوع وكل شفع من التطوع صلاة على حدة لما نذكر في صلاة التطوع
فكان كل شفع منها بمنزلة الشفع الاول من الفرايض وقد روينا في حديث ابي ايوب الانصاري

رضي الله عنه انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاربع قبل الظهر افي كلهن قراة قال نعم
والله اعلم **فصل** واما بيان ما يكره منها فيكره للامام ان يصلي شيا من السنن في المكان الذي
صلى فيه المكتوبة لما ذكرنا فيما تقدم وقد روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايعجز احدكم
اذا صلى ان يتقدم او يتاخر ولا يكره ذلك للماموم لان الكراهة في حق الامام للاشتباه وهذا لا
يوجد في حق الماموم لكن يستحب له ان يتنحى ايضا حتى ينكسر الصفوف ويزول الاشتباه
من كل وجه على ما مر • ويكره ان يصلي شيا منها والناس في الصلاة او اخذ المؤذن في الاقامة
الا ركعتي الفجر فانه يصليهما خارج المسجد وان فاته ركعة من الفجر وان خاف ان يفوته الفجر
تركهما • وجملة الكلام فيه اذا دخل المسجد للصلاة لا يخلوا اما ان كان صلى المكتوبة
وان كان لم يصل • فان كان لم يصلها فلا يخلوا اما ان دخل المسجد وقد اخذ المؤذن في الاقامة
او دخل المسجد وشرع في الصلاة ثم اخذ المؤذن في الاقامة • فان دخل وقد كان المؤذن
اخذ في الاقامة يكره له التطوع سوا كان ركعتي الفجر او غيرهما من التطوعات لانه يتهم بانه لا يرى
الجماعة قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف
التهم واما خارج المسجد فكذلك في ساير التطوعات واما في ركعتي الفجر فالامر فيه على التفصيل
الذي ذكرنا لان ادراك فضيلة الافتتاح اولى من الاشتغال بالنفل قال النبي صلى الله عليه
وسلم تكبيرة الافتتاح خير من الدنيا وما فيها • وليست هذه المرتبة لساير النوافل وفي الاشتغال
باستدراكها فوت النوافل فوقها وهي اعظم ثوابا فكان احراز فضيلتها اولى بخلاف ركعتي الفجر
فان الترغيب فيها قد وجد حسب ما وجد في تكبيرة الافتتاح قال النبي صلى الله عليه وسلم ركعتا
الفجر خير من الدنيا وما فيها فقد استويا في الدرجة • واختلف تخريج مشايخنا في ذلك
منهم من قال موضوع المسلة ان الرجل انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير وشرع في قراة السورة
فياتي بركعتي الفجر لينال هذه الفضيلة عند فوت تلك الفضيلة لان ادراك تكبيرة الافتتاح
غير موهوم فاذا عجز عن احراز احدى الفضيلتين يحرز الاخرى فاما اذا كان الامام لم يات
بتكبيرة الافتتاح بعد يشتغل باحرازها لانها عند التعارض تايدت بالانضمام الى فضيلة
الجماعة فكان احرازها اولى غير ان موضوع المسلة على خلاف هذا فان محمدا رحمه الله وضع المسلة
فيما اذا اخذ المؤذن في الاقامة ومع ذلك انه يشتغل بالتطوع اذا كان يرجوا ادراك
ركعة واحدة وان استويا في الدرجة على ما مر والوجه فيه انه لو اشتغل باحراز فضيلة
تكبيرة الافتتاح لفاتته فضيلة ركعتي الفجر اصلا • ولو اشتغل بركعتي الفجر لما فاتته فضيلة
تكبيرة الافتتاح من جميع الوجوه لانها باقية من وجه ما دامت الصلاة باقية لان تكبيرة
الافتتاح هي التحريمة وهي تبقى ما دامت الاركان باقية فكانت تكبيرة الافتتاح باقية
بيقا التحريمة من وجه فصار مدركا من وجه وصار مدركا ايضا فضيلة الجماعة قال
النبي صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادركها ولانه ادرك فضيلة
الصلاة ولان الغايت ركعة لا غير والمستدرك ركعة وقعدة وللاكثر حكم الكل فكان
الاشتغال بركعتي الفجر اولى بخلاف ما اذا كان يخاف فوت الركعتين جميعا لانهما اذا فاتتا
لم يبق شي من الاركان الاصلية ولو بقي شي فقليل لا عبرة له بمقابلة ما فات لانه اقل والفايت
اكثر وللاكثر حكم الكل فيجز عن احرازهما فيحتاج تكبيرة الافتتاح لما ان يضم الى احرازها
فضيلة الجماعة في الفرض والنبي صلى الله عليه وسلم يقول تفضل الصلاة بجماعة على صلاة
الفذ بخمس وعشرين وفي رواية بسبع وعشرين درجة فكان هذا اولى • واما اذا دخل
المسجد وشرع في الصلاة ثم اخذ المؤذن في الاقامة فهنا ايضا على وجهين اما ان شرع في

التطوع

التطوع واما شرع في الفرض • فان شرع في التطوع ثم اقيمت الصلاة اتم الشفع الذي هو
فيه ولا يزيد عليه اما اتمام الشفع فلان صونه عن البطلان واجب وقد امكنه ذلك ولا
يزيد عليه لانه لا يلزمه بالشروع في التطوع زيادة على الشفع فكانت الزيادة عليه كابتدا
تطوع اخر وقد ذكرنا ان ابتدا التطوع في المسجد بعد الاقامة مكروه • واما اذا شرع في الفرض
ثم اقيمت الصلاة فان كان في صلاة الفجر يقطعها ما لم يقيد الثانية بالسجدة لان القطع
وان كان نقضا صورة فليس بنقض معنى لانه للادا على وجه الاكمل والهدم ليبني اكمل بعد اصلاح
لا هدما الا ترى ان من هدم مسجدا ليبني احسن من الاول لا ياثم واذا قيد الثانية بالسجدة
لم يقطع لانه اتى بالاكثر وللاكثر حكم الكل والفرض بعد تمامه لا يحتمل الانتقاض ولا يدخل في
صلاة الامام لان التنفل بعد صلاة الفجر مكروه • وان كان في صلاة الظهر فان كان صلى
ركعة ضم اليها لانه لم يمكنه صون المودا واستدراك فضيلة الجماعة لان صلاة الرجل
بالجماعة تزيد على صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وان ركعتين تشهد وسلم لما قلنا وكذا اذا قام الى الثالثة قبل ان يقيدها بالسجدة يعود
الى التشهد ويسلم ولا يسلم على حاله قايما لان ما اتى به من القعدة كانت سنة وقعدة الختم
فرض عليه ان يعود الى القعدة ثم يسلم ليكون متنفلا بركعتين فان كان قيد الثالثة بالسجدة
اتمها لانه ادى الاكثر فلا يمكنه القطع ويدخل مع الامام فيجعلها تطوعا لما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه صلى في مسجد الخيف فراى رجلين خلف الصف فقال علي بهما فجي بهما
ترعد فرايصهما فقال ما لكما لم تصليا معنا فقالا كنا صلينا في رحالنا فقال عليه السلام اذا
صليتما في رحالكما ثم اتيتما امام قوم فصليا معه واجعلاها ذلك سبحة اي نافلة وكان ذلك
في الظهر كذا روي عن ابي يوسف في الاملا • ولو كان في الركعة الاولى ولم يقيدها بالسجدة
لم يذكر في الكتاب والصحيح انه يقطعها ليدخل مع الامام فيحرز ثواب تكبيرة الافتتاح لانها
دون الركعة ليس لها حكم الصلاة الا ترى انه يعود من الركعة الثانية ما لم يقيدها بالسجدة
وكذا الجواب في العصر والعشا الا انه لا يدخل في العصر مع الامام لان التنفل بعده مكروه
ويخرج من المسجد لان المخالفة في الخروج اقل منها في المكث • واما في المغرب فان صلى ركعة
قطعها لانه لو ضم اليها اخرى لادى الاكثر فلا يمكنه القطع ولو قطع كان به متنفلا بركعتين
قبل المغرب وهو منهي عنه وان قيد الثالثة بالسجدة مضى فيها لما قلنا ولا يدخل مع الامام
لانه لا يخلوا اما ان يقتصر على الثلاث كما يفعله الامام والتنفل بالثلاث غير مشروع واما
ان يصلي اربعا فيصير مخالفا لامامه وعن ابي يوسف انه يدخل مع الامام فاذا فرغ الامام
يصلي ركعة لتصير شفعا له وقال بشر المريسي يسلم مع الامام لان هذا التغير بحكم الاقتدا
وذلك جايز كالمسبوق يدرك الامام في القعدة انه يقعد معه وابتدا الصلاة لا يكون
بالقعدة ثم جاز هذا التغير بحكم الاقتدا كذا هذا فان دخل مع ذلك صلى اربعا كما قال
ابو يوسف لان بالقيام الى الركعة الثانية صار ملتزما للركعتين لخروج الركعة الواحدة
عن جواز التنفل بها قال ابن مسعود رضي الله عنه والله ما اجزات قط ركعة فلذلك يتم
اربعا لو دخل مع الامام هذا اذا كان لم يصل المكتوبة فان كان قد صلاها ثم دخل المسجد
فان كان صلاة لا يكره التطوع بعدها شرع في صلاة الامام والا فلا والله اعلم **فصل**
واما بيان ان السنة اذا فاتت عن وقتها هل تقضى ام لا فنقول وبالله التوفيق لا خلاف بين
اصحابنا في ساير السنن سوى ركعتي الفجر انها اذا فاتت عن وقتها لا تقضى سوا فاتت وحدها
او مع الفريضة وقال الشافعي تقضى قياسا على الوتر ولنا ما روت ام سلمة رضي الله عنها

ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل حجرتي بعد العصر فصلى ركعتين فقلت يا رسول الله ما هاتان
الركعتان اللتان لم تكن تصليهما من قبل فقال عليه السلام ركعتان كنت اصليهما بعد الظهر وفي
رواية ركعتا الظهر شغلني عنها الوفد فكرهت ان اصليهما الناس فيودي قلت افاقضيهما اذا فاتتا
فقال لا وهذا نص على ان القضا غير واجب على الامة وانما هذا شي به النبي صلى الله عليه وسلم ولا شركة
لنا في خصايصه وقياس هذا الحديث ان لا نقضي ركعتي الفجر اصلا الا انا استحسنا القضا اذا فاتتا
مع الفرض لحديث ليلة التعريس ولان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبارة عن طريقته
وذلك بالفعل في وقت خاص على هيئة مخصوصة على ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فالفعل
في وقت اخر لا يكون سلوك طريقته فلا يكون سنة بل يكون تطوعا مطلقا واما ركعتا الفجر اذا
فاتتا مع الفرض فقد فعلهما النبي صلى الله عليه وسلم مع الفرض ليلة التعريس فنحن نفعل ذلك
ليكون على طريقته • وهذا بخلاف الوتر لانه واجب عند ابي حنيفة على ما ذكرنا والواجب ملحق
بالفرض في حق العمل وعندهما وان كانت سنة موكدة لكنها عرفا وجوب القضا بالنص الذي رويناه
فيما تقدم • واما سنة الفجر فان فاتت مع الفرض تقضى مع الفرض استحسانا لحديث ليلة التعريس
فان النبي صلى الله عليه وسلم لما نام في ذلك الوادي ثم استيقظ بحر الشمس فارتحل منه وامر بلالا
فاذن فصلى ركعتي الفجر ثم امر فاقام فصلى صلاة الفجر • واما اذا فاتت وحدها لا تقضى
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد تقضى اذا ارتفعت الشمس قبل الزوال واحتج بحديث
ليلة التعريس انه عليه السلام قضاهما بعد طلوع الشمس قبل الزوال فصار ذلك وقت قضايهما
ولهما ان السنن شرعت توابع للفرايض فلو قضيت في وقت لا ادا فيه للفرايض لصارت السنن
اصلا وبطلت التبعية فلم تبق سنة لانها كانت سنة بوصف التبعية وليلة التعريس فاتتا مع
الفرض فقضيناهما تبعا للفرض ولا كلام فيه وانما الكلام فيما اذا فاتتا وحدهما ولا وجه الى قضايهما
وحدهما لما بينا ولهذا لا يقضي غيرهما من السنن ولا انهما يقضيان بعد الزوال

فصل واما صلاة
التطوع فالكلام فيها يقع في مواضع • في بيان التطوع هل يلزم بالشروع • وفي بيان مقدار ما
يلزمه منه بالشروع • وفي بيان افضل التطوع وفي بيان ما يكره من التطوع • وفي بيان ما
يفارق التطوع الفرض فيه • اما الاول فقد قال اصحابنا رحمهم الله اذا شرع في التطوع يلزمه
المضي فيه واذا افسد يلزمه القضا وقال الشافعي لا يلزمه المضي في التطوع ولا القضا بالافساد
وجه قوله ان التطوع تبرع وانه ينافي الوجوب واذا لم يجب المضي لم يجب القضا بالافساد لان
القضا تسليم مثل الواجب ولنا ان المودى عبادة وابطال العبادة حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم فيجب صيانتها عن الابطال وذلك بطريقة المضي فيها فاذا افسدها فقد افسد عبادة
واجبة الادا فيلزمه القضا جبرا للفايت كما في المنذور والمفروض وقد خرج الجواب عما ذكره
انه تبرع لانا نقول نعم قبل الشروع اما بعد الشروع فقد واجبا لغيره وهو صيانة المودى
عن البطلان ولو افتتح الصلاة مع الامام وهو ينوي التطوع والامام في الظهر ثم قطعها فعليه
قضاوها قلنا وان دخل معه فيها ينوي التطوع فهذا على ثلاثة اوجه اما ان ينوي قضا الاولى
او لم تكن له نية اصلا او نوى صلاة اخرى ففي الوجهين الاولين يسقط عنه وينوب هذه عن
قضا ما لزمه بالافساد عندنا وعند زفر لا يسقط وجه قوله ان ما لزمه بالافساد
صار دينا في ذمته كالصلاة المنذورة فلا يتادى خلف امام يصلي صلاة اخرى ولنا انه لو
اتمها حين شرع لا يلزمه شي اخر فكذا اذا اتمها بالشرع الثاني فلا لانه ما التزم بالشروع الا ادا
هذه الصلاة مع الامام وقد اداها • وان نوى تطوعا اخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه
بالافساد وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وذكر في زيادات الزيادات انه لا ينوب ووجهه

انه لما نوى صلاة اخرى فقد اعرض عما كان دينا عليه بالافساد فلا ينوب هذا المودى عنه بخلاف الاول
وجه قولهما انه ما التزم في المرتين الا ادا هذه الصلاة مع الامام وقد اداها والله اعلم • ثم الشروع
في التطوع في الوقت المكروه وغيره سوا في كونه سببا اللزوم في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر الشروع
في التطوع في الاوقات المكروهة غير ملزم حتى لو قطعها لا شي عليه عنده وعندنا الافضل ان يقطع وان
اتم فقد اسا ولا قضا عليه لانه اداها كما وجبت واذا قطعها فعليه القضا • واما الشروع في الصوم في
الوقت المكروه فغير ملزم عند ابي حنيفة وزفر وعندهما يلزم فهما سويا بين الصلاة والصوم وجعلا
الشروع فيهما ملزما كالنذر لكن المودى عبادة وزفر سوى بينهما بعلة ارتكاب النهي وجعل الشروع
غير ملزم وابو حنيفة فرق والفرق له من وجوه احدها لا بد له من تقديم مقدمة وهي ان ما تركب من اجزا متفقة
ينطلق اسم الكل فيه على البعض كالما فان ما البحر يسمى ما وكذا الخل والزيت وكل مايع وما تركب من اجزا مختلفة
لا يكون للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين لا يسمى الخل وحده ولا السكر وحده سكنجبينا وكذا الانف لا يسمى وجها
ولا الخل وحده ولا العظم وحده يسمى ادميا ثم الصوم يتركب من اجزا متفقة فيكون لكل جز اسم الصوم
والصلاة يتركب من اجزا مختلفة وهي القيام والقراة والركوع والسجود فلا يكون للبعض اسم الكل وعن هذا
قال اصحابنا ان من حلف ان لا يصوم ثم شرع في الصوم فكما شرع حنث ولو حلف ان لا يصلي فما لم يقيد
الركعة بالسجدة لا يحنث واذا ثبت هذا الاصل فنقول انه نهى عن الصوم فكما شرع باشر الفعل المنهي ونهي عن
الصلاة فما لم يقيد الركعة بالسجدة لم يباشر منهيا فما انعقد انعقد قربة خاصة غير منهي عنها فبعد هذا
يقول بعض مشايخنا ان الشروع سبب الوجوب وهو في الصوم منهي مفسد في نفسه فلم يصر سببا الوجوب
وفي الصلاة ليس بمنهي فصار سببا للوجوب • وتحقيق هذا فنقول وجوب المضي في التطوع لصيانة ما انعقد
قربة وفي باب الصوم ما انعقد انعقد معصية والمضي لو وجب وجب لصيانة ما انعقد وما انعقد عبادة
وهو منهي عنها وتقرير العبادة وصيانتها واجب وتقرير المعصية وصيانتها معصية والصيانة واجبة من
وجه فلم تجب الصيانة عند الشك وترجحت جهة الحظر على ما هو الاصل والصيانة لا تحصل الا بما هو عبادة
وبما هو معصية وايجاب العبادة ممكن وايجاب المعصية غير ممكن فلم يجب المضي عند التعارض بل ترجح جانب
الحظر فاما في الصلاة فما انعقد انعقد عبادة خالصة لا حظر فيها فوجب تقديرها وصيانتها ثم صيانتها وان
كانت بالمضي وبالمضي يقع في المحظور لكن لو قضي تقررت العبادة وتقرير العبادة واجب وما ياتي به عبادة
ومحظور ايضا فكانت محصلا للعبادة من وجهين ومرتكبا للنهي من وجه فترجحت جهة العبادة ولو
امتنع عن المضي امتنع عن تحصيل ما هو منهي ولكن امتنع عن تحصيل ما هو عبادة وابطل العبادة المتقررة وابطالها
محظور محض فكان المضي للصيانة اولى من الامتناع فلزمه المضي فاذا افسده يلزمه القضا • ومنهم
من فرق بينهما فقال ان النهي عن الصلاة في هذه الاوقات ثبت بدليل فيه شبهة العدم وهو خبر الواحد
وقد اختلفت العلما في صحته وورود فكان في ثبوته شك وشبهة وما كان هذا سبيله كان قبوله
بطريق الاحتياط والاحتياط في حق ايجاب قبول القضا على من افسد بالشروع ان يجعل كانه ما ورد
بخلاف النهي عن الصوم لانه ثبت بالحديث المشهور وتلقته ايمة الفتوى بالقبول فكان النهي ثابتا
من جميع الوجوه فلم يصح الشروع فلم يجب القضا بالافساد والفقيه الجليل ابو احمد العياضي
السمرقندي رحمه الله ذكر هذه الفروق واشار الى فرق اخر وهو ان الصوم وجوبه بالمباشرة
وهو فعل من الصوم المنهي عنه فاما الصلوة وجوبها بالتحريمة وهو قول وليست من الصلوة
فكانت بمنزلة النذر والله اعلم غير انه لو افسد مع هذا وقضى في وقت اخر كان احسن لان الافساد
ليودي الكل لا بعد افساده وهاهنا كذلك لانه يودي خاليا عن اقتران النهي به ولكن لو صلى مع
هذا جاز لانه ما لزمه الا هذه الصلوة وقد اداها حيث ادى مقرونا بالنهي • ولو افتتح التطوع
وقت طلوع الشمس فقطعها ثم قضاها وقت تغير الشمس اجزاه لانها وجبت ناقصة واداها كما وجبت

فيجوز كما لو اتمها في ذلك الوقت ثم الشروع انما يكون سبب الوجوب اذا صح فاذا لم يصح فلا حتى لو شرع في
التطوع على غير وضوء او في ثوب نجس لا يلزمه القضا وكذا القاري اذا شرع في صلاة الامي بنية
التطوع او في صلاة امراة او جنب او محدث وافسدها على نفسه لا قضا عليه لان شروعه في الصلاة
لم يصح اقتدا بمن لا يصلح اماما له وكذا الشروع في الصلاة المظنونة غير موجب حتى لو شرع في الصلاة
على ظن ان عليه ثم تبين انها ليست عليه لا يلزمه المضي ولو افسد لا يلزمه القضا عند اصحابنا الثلاثة
خلافا لزفر وفي باب الحج يلزمه التطوع بالشروع معلوما كان او مظنونا والفرق يذكر في كتاب الصوم
ان شا الله تعالى **فصل** واما بيان مقدار ما يلزمه منه بالشروع فنقول لا يلزمه بالافتتاح اكثر من
ركعتين وان نوى اكثر من ذلك في ظاهر الروايات عن اصحابنا رحمهم الله الا بعارض اقتدا وروي عن
ابي يوسف ثلاث روايات روى بشر بن الوليد عنه انه قال فيمن افتتح التطوع ينوي اربع ركعات
ثم افسدها قضى اربعا ثم رجع وقال يقضي ركعتين وروى بشر بن ابي الازهر عنه انه قال فيمن
افتتح النافلة ينوي عددا يلزمه بالافتتاح ذلك العدد وان كان مائة ركعة وروى غسان عنه انه
قال ان نوى اربع ركعات لزمه وان نوى اكثر من ذلك لم يلزمه ولا خلاف في انه يلزمه بالنذر ما نوى ولو
وان كثر وجه رواية ابن ابي الازهر عنه ان الشروع في كونه سبب اللزوم كالنذر ثم يلزمه بالنذر
جميع ما نوى ولو كذا بالشروع وجه رواية غسان عنه ان ما وجب بايجاب الله تعالى بنا على مباشرة سبب
الوجوب من العبد دون ما وجب بايجاب الله تعالى ابتدا وذا لا يزيد على الاربع فهذا اولى وجه ظاهر
الرواية ان الوجوب بسبب الشروع ما ثبت وضعا بل ضرورة صيانة المودى عن البطلان ومعنى الصيانة
يحصل بتمام الركعتين فلا يلزم الزيادة من غير ضرورة بخلاف النذر لانه سبب الوجوب بصيغته وضعا
فيتقدر الوجوب بقدر ما نوى واما قوله ان الشروع سبب الوجوب كالنذر فنقول
نعم لكنه سبب لوجوب ما وجد الشروع فيه ولم يوجد الشروع في الشفع الثاني فلا يجب ولانه ما وضع
سببا للوجوب بل الوجوب لما ذكرنا من الضرورة ولا ضرورة في حق الشفع الثاني بخلاف النذر فانه
التزام صريحا فيلزمه بقدر ما التزم • وكذا الجواب في السنن الراتبة انه لا يجب بالشروع فيها
الا ركعتين حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن اصحابنا لانها نفل وعلى رواية ابي
يوسف قضى اربعا في كل موضع يقضي التطوع اربعا • ومن المتاخرين من مشايخنا من اختار قول
ابي يوسف فيما يودي من الاربع منها بتسليمة واحدة وهو الاربع قبل الظهر وقال لو قطعها يقضي
اربعا ولو اخبر بالبيع وانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وتمنع صحة الصلاة وهو الشيخ الامام
ابو بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله • واذا عرف هذا الاصل فنقول من وجب عليه ركعتان
بالشروع ففرغ منها وقعد على راس الركعتين وقام الى الثالثة على قصد الادا يلزمه اتمام ركعتين
اخراوين ويبنيهما على التحريمة الاولى لان قدر المودى صار عبادة فيجب عليه اتمام الركعتين
صيانة له عن البطلان والقيام الى الثالثة على قصد الادا بنا منه الشفع الثاني على التحريمة
الاولى وامكن البنا عليها لان التحريمة شرط للصلاة عندنا ثم الشرط الواحد يكفي لافعال كثيرة
كالطهارة الواحدة انها تكفي لصلوات كثيرة ويلزمه في هاتين الركعتين القراة كما في الاوليين
لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا قالوا ان المتنفل اذا قام الى الثالثة بقصد الادا
ينبغي ان يستفتح في الابتدا لان هذا بنا لا افتتاح وكل ركعتين من النفل صلاة على حدة لكن بنا
على التحريمة الاولى فياتي بالبنا المسنون فيه • ولو صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما فسجد لسهوه
بعد ثم اراد ان يبني عليها ركعتين اخراوين ليس له ذلك لانه لو فعل ذلك لوقع سجوده للسهو
في وسط الصلاة وانه غير مشروع بخلاف المسافر اذا صلى الظهر ركعتين فسهى فيهما وسجد للسهو
ثم نوى الاقامة حيث يصح ويقوم لاتمام صلوته وان كان يقع سهوه في وسط الصلاة والفرق

ان السلام

تحليل

ان السلام محلل في الشرع الا ان الشرع منعه عن العمل في هذه الحالة او حكم بعود التحريمة ضرورة
السجود لان سجود السهو لا يوتى به الا في تحريمة الصلاة والضرورة في حق تلك الصلاة وفيما يرجع
الى كمالها فظهر بقا التحريمة او عودها في حقها لا في حق صلاة اخرى ولا ضرورة في صلاة التطوع
لان كل شفع صلاة على حدة فيعمل التسليم عمله في التحليل وكان القياس في المتنفل بالاربع اذا ترك
القعدة الاولى ان تفسد صلوته وهو قول محمد لان كل شفع لما كان صلوة على حدة كانت القعدة
عقيبه فرضا كالقعدة الاخيرة في ذوات الاربع من الفرايض الا انه في الاستحسان لا تفسد
وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف لانه لما قام الى الثالثة قبل القعدة فقد جعلها صلاة واحدة
شبيهة بالفرض واعتبار النفل بالفرض مشروع في الجملة لانه تبع للفرض فصارت القعدة الاولى فاصلة
بين الشفعين والخاتمة هي الفريضة • فاما الفاصلة فواجبة وهذا بخلاف ما اذا ترك القراة في
الاوليين في التطوع وقام الى الاخريين وقراهما حيث يفسد الشفع الاول بالاجماع ولم يجعل
هذه الصلاة صلاة واحدة في حق القراة بمنزلة ذات الاربع لان القعدة انما صارت فرضا لغيرها
وهو الخروج فاذا قام الى الثالثة وصارت الصلاة من ذوات الاربع لم يات اوان الخروج
فلم تبق القعدة فرضا فاما القراة فهي ركن بنفسها فاذا تركها في الشفع الاول فسد فلم يصح بنا
الشفع الثاني عليه • وعلى هذا قالوا اذا صلى التطوع ثلاث ركعات بقعدة واحدة ينبغي ان
يجوز اعتبارا للتطوع بالفرض وهو صلاة المغرب اذا صلاها بقعدة واحدة والاصح انه لا يجوز
لان ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع
فيفسد ما قبلها • ولو تطوع بست ركعات بقعدة واحدة اختلف مشايخنا فيه قال بعضهم
يجوز لانها لما جازت بتحريمة واحدة وبتسليمة واحدة فتجوز بقعدة واحدة ايضا والاصح انه
لا يجوز لانا انما استحسنا جواز الاربع بقعدة واحدة اعتبارا بالفريضة وليس في الفرايض ست
ركعات يجوز اداوها بقعدة واحدة فيعود الامر فيه الى اصل القياس والله اعلم • ثم انما يجب
بافساد التطوع قضا الشفع الذي اتصل به المفسد دون الشفع الذي مضى على الصحة
الصحة حتى لو صلى اربعا فتكلم في الثالثة او الرابعة قضى الشفع الثاني دون الاول لان كل
شفع صلاة على حدة ففساد الثاني لا يوجب فساد الاول بخلاف الفرض لانه كله صلوة واحدة
ففساد البعض يوجب فساد الكل ولو اقتدى المتطوع بمصلي الظهر في اول الصلاة ثم قطعها
او اقتدى به في القعدة الاخيرة فعليه اربع ركعات لانه بالاقتدا التزم صلاة الامام وهي
اربع ركعات • ومن نوى ان يصلي الظهر ستا لم يلزمه ركعتان لان الشروع لم يوجد
في الركعتين وانما وجد في الظهر اربعا فصلى ركعتين فصلاته تامة لان الظهر في حق المسافر
ركعتان فكان نية الزيادة لغوا • هذا اذا افسد التطوع بشي من اضداد الصلاة في الموضع
من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعمل كثير ليس من اعمال الصلاة • فاما اذا افسده بترك
القراة • بان صلى التطوع اربعا ولم يقرا فيهن شيا فعليه قضا ركعتين في قول ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف عليه قضا الاربع وهي من المسايل المعروفة بثمان مسايل • والاصل
فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراة تبقى التحريمة عند ابي يوسف فيصح الشروع
في الشفع الثاني وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع
الثاني وعند ابي حنيفة ان فسد الشفع الاول بترك القراة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح
الشروع في الشفع الثاني وجه قول محمد ان القراة فرض في كل شفع من النفل في الركعتين
جميعا فكما يفسد الشفع بترك القراة فيهما يفسد بترك القراة في احدهما لفوات ما هو
ركن كما لو ترك الركوع او السجود وانه لا يفترق الحال بين الترك في الركعتين او في احدهما

كذا هنا وصار هذا كترك القراة في الافساد والحدث والكلام سوا واذا افسدت الافعال لم تبق
التحريمة لانها تبق لتوحيد الافعال المختلفة فاذا افسدت الافعال لا تبقى فلم يصح الشروع في
الشفع الثاني لعدم التحريمة فلا يتصور الفساد ولابي يوسف ان الافعال وان بطلت
بترك القراة لكون القراة ركنا ولكن بقيت التحريمة لانها ما عقدت لهذا الشفع خاصة بل
له وللشفع الثاني الا ترى انه لو قرا يصح بنا الشفع الثاني عليه فاذا لم تبطل التحريمة صح الشروع
في الشفع الثاني ثم يفسد هو ايضا بترك القراة فيه ولابي حنيفة رحمه الله انه لا بقا للتحريمة
مع بطلان الافعال كما اذا ترك ركنا اخر او تكلم او احدث عمدا لانها للجمع بين الافعال
المختلفة ليجعلها كلها عبادة واحدة فيبطل ببطلان الافعال كما قال محمد غير انه اذا ترك القراة
في الشفع الاول في الركعتين جميعا علم فساد الشفع بيقين لترك الركن فاما اذا قرا في احدى
الاولتين لم يعلم يقينا بفساد هذا الشفع لان الحسن البصري كان يقول بجواز الصلاة بوجود
القراة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرفنا فساده بدليل اجتهادي غير
موجب على اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله غير انا عرفنا صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب
اليه بغالب الراي متى دار بين الجواز والفساد كان الاحتياط في الحكم بفساده ليجب عليه القضا
ويبقى التحريمة ليصح الشروع في الشفع الثاني ليجب ايضا عليه القضا بوجود مفسد في هذا
الاصل • واذا عرف هذا الاصل فنقول اذا ترك القراة في الاربع كلها يلزمه قضا ركعتين في
قول ابي حنيفة ومحمد وزفر لان التحريمة قد بطلت بفساد الشفع الاول بيقين فلم يصح الشروع
في الشفع الثاني فلا يلزمه القضا بالافساد لعدم الافساد وعند ابي يوسف عليه قضا الاربع
لان التحريمة بقيت وان فسد الشفع فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم يفسد بترك القراة ايضا
فيجب قضا الشفعين ايضا جميعا • ولو ترك القراة في احدى الاولتين واحدى الاخريين او في
احدى الاولتين يحتسب عند محمد يلزمه قضا الشفع الاول لا غير لان الشفع فسد بترك القراة
في احدى الركعتين من هذا الشفع فبطلت التحريمة فلم يصح الشروع في الشفع الثاني وعند ابي
حنيفة وابي يوسف يلزمه قضا الاربع اما عند ابي يوسف فلعدم بطلان التحريمة بفساد
الصلاة وعند ابي حنيفة لكون الفساد غير ثابت بدليل مقطوع به بقيت التحريمة فصح الشروع
في الشفع الثاني ثم فسد الشفع الثاني بترك القراة في الركعتين او في احدهما • ولو ترك
القراة في الاولتين وقرا في الاخريين يلزمه قضا ركعتين وهو الشفع الاول بالاجماع لانه
فسد بترك القراة في الركعتين فيلزمه قضاؤه فاما الشفع الثاني فعند ابي يوسف صلاة
كاملة لان الشروع فيه قد صح لبقا التحريمة وقد وجدت القراة في الركعتين جميعا وصح • وعند
ابي يوسف ومحمد وزفر لما بطلت التحريمة لم يصح الشروع في الشفع فلم تكن صلاة فلا يجب الا قضا (حنيفة)
الشفع الاول والاخريان يكون قضا عن الاولتين بالاجماع اما عند ابي حنيفة ومحمد وزفر
فلان الشفع الثاني ليس بصلاة لانعدام التحريمة وعند ابي يوسف وان كان صلاة لكنه
بنا على تلك التحريمة وانما انعقدت للادا والتحريمة لا يتسع فيها الادا والقضا • ولو قرا
في احدى الاولتين لا غير عند محمد يلزمه قضا ركعتين وعند ابي حنيفة وابي يوسف
قضا الاربع وذكر في بعض نسخ الجامع الصغير قول ابي حنيفة مع محمد لما ذكرنا من الدلايل (ابي يوسف)
ولو قرا في احدى الاخريين لا غير عند ابي يوسف قضا الاربع وعند ابي حنيفة ومحمد وزفر
يلزمه قضا الشفع الاول لا غير • ولو قرا في الاولتين لا غير يلزمه قضا الشفع الاخير عند
الكل وكذا لو ترك القراة في احدى الاخريين وهذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد
فاما اذا لم يقعد تفسد صلوته عند محمد بترك القعدة فلا يتاتى هذه التفريعات عنده ولو

كان

كان خلفه رجل اقتدى به فحكمه حكم امامه لان صلوة المقتدي متعلقة بصلاة الامام صحة وفسادا
ولو تكلم المقتدي ومضى الامام في صلاته وصلى اربع ركعات وقرا في الاربع كلها وقعد بين الشفعين
فان تكلم قبل ان يقعد الامام قدر التشهد فعليه قضا الاولتين فقط لانه لم يلزمه الشفع الاخير لان
الالتزام بالشروع ولم يشرع فيه وانما وجد منه الشروع في الشفع الاول فقط فيلزمه قضاؤه بالا
لا غير وان تكلم بعد ما قعد قدر التشهد قبل ان يقوم الى الثالثة لا شي عليه لانه ادى ما التزم
بوصف الصحة واذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدي لم يذكر هذه المسلة في الاصل وذكر هشام ابن
يوسف في مختصره ان عليه قضا اربع ركعات قال الشيخ الامام الاجل الزاهد صدر الدين ابو المعين
رحمه الله ينبغي ان يكون هذا الجواب على قول ابي حنيفة وابي يوسف لانهما يجعلان هذا كله صلاة
واحدة بدليل انهما له حكما بفسادها بترك القعدة الاولى واما عند محمد فقد بقي كل شفع صلوة على
حدة حتى حكم بافتراض القعدة الاولى فكان هذا المقتدي مفسدا للشفع الاخير لا غير فيلزمه قضاؤه
لا غير **فصل** واما بيان افضل التطوع فاما في النهار فاربع اربع في قول اصحابنا رحمهم الله وقال
الشافعي مثنى مثنى بالليل والنهار جميعا واحتج بما روي عن عمارة بن روبية عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان يفتتح صلاة الضحى بركعتين ومعلوم انه عليه السلام كان يختار من الاعمال افضلها
ولان في التطوع بالمثنى زيادة تكبير وتسليم فكان افضل ولهذا قال في الاربع قبل الظهر انها بتسليمتين
ولنا ما روي بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يواظب في صلاة الضحى
على اربع ركعات والاخذ برواية بن مسعود اولى لانه يروي المواظبة وعمارة لا يرويها ولا شك ان
الاخذ بالمفسر اولى ولان الاربع ادوم واشق على البدن وسيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن افضل
الاعمال فقال احمزها اي اشقها على البدن واما في الليل فاربع في قول ابي حنيفة رحمه الله وعند
ابي يوسف ومحمد مثنى مثنى وهو قول اصحاب الشافعي احتجا بما روي عن بن عمر رضي الله عنهما عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة الليل مثنى مثنى وبين كل ركعتين فسلم امر بالتسليم على راس
الركعتين وما اراد به الايجاب لانه غير واجب فتعين الاستحباب مرادا به ولان عمل الامة في التراويح
قد ظهر مثنى مثنى من لدن عمر رضي الله عنه الى يومنا هذا فدل ان ذلك افضل ولابي حنيفة رحمه الله
ما روينا عن عايشة رضي الله عنها انها سيلت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليالي رمضان
فقالت كان قيامه في رمضان وغيره سوا كان يصلي اربع ركعات لا تسال عن حسنهن وطولهن ثم
اربعا لا تسال عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وفي بعض الروايات انها سيلت عن ذلك
فقالت وايكم يطيق ذلك ثم ذكرت الحديث وكلمة كان عبارة عن العادة والمواظبة وما كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يواظب الا على الافضل الاعمال واحبها الى الله تعالى وفيه دلالة انه ما كان
يسلم على راس الركعتين اذ لو لم يكن كذلك لم يكن لذكر الاربع فايدة ولان الوصل بين الشفعين بمنزلة
التتابع في باب الصوم الا ترى انه لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة خرج
عن عهدة النذر ولو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة واحدة فصلاها بتسليمتين لا يخرج عن العهدة
كما ذكر محمد رحمه الله في الزيادات كما في صفة التتابع في باب الصوم ثم الصوم متتابعا افضل فكذلك
الصلاة والمعنى فيه ما ذكرنا انه اشق على البدن فكان افضل ومعنى قوله عليه السلام اي فتشهد
لان التحيات تسمى تشهدا لما فيها من الشهادة وهو قوله اشهد ان لا اله الا الله وكذا تسمى تسليما لما
فيها من التسليم بقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وحمله على هذا اولى لانه امر بالتسليم
ومطلق الامر للوجوب والتسليم ليس بواجب الا ترى انه لو صلى اربعا جاز اما التشهد فواجب فكان
الحمل عليه اولى فاما التراويح فانها تودى مثنى مثنى لانها تودى بجماعة فتودى على وجه السهولة
واليسر لما فيهم من المريض وذي الحاجة ولا كلام فيه وانما الكلام فيما اذا كان وحده والله اعلم

فصل واما بيان ما يكره من التطوع فالمكروه منه نوعان نوع يرجع الي القدر ونوع يرجع الي
الوقت اما الذي يرجع الي الوقت القدر فاما في النهار فتكره الزيادة علي الاربع بتسليمة واحدة وفي الليل
لا يكره وله ان يصلي ستا وثمانيا ذكره في الاصل وذكر في الجامع الصغير في صلاة الليل ان شيت فصل بتكبير
ركعتين وان شيت اربعا وان شيت ستا ولم يزد عليه والاصل في هذا ان النوافل شرعت تبعا للفرايض
والتبع لا يخالف الاصل ولو زيدت علي الاربع في النهار لخالفت الفرايض وهذا هو القياس في الليل الا ان
الزيادة علي الاربع الي الثمان او الي الست عرفناه بالنص وهو ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه كان
يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدي عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلاث من
كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان من ثلاثة عشر سنة الفجر فبقي ركعتان واربع وست وثمان
فيجوز الي هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة علي الثمان بتسليمة واحدة
قال بعضهم يكره لان الزيادة علي هذا لم ترو عن النبي صلي الله عليه وسلم وقال بعضهم لا يكره واليه
ذهب الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله قال لان فيه وصل العبادة بالعبادة فلا يكره وهذا يشكل
بالزيادة علي الاربع في النهار والصحيح انه يكره لما ذكرنا وعليه عامة المشايخ ولو زاد علي الاربع في النهار
او علي الثمان في الليل يلزمه لوجود سبب اللزوم وهو الشروع ۝ ثم اختلف في ان الافضل في
التطوع طول القيام في الاربع والمبني علي حسب ما اختلف فيه او كثرة الصلاة قال اصحابنا
رحمهم الله طول القيام افضل وقال الشافعي كثرة الصلاة افضل ولقب المسالة ان طول القنوت
افضل ام كثرة السجود والصحيح قولنا لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه سيل عن افضل الصلاة
فقال صلاة القنوت اي القيام وعن بن عمر رضي الله عنهما انه قال في قوله تعالي وقوموا لله قانتين
ان القنوت طول القيام وقرا قوله تعالي امن هو قانت اناء الليل وقد روي عن ابي يوسف انه قال
اذا لم يكن له ورد فطول القنوت افضل واما اذا كان له ورد من القران يقراه فكثرة السجود افضل
لان القيام لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود والله اعلم ۝ واما الذي يرجع الي الوقت فيكره
التطوع في الاوقات المكروهة وهي اثني عشر بعضها يكره التطوع فيها لمعني في غير الوقت ۝ اما الذي
يكره التطوع فيها لمعني يرجع الي الوقت فثلاثة اوقات احدها ما بعد طلوع الشمس الي ان ترتفع وتبيض
والثاني عند استوا الشمس الي ان تزول والثالث عند تغير الشمس وهو احمرارها واصفرارها
الي ان تغرب ففي هذه الاوقات الثلاثة يكره كل تطوع في جميع الازمان يوم الجمعة وغيره في جميع الاماكن
بمكة وغيرها وسوا كان تطوعا مبتدا لا سبب له او تطوعا له سبب كركعتي الطواف وركعتي
تحية المسجد ونحوهما وروي عن ابي يوسف انه لا باس بالتطوع وقت الزوال يوم الجمعة وقال
الشافعي لا باس بالتطوع في هذه الاوقات بمكة احتج ابو يوسف بما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم
نهي عن الصلاة وقت الزوال الا يوم الجمعة واحتج الشافعي بما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه نهي
عن الصلاة الا بمكة ولنا ما روي عن عقبة بن عامر الجهني انه قال ثلاث ساعات كان رسول الله
صلي الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا اذا طلعت الشمس حتي ترتفع واذا تضيفت
للغروب وعند الزوال وروي عن بن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلي الله عليه وسلم نهي عن الصلاة
وقت الطلوع والغروب وقال ان الشمس بين قرني الشيطان وروي الصنابحي ان النبي صلي الله عليه
وسلم نهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان يزينها في عين من
يعبدها حتي يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كان عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها
واذا دنت للغروب قارنها فلا تصلوا في هذه الاوقات والنبي صلي الله عليه وسلم نهي عن الصلاة في
هذه الاوقات من غير فصل فهو علي العموم والاطلاق ونبه علي معني النهي وهي طلوع الشمس بين قرني
الشيطان وذلك لان عبدة الشمس يعبدون الشمس ويسجدون لها عند الطلوع تحية لها

وعند

وعند الزوال لاستقامة علوها وعند الغروب وداعا فيجي الشيطان فيجعل الشمس بين قرنيه ليقع سجودهم
نحو الشمس له فنهي النبي صلي الله عليه وسلم في هذه الاوقات ليلا يقع التشبيه بعبدة الشمس وهذا
المعني يعم المصلين اجمع فقد عم النهي بصيغته ومعناه فلا معني للتخصيص وما روي من النهي الا بمكة
فشاذ لا يقبل في معارضة المشهور وكذا رواية استثنا يوم الجمعة غريبة فلا يجوز تخصيص المشهود
به ۝ واما الاوقات التي يكره فيها التطوع بمعني في غير الوقت فمنها ما بعد طلوع الفجر الي صلوة الفجر
وما بعد صلاة الفجر الي طلوع الشمس وما بعد صلاة العصر الي مغيب الشمس ولا خلاف في ان قضا
الفرايض والواجبات في هذه الاوقات جايز من غير كراهة ۝ ولا خلاف في ان ادا التطوع المبتدا
مكروه ۝ واما التطوع الذي له سبب كركعتي الطواف وركعتي تحية المسجد فمكروه عندنا
وعند الشافعي لا يكره واحتج بما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال اذا دخل احدكم
المسجد فليحييه بركعتين من غير فصل وروي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلي الله عليه وسلم
صلي بعد العصر وعن عمر رضي الله عنه انه صلي صلاة الصبح فسمع صوت حدث ممن خلفه فقال
عزمت علي من احدث ان يتوضا ويعيد صلوته فلم يقم احد فقال جرير بن عبد الله البجلي يا امير
المومنين ارايت لو توضانا جميعا واعدنا الصلاة فقال عمر رضي الله عنه كنت سيدا في الجاهلية
فقيها في الاسلام فقاموا فاعادوا الوضو والصلاة ولا شك ان تلك الصلاة ممن تحدث
كانت نافلة والدليل عليه انه لا يكره الفرايض في هذه الاوقات كذا النوافل ولنا ما روي عن بن
عباس رضي الله عنهما انه قال شهد عندي رجال مرضيون وارضاهم عندي عمر ان رسول الله
صلي الله عليه وسلم قال لا صلاة بعد الصبح حتي تشرق الشمس ولا صلاة بعد العصر حتي تغرب
الشمس فهو علي العموم الا ما خص بدليل وكذا روي عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
ان النبي صلي الله عليه وسلم قال ذلك وروي عن بن عمر رضي الله عنهما انه طاف بعد طلوع
الفجر سبعة اشواط ولم يصل حتي خرج الي ذي الطوي وصلي ثمة حين طلعت الشمس وقال
ركعتان مكان ركعتين ولو كان ادا ركعتي الطواف بعد طلوع الشمس جايزا لما اخر لان ادا
الصلاة بمكة افضل خصوصا ركعتا الطواف واما حديث عايشة رضي الله عنها فقد كان النبي
صلي الله عليه وسلم مخصوصا بذلك دل عليه ما روي انه قيل لابي سعيد الخدري رضي الله عنها
ان عايشة رضي الله عنها تروي ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي بعد العصر فقال انه فعل ما امر
ونحن نفعل ما امرنا اشار الي انه كان مخصوصا بذلك ولا شركة في موضع الخصوص الا تري الي
ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي ركعتين بعد العصر فسالته
عن ذلك فقال شغلني وفد عن ركعتي الظهر فقضيتهما فقلت ونحن نفعل كذلك فقال لا
اشار الي الخصوصية لانه كتب عليه السنن الراتبة ومذهبنا مذهب عمر وبن عمر وبن مسعود
وبن عباس وعايشة وابي سعيد الخدري رضي الله عنهم وما روي عن عمر فغريب لا يقبل علي
ان عمر رضي الله عنه انما فعل ذلك لاخراج المحدث عن عهدة الفرض ولا باس بمباشرة المكروه
بمثله والاعتبار بالفرايض غير سديد لان الكراهة في هذه الاوقات ليست لمعني في الوقت
بل لمعني في غيره وهو ما بقي من الوقت عن كونه تبعا للفرض من الوقت لشغله بعبادة مقصودة
ومعني الاستتباع لا يمكن تحقيقه في حق الفرض فبطل الاعتبار ۝ وكذا الواجب الذي وجب
بصنع العبد من النذر وقضا التطوع الذي افسده في هذه الاوقات مكروه في ظاهر الرواية
وعن ابي يوسف انه لا يكره لانه واجب فصار كسجدة التلاوة وصلاة الجنازة وهو ظاهر
الرواية ان المنذور عنه ليس بواجب بل هو نفل في نفسه وكذا عين الصلاة لا تجب بالشروع
وانما الواجب صيانة المودي عن البطلان فبقيت الصلاة نفلا في نفسها فيكره في هذه

الاوقات

ومنها ما بعد الغروب فيكره فيه النفل وغيره لان فيه تاخير المغرب وانه مكروه • ومنها ما بعد شروع
الامام في الصلاة وقبل شروعه بعد ما اخذ المؤذن في الاقامة يكره التطوع في ذلك الوقت
قضا لحق الجماعة كما يكره السنة الا في سنة الفجر على التفصيل الذي ذكرنا في السنن • ومنها
وقت الخطبة يوم الجمعة يكره فيه الصلاة لانه سبب لترك استماع الخطبة وعند الشافعي
يصلي ركعتين خفيفتين تحية للمسجد والمسلة قد مرت في صلاة الجمعة • ومنها بعد خروج
الامام للخطبة يوم الجمعة قبل ان يشتغل بها وبعد فراغه منها قبل ان يشرع في الصلاة يكره
التطوع فيه والكلام وجميع ما يكره حالة الخطبة عند ابي حنيفة وعندهما لا يكره الكلام ويكره
الصلاة وقد مر الكلام فيها في صلاة الجمعة • ومنها ما قبل صلاة العيد يكره التطوع فيه لان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يتطوع قبل العيد مع حرصه على الصلاة وعن علي رضي الله عنه انه
خرج الى صلاة العيد فقال انه لم يكن قبل العيد صلاة فقيل الا تنهاهم فقال لا فاني اخشى ان
ادخل تحت قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وعن عبد الله بن مسعود وحذيفة
رضي الله عنهما انهما كان ينهيان الناس عن الصلاة قبل العيد ولان المبادرة الى صلاة العيد
مسنونة وفي الاشتغال بالتطوع تاخيرها • ولو استعجل ذا التطوع في بيته يقع في وقت
طلوع الشمس وكلاهما مكروهان وقال محمد بن مقاتل الرازي من اصحابنا انما يكره ذلك في
المصلى كيلا يشتبه على الناس انهم يصلون العيد قبل صلاة العيد لا في المصلى ولا في بيته فاول
الصلاة في هذا اليوم صلاة العيد والله اعلم

فصل

واما بيان ما يفارق التطوع الفرض
فيه فنقول انه يفارقه في اشيا • منها انه يجوز التطوع قاعدا مع القدرة على القيام ولا
يجوز ذلك في الفرض لان التطوع خير دايم فلو الزمناه القيام يتعذر عليه ادامة هذا الخير
فاما الفرض فانه يختص ببعض الاوقات ولا يكون في الزامه مع القدرة عليه حرج والاصل
في جواز النفل قاعدا مع القدرة على القيام ما روي عن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يصلي قاعدا فاذا اراد ان يركع قام فقرا ايات ثم ركع وسجد ثم
عاد الى القعود وكذا لو افتتح الفرض قايما ثم اراد ان يقعد ليس له ذلك بالاجماع • ولو
افتتح التطوع قايما ثم اراد ان يقعد من غير عذر له ذلك عند ابي حنيفة استحسانا
وعند ابي يوسف ومحمد لا يجوز وهو القياس لان الشروع يلزم كالنذر ولو نذر ان يصلي ركعتين
قايما لا يجوز له القعود من غير عذر فكذا اذا شرع قايما ولابي حنيفة انه متبرع وهو مخير
بين القيام والقعود في الابتدا فكذا بعد الشروع لكونه متبرعا ايضا واما قولهما ان
الشروع ملزم فنقول ان الشروع ليس بملزم وصفا وانما يلزم لضرورة صيانة ما انعقد عن
البطلان وما انعقد تعلق بقاوه عبادة بوجود اصل ما بقي من الصلاة لا بوجود وصف ما بقي
فان التطوع قاعدا جايز في الجملة فلم يلزم تحصيل وصف الكلام القيام فيما بقي لان لزوم ما بقي
لاجل الضرورة ولا ضرورة في حق وصف القيام ولهذا لا يلزمه اكثر من ركعتين لاستغنا
المودي عن الزيادة بخلاف النذر فانه موضوع للايجاب شرعا فاذا اوجب مع الوصف وجب
كذلك حتى لو اطلق النذر لا رواية فيه فقيل انه على هذا الخلاف الذي ذكرنا في الشروع وقيل
لا يلزمه بصفة القيام لان المتطوع يتم بدون القيام فلا يلزم الا بالتنصيص عليه كالتتابع
في باب الصوم وقيل لا يلزمه قايما لان النذر وضع للايجاب فيعتبر بما اوجبه على نفسه بما
اوجبه الله تعالى عليه مطلقا وهناك يلزمه بصفة القيام الا من عذر فكذا ههنا فاما
الشروع فليس بموضوع للوجوب وانما جعل موجبا بطريق الضرورة والضرورة في حق الاصل
دون الوصف على ما مر . ولو افتتح التطوع قاعدا فادى بعضها قاعدا وبعضها قايما اجزاه

فادى

لما روي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرا ورده حتى
اذا بقي عشر ايات ونحوها قام فاتم قراته ثم ركع وسجد هكذا كان يفعل في الركعة الثانية فقد
من القعود الى القيام ومن القيام الى القعود فدل ان ذلك جايز في التطوع • ومنها انه يجوز التنفل
على الدابة مع القدرة على النزول واداء الفرض على الدابة مع القدرة على النزول لا يجوز لما ذكرنا
فيما تقدم • ومنها ان القراة في التطوع في الركعات كلها فرض والمفروض من القراة في ذوات الاربع
من المكتوبات في ركعتين فقط حتى لو ترك القراة في الشفع الاول من الفرض لا يفسد الشفع الثاني
بل يقضيها في الشفع الثاني اويؤديها بخلاف التطوع لما ذكرنا ان كل شفع من التطوع صلاة على حدة
وقد روي عن عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم موقوفا عليهم ومرفوعا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصلي بعد صلاة مثلها قال محمد رحمه الله تاويله لا يصلي بعد صلاة مثلها
من التطوع على هيئة الفريضة في القراة اي ركعتان بقراة وركعتان بغير قراة اي لا يصلي بعد اربع
الفريضة اربع من التطوع ولا يقرا في ركعتين والنهي عن الفعل امر بضده فكان هذا امرا بالقراة
في الركعات كلها في التطوع ولا يحمل على المماثلة في اعداد الركعات لان ذلك غير منهي بالاجماع كالفجر بعد
الركعتين والظهر بعد الاربع في حق المقيم وركعتان بعد الظهر في حق المسافر وتاويل ابي
يوسف رحمه الله اي لا تعاد الفرايض الفوايت لان في بداية كانت الفرايض تقضى ثم تعاد من الغد
لوقتها فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ومصداق هذا التاويل ما روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها او استيقظ من الغد
لوقتها ثم نسخ هذا الحديث بقوله لا يصلي بعد صلاة مثلها ويمكن حمل الحديث على النهي عن قضا
الفرض بعد ادايه مخافة دخول فساد فيه بحكم الوسوسة ويكون فايدة الحديث على التاويل
وجوب دفع الوسوسة والنهي عن اتباعها ويجوز ان يحمل الحديث على تكرار الجماعة في مسجد
واحد وعلى هذا التاويل يكون الحديث حجة لنا على الشافعي في تلك المسلة والله اعلم • ومنها ان
القعدة على راس الركعتين في ذوات الاربع في الفرايض ليست بفرض حتى لا تفسد بتركها
وفي التطوع اختلاف على ما مر • ولو قام الى الثالثة قبل ان يقعد ساهيا في الفرض فان استتم قايما
لم يعد وان لم يستتم قايما عاد وقعد وسجد سجدتي السهو • واما في التطوع فقد ذكر محمد رحمه
الله انه اذا نوى ان يتطوع اربع ركعات وقام ولم يستتم قايما انه يعود ولم يذكر انه اذا استتم
قايما هل يعود ام لا قال بعض مشايخنا لا يعود استحسانا لانه لما نوى الاربع التحق بالظهر •
وبعضهم قالوا يعود لان كل شفع صلوة على حدة والاول اوجه • ولو كان نوى ان يتطوع ركعتين
فقام من الثانية الى الثالثة قبل ان يقعد فيعود ههنا بلا خلاف بين مشايخنا لان كل شفع
بمنزلة صلاة الفجر • ومنها ان الجماعة في التطوع ليست بسنة الا في قيام رمضان وفي الفرض
واجبة او سنة موكدة لقول النبي صلى الله عليه وسلم صلاة المرء في بيته افضل من صلاته في مسجده
الا المكتوبة وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتي الفجر في بيته ثم يخرج الى المسجد
ولان الجماعة من شعاير الاسلام وذلك يختص بالفرايض والواجبات دون التطوعات وانما
عرفنا الجماعة سنة نفعا في التراويح بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضي الله
عنهم فانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى التراويح في المسجد ليلتين وصلى الناس
بصلاته وعمر رضي الله عنه في خلافته استشار الصحابة ان يجمع الناس على قاري واحد فلم يخالفوه
فجمعهم على ابي بن كعب رضي الله عنهم • ومنها ان التطوع غير موقت بوقت خاص ولا مقدر بمقدار
مخصوص فيجوز في اي وقت كان على اي مقدار كان الا انه يكره في بعض الاوقات وعلى بعض المقادير
على ما مر . والفرض مقدر بتقدير خاص بمقدار خاص موقت باوقات مخصوصة فلا تجوز الزيادة

على قدره ويختص جوازه ببعض الاوقات دون بعض على ما مر في موضعه ۰ ومنها ان التطوع
يتادي بمطلق النية والفرض لا يتادي الا بتعيين النية وقد ذكرنا الفرق في موضعه
ومنها ان مراعاة الترتيب تختص بالفرايض دون التطوعات حتى لو شرع في التطوع ثم تذكر فايتة
مكتوبة لم يفسد تطوعه ولو كان في الفرض يفسد الفرضية لان المفسد للفرض كونه موديا
للفرض قبل وقته وليس للتطوع وقت مخصوص بخلاف الفرض ولانه لو تذكر فايتة عليه في صلوة
الفرض ينقلب فرضه تطوعا ولا يبطل اصلا واذا تذكر في التطوع لان يبقى تطوعا ولا يبطل كان
كان اولى والله اعلم **فصل** واما صلاة الجنازة فالكلام في الجنايز يقع في الاصل في ستة مواضع
احدها في غسل الميت ۰ والثاني في تكفينه ۰ والثالث في حمل جنازته ۰ والرابع في
الصلاة عليه ۰ والخامس في دفنه ۰ والسادس في الشهيد ۰ وقبل ان نشتغل ببيان ذلك
نذكر ما يستحب ان يفعل بالمريض المحتضر وما يفعل بعد موته الى ان يغسل فنقول
اذا احتضر الانسان فالمستحب ان يوجه الى القبلة على شقه الايمن كما يوجه في القبر لانه قرب
موته فيضجع كما يضجع الميت في اللحد ويلقن كلمة الشهادة لقول النبي صلى الله عليه وسلم
لقنوا موتاكم لا اله الا الله والمراد من الميت المحتضر لانه قرب موته فسمي ميتا لقربه من
الموت قال الله تعالى انك ميت وانهم ميتون واذا قضى نحبه يغمض عيناه ويشد لحياه
لانه لو ترك كذلك لصار كريه المنظر في نظر الناس كالمثلة وروي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه دخل على ابي سلمة وقد شق بصره فغمضه ولا باس باعلام الناس بموته من اقربايه
واصدقايه وجيرانه ليودوا حقه بالصلاة عليه والدعا والتشييع وقد روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال في المسكينة التي كانت في ناحية المدينة اذا ماتت فاذنوني
ولان في الاعلام تحريضا على الطاعة وحثا على الاستعداد لها فيكون من باب الاعانة على
البر والتقوى والتسبب الى الخير والدلالة عليه وقد قال الله تعالى وتعاونوا على
البر والتقوى وقال النبي صلى الله عليه وسلم الدال على الخير كفاعله الا انه يكره النداء في
الاسواق والمحال لان ذلك يشبه عزاء اهل الجاهلية ۰ ويستحب ان يسرع في جهازه
لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عجلوا بموتاكم فان يك خيرا قدمتموه
اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار ندب النبي صلى الله عليه وسلم على التعجيل ونبه على
المعنى فنبدا بغسله **فصل** والكلام في الغسل يقع في مواضع ۰ في بيان انه واجب
وفي بيان كيفية وجوبه ۰ وفي بيان كيفية الغسل ۰ وفي بيان شرايط وجوبه
وفي بيان من يغسل ومن لا يغسل ۰ اما الاول فالدليل على وجوبه النص والاجماع
والمعقول اما النص فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للمسلم على المسلم ست
حقوق وذكر من جملتها ان يغسله بعد موته وعلى كلمة ايجاب وروي انه لما توفي ادم صلوات
الله وسلامه عليه غسلته الملايكة ثم قالوا لولده هذه سنة موتاكم فالسنة المطلقة
في معنى الواجب وكذا الناس توارثوا ذلك من لدن ادم الى يومنا هذا فكان تاركه
مسيا لتركه السنة المتوارثة والاجماع منعقد على وجوبه ۰ واما المعقول فقد اختلف
فيه عبارات مشايخنا ذكر محمد بن شجاع البلخي ان الادمي لا يتنجس بالموت بتشرب الدم
المسفوح في اجزايه كرامة لانه لو تنجس لما حكم بطهارته بالغسل كساير الحيوانات التي
حكم بنجاستها بالموت والادمي يطهر بالغسل حتى روي عن محمد رحمه الله قال ان الميت لو
وقع في البير قبل الغسل يوجب تنجيس البير ولو وقع بعد ما غسل لا يوجب تنجيسها فعلم
انه لم يتنجس بالموت ولكن وجب غسله للحدث لان الموت لا يخلو عن سابقة الحدث

لوجود استرخاء المفاصل وزوال العقل والبدن في حق التطهير لا يتجزى فوجب غسل كله الا انا
اكتفينا بغسل هذه الاعضاء الظاهرة حالة الحياة دفعا للحرج لغلبة وجود الحدث في كل وقت حتى ان
خروج المني عن شهوة لما كان لا يكثر وجوده لم يكتف فيه الا بالغسل ولا حرج بعد الموت فوجب
غسل الكل وعامة مشايخنا قالوا ان بالموت يتنجس المحدث الميت لما فيه من الدم المسفوح كما يتنجس
بساير الحيوانات التي لها دم سايل بالموت ولهذا لو وقع في البير وجب تنجيسه الا انه اذا غسل
حكم بطهارته كرامة له فكانت الكرامة عندهم في الحكم بالطهارة عند وجود السبب المطهر في
الجملة وهو الغسل لا في المنع من حلول النجاسة وعند البلخي الكرامة في امتناع حلول حكمها وقول
العامة اظهر لان فيه عملا بالدليلين اثبات النجاسة عند وجود سبب النجاسة والحكم بالطهارة
عند وجود ما له اثر في التطهير في الجملة ولا شك ان هذا في الجملة اقرب الى القياس من منع
ثبوت الحكم اصلا مع وجود السبب **فصل** واما بيان كيفية وجوبه فهو واجب على سبيل الكفاية
اذا قام به البعض يسقط عن الباقين لحصول المقصود بالبعض كساير الواجبات على سبيل
الكفاية وكذا الواجب هو الغسل مرة واحدة والتكرار سنة وليس بواجب حتى لو اكتفى بغسلة
واحدة او غمسة واحدة في ما جاري جاز لان الغسل ان وجب لازالة الحدث كما ذهب اليه
البعض فذا يحصل بالمرة الواحدة كما في غسل الجنابة وان وجب لازالة النجاسة المتشربة فيه كرامة
له على ما ذهب اليه العامة فالحكم بالزوال بالغسل مرة واحدة اقرب الى معنى الكرامة ۰ ولو
اصابه المطر لا يجزي من الغسل لان الواجب فعل الغسل ولم يوجد ۰ ولو غرق في الما فاخرج
ان كان المخرج حركه كما تحرك الشي في الما لقصد التطهير سقط الغسل والا فلا لما قلنا والله اعلم
فصل واما بيان كيفية الغسل يجرد الميت اذا اريد غسله عندنا وقال الشافعي لا يجرد
بل يغسل وعليه ثوب استدلالا بغسل النبي صلى الله عليه وسلم حيث غسل في قميصه ولنا ان
المقصود من الغسل التطهير ومعنى التطهير لا يحصل بالغسل وعليه الثوب لتنجس الثوب
بالغسالات التي تنجست بما عليه من النجاسات الحقيقية وبعد عصره او حصوله بالتجريد
ابلغ فكان اولى واما غسل النبي صلى الله عليه وسلم في قميصه فقد كان مخصوصا بذلك لعظم
حرمته صلى الله عليه وسلم فانه روي انهم لما قصدوا ان ينزعوا قميصه قبض الله تعالى سنتهم
عليهم فما فيهم احد الا ضرب ذقنه على صدره حتى نودوا من ناحية البيت لا تجردوا نبيكم
وروي اغسلوا نبيكم وعليه قميصه فدل انه كان مخصوصا بذلك ولا شركة لنا في خصايصه
ولان المقصود من التجريد هو التطهير ولانه عليه السلام كان طاهرا حتى قال علي رضي الله عنه
حين تولى غسله طبت حيا وميتا ۰ ويوضع على التخت لانه لا يمكن الغسل الا بالوضع
عليه لانه لو غسل على الارض لتلطخ ثم لم يذكر في ظاهر الرواية كيفية وضع التخت انه يوضع
الى القبلة طولا او عرضا فمن اصحابنا من اختار الوضع طولا كما يفعل في مرضه اذا اراد الصلاة
بالايما ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في قبره والاصح انه يوضع كما يتيسر لان ذلك
يختلف باختلاف المواضع ۰ ويستر عورته بخرقة لان حرمة النظر الى العورة باقية بعد
الموت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنظر الى فخذ حي ولا ميت ولا يباح للاجنبي غسل
الاجنبية دل عليه ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قال كسر عظم الميت ككسره وهو
حي ليعلم ان الادمي محترم حيا وميتا وحرمة النظر الى العورة من باب الاحترام وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يوزر بازار سابغ كما يفعله في حياته اذا اراد الاغتسال والصحيح ظاهر
الرواية لانه يشق عليهم غسل ما تحت الازار ۰ ثم الخرقة ينبغي ان تكون ساترة ما بين
السرة الى الركبة لان كل ذلك عورة وبه امر في الاصل حيث قال ويطرح على عورته خرقة وكذا ذكر

البلخي صح

عن ابي عبد الله نصا في نوادره ويغسل عورته تحت الخرقة بعد ان يلف على يده خرقة كذا ذكر البلخي
لان حرمة مس عورة الغير فوق حرمة النظر فتحريم النظر يدل على تحريم المس بطريق الاولى • ولم يذكر
في ظاهر الرواية انه يستنجي ام لا وذكر في صلاة الاثار ان عند ابي حنيفة يستنجي وعلى قول ابي يوسف
ومحمد لا يستنجي هو يقول قلما يخلو موضع الاستنجا عن النجاسة الحقيقية فلا بد من ازالتها
وابو يوسف ومحمد يقولان ان المسكة تسترخي بالموت فلو استنجي ربما يزداد الاسترخا فيخرج
زيادة نجاسة فكان السبيل فيه هو الترك والاكتفا بوصول الما اليه ولهذا والله اعلم لم يوجب
في ظاهر الرواية فلعل محمدا رحمه الله رجع وعرف ايضا رجوع ابي حنيفة حيث لم يتعرض لذلك في
ظاهر الرواية • ثم يوضا وضوه للصلوة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للاتي
غسلن ابنته ابدان بميامنها وبمواضع الوضو منها ولان هذا اشبه الاغتسال في حال الحياة
فكذا بعد الممات لان الغسل في الموضعين لاجل الصلاة الا انه لا يمضمض الميت ولا يستنشق
لان ادارة الما في فم الميت غير ممكن ثم يتعذر اخراجه من الفم الا بالكب وذا مثلة مع انه لا بد من
ان يسيل منه شي لو فعل ذلك به وكذا الما لا يدخل الخياشيم الا بالجذب بالنفس وذا غير متصور
من الميت ولو كلف الغاسل بذلك لوقع في الحرج وكذا لا يوخر غسل رجليه عند التوضية
بخلاف حالة الحياة لان هناك الغسالة تجتمع عند رجليه ولا تجتمع الغسالة على التخت فلم يكن
التاخير مفيدا • وكذا لا يمسح راسه وتمسح في حال الحياة في ظاهر الرواية لان المسح هناك ثبت تعبدا
لا تطهيرا وهاهنا لو شرع لشرع تطهيرا لا تعبدا والتطهير لا يحصل بالمسح • ثم يغسل راسه
ولحيته بالخطمي لان ذلك ابلغ في التنظيف فان لم يكن فالصابون وما اشبهه فان لم يكن فيكفيه
الما القراح • ولا يسرح لما روي عن عايشة رضي الله عنها انها رات قوما يسرحون ميتا فقالت علام
تنصون ميتكم اي تسرحون شعره وهذا قول روي عنها ولم يرو عن غيرها خلاف ذلك فحل
محل الاجماع ولانه لو سرح ربما يتناثر شعره والسنة ان يدفن الميت بجميع اجزايه ولهذا لا يقص
اظفاره وشاربه ولحيته ولا يختن ولا ينتف ابطه ولا يحلق عانته ولان ذلك يفعل لحق الزينة
والميت ليس بمحل للزينة ولهذا لا يزال عنه شي مما ذكرنا وان كان فيه حصول زينة وهذا عندنا
وعند الشافعي يسرح ويزال عنه شعر العانة والابط ان كانا طويلين وشعر الراس يزال
ان كان يتزين بازالة الشعر ولا يحلق في حق من كان لا يحلق في حال الحياة وكان يتزين بالشعر
واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصنعوا بموتاكم ما تصنعون بعرايسكم
ثم تصنع هذه الاشيا بالعروس وكذا بالميت ولنا ما روينا عن عايشة رضي الله عنها وذكرنا من
المعقول وبه تبين ان ما رواه منصرف الى زينة ليس فيها ازالة شي من اجزا الميت كالطيب
والتنظيف عن الدرن ونحو ذلك بدليل ما بينا • ثم يضجعه على شقه الايسر ليحصل
البداية بجانبه الايمن اذ السنة هي البداة بالميامن على ما مر • فيغسله بالما القراح
حتى ينقيه ويرى ان الما قد خلص الى ما يلي التخت منه وقد كان امر الغاسل قبل ذلك
ان يغلي الما بالسدر فان لم يكن سدر فحرض فان لم يكن واحد منهما فالما القراح • ثم
يضجعه على شقه الايمن فيغسله بما السدر او الحرض والما القراح حتى يرى ان الما قد
خلص الى ما يلي التخت منه • ثم يقعده ويسنده الى صدره او يده فيمسح بطنه مسحا رفيقا
حتى ان بقي شي عند المخرج يسيل منه هكذا ذكر في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة في غير
رواية الاصول انه يقعده ويمسح بطنه اولا ثم يغسله بعد ذلك ووجهه انه قد يكون في بطنه
شي فيمسح حتى لو سال منه شي يغسله بعد ذلك ثلاث مرات فيطهر ووجه ظاهر الرواية ان
الميت قد يكون في بطنه نجاسة منعقدة لا تخرج بالمسح قبل الغسل ويخرج بعد ما غسل مرتين

بما حار فكان المسح بعد المرتين اولى والاصل في المسح ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما توفي غسله علي والعباس والفضل بن العباس وصالح مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضي عنهم وعلي رضي الله عنه اسند رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نفسه ومسح بطنه
مسحا رفيقا فلم يخرج منه شي فقال علي رضي الله عنه طبت حيا وميتا وروي انه لما مسح بطنه
فاح ريح المسك في البيت • ثم اذا مسح بطنه فان سال منه شي يمسحه كيلا يتلوث الكفن
ويغسل ذلك الموضع تطهيرا له عن النجاسة الحقيقية ولم يذكر في ظاهر الرواية سوى المسح
ولا يعيد الغسل ولا الوضو عندنا وقال الشافعي يعيد الوضو استدلالا بحالة الحياة
ولنا ان الموت اشد من خروج النجاسة ثم هو لم يمنع حصول الطهارة فلان لا يرفعها
الخروج مع ان المنع اسهل اولى • ثم يضجعه على شقه الايسر فيغسله بما القراح حتى ينقيه
ليتم عدد الغسل ثلاثا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للاتي غسلن ابنته
اغسلنها ثلثا او خمسا او سبعا ولان الثلاث هو العدد المسنون في الغسل حالة الحياة
فكذا بعد الموت فالحاصل انه يغسل في المرة الاولى بالما القراح ليبتل البدن وتزول
النجاسة ثم في المرة الثانية بما السدر او ما يجري مجراه في التنظيف لان ذلك ابلغ في التطهير
وازالة الدرن ثم في المرة الثالثة بالما القراح وشي من الكافور وقال الشافعي في المرة الاولى
لا يغسل بالما الحار لانه يزيد استرخا فينبغي ان يغسله بالما البارد وهذا غير سديد لانا
انما نغسله ليسترخي فيزول ما عليه من الدرن والنجاسة • ثم ينشفه في ثوب كيلا
يبتل اكفانه كما يفعل في حالة الحياة بعد الغسل وحكم المراة في الغسل حكم الرجل وكذا الصبي
في الغسل كالبالغ لان غسل الميت للصلاة عليه والصبي والمراة يصلى عليهما الا ان الصبي
اذا كان لا يعقل الصلاة لا يوضا عند غسله لان حالة الموت معتبرة بحالة الحياة وفي حالة
الحياة لا يعتبر وضو من لا يعقل فكذا بعد الموت وكذا المحرم وغير المحرم سوا لان الاحرام
ينقطع بالموت في حق احكام الدنيا والله اعلم **فصل** واما شرايط وجوبه فمنها ان يكون
ميتا مات بعد الولادة حتى لو ولد ميتا لا يغسل كذا روي عن ابي حنيفة انه قال اذا استهل
المولود سمي وغسل وصلي عليه وورث عنه واذا لم يستهل لم يسم ولم يغسل ولم يرث
وعن محمد ايضا انه لا يغسل ولا يسمى ولا يصلى عليه وهكذا ذكر الكرخي وروي عن ابي يوسف
انه يغسل ويسمى ولا يصلى عليه وهكذا ذكر الطحاوي وقال محمد في السقط الذي استبان خلقه
انه يغسل ويكفن ويحنط ولا يصلى عليه فاتفقت الروايات انه لا يصلى على من ولد ميتا
والخلاف في الغسل وجه ما اختاره الطحاوي ان المولود ميتا نفس مومنة فيغسل وان
كان لا يصلى عليه كالبغاة وقطاع الطريق وجه ما ذكره الكرخي ما روي عن ابي هريرة رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استهل المولود غسل وصلي عليه وورث
وان لم يستهل لم يغسل ولم يصل عليه ولم يرث ولان وجوب الغسل بالشرع وانه
ورد باسم الميت ومطلق اسم الميت في العرف لا يقع على من ولد ميتا ولهذا لا يصلى عليه
وقال الشافعي ان اسقط قبل اربعة اشهر لا يغسل ولا يصلى عليه قولا واحدا وان كان
لاربعة اشهر من وقت العلوق وقد استبان خلقه فله فيه قولان والصحيح قولنا لما
ذكرنا وهذا اذا لم يستهل • فاما اذا استهل بان حصل منه ما يدل على حياته من بكا او
تحريك عضو او طرف او غير ذلك فانه يغسل بالاجماع لما روينا ولان الاستهلال دلالة
الحياة فكان موته بعد ولادته حيا فيغسل ولو شهدت القابلة او الام على الاستهلال
يقبل في حق الغسل والصلاة عليه لان خبر الواحد في باب الديانات مقبول اذا كان عدلا

واما في حق الميراث فلا يقبل قول الام لكونها متهمة لجرها المغنم الي نفسها وكذا شهادة القابلة عند ابي حنيفة وقالا يقبل اذا كانت عدلة على ما يعرف في موضعه • وعلى هذا يخرج ما اذا وجد طرف من اطراف الانسان كيد او رجل انه لا يغسل لان الشرع ورد بغسل الميت والميت اسم لكله • ولو وجدت الاكثر منه غسل لان للاكثر حكم الكل ولو وجد الاقل منه او النصف لم يغسل كذا ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي لان هذا القدر ليس بميت حقيقة وحكما ولان الغسل للصلاة وما لم يزد على النصف لا يصلى عليه فلا يغسل ايضا وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه اذا وجد النصف ومعه الراس يغسل وان لم يكن معه الراس لا يغسل فكانه جعله مع الراس في حكم الاكثر لكونه معظم البدن ولو وجد نصفه مشقوقا لا يغسل لما قلنا ولانه لو غسل الاقل او النصف لصلي عليه لان الغسل لاجل الصلاة ولو صلي عليه لا يومن ان يوجد الباقي فيصلى عليه فيودي الي تكرار الصلوة ولو صلي عليه لا يومن ان يوجد الباقي فيصلى عليه فيودي الي تكرار الصلاة على ميت واحد وذلك مكروه عندنا ويكون صاحب الطرف حيا فيصلى على بعضه وهو حي وذلك فاسد وهذا كله مذهبنا وقال الشافعي ان وجد عضو يغسل ويصلى عليه واحتج بما روي ان طايرا القى يدا بمكة من وقعة الجمل فغسلها اهل مكة وصلوا عليها وقيل انها يد طلحة او يد عبد الرحمن بن عتاب بن اسيد رضي الله عنهم وروي عن عمر رضي الله عنه انه صلى على عظام بالشام وعن عبيدة بن الجراح رضي الله عنه انه صلى على روس ولان صلاة الجنازة شرعت لحرمة الادمي وكذا الغسل وكل جزء منه محترم ولنا ما روي عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما انهما قالا لا يصلى على عضو وهذا يدل على انه لا يغسل لان الغسل لاجل الصلاة ولما ذكرنا من المعاني ايضا واما حديث اهل مكة فلا حجة فيه لان الراوي لم يروان الذي صلى عليه من هو حتى ينظر او هو حجة ام لا او نحمل الصلاة على الدعا وكذا حديث عمر وابي عبيدة رضي الله عنهما الا ترى ان العظام لا يصلى عليها بالاجماع • ومنها ان يكون الميت مسلما حتى لا يجب غسل الكافر لان الغسل وجب كرامة وتعظيما للميت والكافر ليس من اهل استحقاق الكرامة والتعظيم لكن اذا كان ذا رحم محرم من المسلم لا باس بان يغسله ويكفنه ويتبع جنازته ويدفنه لان الابن ما نهي عن البر بمكان ابيه الكافر بل امر بمصاحبتهما بالمعروف بقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ومن البر القيام بغسله وتكفينه ودفنه والاصل فيه ما روي عن علي رضي الله عنه لما مات ابوه ابو طالب جا الي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان عمك الضال قد توفي فقال اذهب واغسله وكفنه وواره ولا تحدثن حدثا حتى تلقاني قال ففعلت ذلك واتيته فاخبرته فدعا لي بدعوات ما احب ان يكون لي بها حمر النعم وقال سعيد بن جبير سال رجل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فقال امراتي ماتت نصرانية فقال اغسلها وكفنها وادفنها وعن الحارث بن ابي ربيعة ان امه ماتت نصرانية فتبع جنازتها في نفر من الصحابة رضي الله عنهم • ثم انما يقوم ذو الرحم بذلك اذا لم يكن هناك من يقوم به من المشركين فان كان خلى المسلم بينه وبينهم فيصنعون به ما يصنعون بموتاهم وان مات مسلم وله اب كافر هل يمكن من القيام بغسله وتكفينه وتجهيزه لم يذكر في الكتاب وينبغي ان لا يمكن من ذلك بل يغسله المسلمون لان ذلك لما امن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته ما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه تولوا اخاكم ولم يخل بينه وبين والده اليهودي ولان غسل الميت كرامة له وليس من الكرامة ان يتولى الكافر غسله • ومنها ان يكون عادلا حتى لا يغسل الباغي اذا قتل ولا يصلى عليه كذا روى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف ومحمد وعند الشافعي يغسل ويصلى عليه

وسنذكر المسلة وذكر الفقيه ابو الحسن الرستغفني صاحب الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله انه يغسل ولا يصلى عليه وفرق بينهما بان الغسل حقه والصلاة حق الله تعالى فما كان حقه يوتى به وما كان حق الله لا يوتى به اهانة له ولهذا يغسل الكافر ولا يصلى عليه • ولو اجتمع المسلمون والكفار ينظر ان كان بالمسلمين علامة يمكن الفصل بها وعلامة المسلمين اربعة اشيا الختان والخضاب ولبس السواد وحلق العانة وان لم يكن بهم علامة ينظر ان كان المسلمون اكثر غسلوا وكفنوا ودفنوا في مقابر المسلمين وصلي عليهم وينوي بالدعا المسلمين وان كان الكفار اكثر يغسلوا ولم يصل عليهم كذا ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي لان الحكم للغالب وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ان كانت الغلبة لموتى الكفار لا يصلى لكن يغسلون ويكفنون ويدفنون في مقابر المشركين ووجهه ان غسل المسلم واجب وغسل الكافر جايز في الجملة فيوتى بالجايز في الجملة لتحصيل الواجب اما اذا كانوا على السوا فلا يشكل انهم يغسلون لما ذكرنا ان فيه تحصيل الواجب مع الاتيان بالجايز في الجملة وهذا اولى من ترك الواجب راسا • وهل نصلي عليهم قال بعضهم لا يصلى عليهم لان ترك الصلاة على المسلم اولى من الصلاة على الكافر غير مشروعة اصلا قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا وترك الصلاة على المسلم مشروعة في الجملة كالبغاة وقطاع الطريق فكان الترك اهون وقال بعضهم يصلى عليهم وينوي بالصلاة والدعا المسلمين لانهم عجزوا عن تعيين العمل للمسلمين لم يعجزوا عن تعيين القصد وتعيينه لهم • فاما الدفن فلا رواية فيه في المبسوط وذكر الحاكم الجليل في مختصره انهم يدفنون في مقابر المشركين واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يدفنون في مقابر المسلمين وقال بعضهم في مقابر المشركين وقال بعضهم يتخذ لهم مقبرة على حدة فتسوى قبورهم ولا تسنم وهو قول الفقيه ابي جعفر الهندواني وهو احوط • واصل الاختلاف في كتابية تحت المسلم حبلت ثم ماتت وفي بطنها ولد مسلم لا يصلى عليها بالاجماع لان الصلاة على الكافر غير مشروعة وما في بطنها لا يستحق الصلاة عليه ولكنها تغسل وتكفن واختلف الصحابة رضي الله عنهم في الدفن قال بعضهم تدفن في مقابر المسلمين ترجيحا لجانب الولد وقال بعضهم في مقابر المشركين لان الولد في حكم جزء منها ما دام في البطن وقال واثلة بن الاسقع يتخذ لها مقبرة على حدة وهذا احوط • ولو وجد ميت او قتيل في دار الاسلام فان كان عليه سيما المسلمين يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وهذا ظاهر وان لم يكن معه سيما المسلمين ففيه روايتان والصحيح انه يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين لحصول غلبة الظن بكونه مسلما بدلالة المكان وهي دار الاسلام ولو وجد في دار الحرب فان كان معه سيما المسلمين يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين بالاجماع وان لم يكن معه سيما المسلمين ففيه روايتان والصحيح انه لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين والحاصل انه لا يشترط الجمع بين السيما ودليل المكان بل يعمل بالسيما وحده بالاجماع • وهل يعمل بدليل المكان وحده فيه روايتان والصحيح انه يعمل به لحصول غلبة الظن عنده والله اعلم ومنها وجود الما لان وجوب الفعل مقيد بالوسع ولا وسع مع عدم الما فسقط الغسل ولكن ييمم بالصعيد لان التيمم صلح بدلا عن الغسل في حالة الحياة فكذا بعد الموت غير ان الجنس ييممه لانه يباح له من مواضع التيمم من غير شهوة كما في حالة الحياة واما غير الجنس فلا ييمم الجنس فان كان ذوي رحم محرم فكذلك كما قلنا • فان كانا اجنبيين فان لم يكونا زوجين ييممه بخرقة تستر يده لان حرمة المس بينهما ثابتة كما في حالة الحياة الا اذا كان احدهما لا يشتهي كالصغير او الصغيرة فتيممه من غير خرقة فان كانا زوجين فالمراة تيمم زوجها بلا خرقة لانها تغسله بلا خرقة فالتيمم اولى اذا لم تبن منه في حال حياته بالاجماع ولا حدث به

بعد وفاته مايوجب البينونة عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر على مانذكر لانها تغسله بلاخرقة فالتيمم
اولى واما الزوج فلا ييمم زوجته بلاخرقة عند نا خلافا للشافعي على مانذكر • ومنها انه لايكون الميت
شهيدا لان الغسل ساقط عن الشهيد بالنص على ما نذكر في فصله ان شا الله تعالى **فصل** واما
بيان من يغسل فنقول الجنس يغسل الجنس فيغسل الذكر الذكر والانثى الانثى لان حل المس من غير
شهوة ثابت للجنس حالة الحياة فكذا بعد الموت وسوا كان الغاسل حايضا او جنبا لان المقصود
وهو التطهير حاصل فيجوز وروي عن ابي يوسف انه كره للحايض الغسل لانها لو اغتسلت بنفسها
لم يعتد به فكذا اذا غسلت ولا يغسل الجنس خلاف الجنس لان حرمة المس عند اختلاف الجنس
ثابتة في حالة الحياة فكذا بعد الموت • والمجبوب والخصي في ذلك مثل الفحل كما في حالة الحياة لان
كل ذلك منه الا المراة لزوجها اذا لم تثبت البينونة بينهما في حال حيوته ولا احدث بعد وفاته
مايوجب البينونة او الصغير والصغيرة • وبيان ذلك في الرجل والمراة • اما الرجل فنقول
اذا مات رجل في سفر فان كان معه رجال يغسله الرجال وان كان معه نسا لا رجل فيهن فان كان
فيهن امراته غسلته وكفنته وصلين عليه وتدفنه • اما المراة فتغسل زوجها لما روي
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت لو استقبلنا من الامر ما استدبرنا ما غسل رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا نساوه ومعنى ذلك انها لم تكن عالمة وقت وفاة رسول الله صلى الله عليه
وسلم باباحة غسل المراة زوجها ثم علمت بعد ذلك وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه
اوصى الى امراته اسما بنت عميس انها تغسله بعد وفاته وهكذا فعل ابو موسى الاشعري ولان
اباحة الغسل مستفادة بالنكاح فتبقى ما بقي النكاح والنكاح بعد الموت باق الى وقت انقطاع
العدة بخلاف ما اذا ماتت المراة حيث لا يغسلها الزوج لان هناك انتهى ملك النكاح لانعدام
المحل فصار الزوج اجنبيا فلا يحل له غسلها واعتبر بملك اليمين حيث لاينبغي عن المحل بموت
المالك ويبطل بموت المحل فكذا هذا • وهذا اذا لم يثبت البينونة بينهما في حال حياة الزوج
فاما اذا ثبتت بان طلقها ثانيا او ثلاثا ثم مات وهي في العدة لا يباح لها غسله لان ملك النكاح
ارتفع بالابانة وكذا اذا قبلت ابن زوجها ثم مات وهي في العدة لان الحرمة تثبت
بالتقبيل على سبيل التابيد فيبطل ملك النكاح ضرورة وكذا لو ارتدت عن الاسلام والعياذ
بالله ثم اسلمت بعد موته لان الردة توجب زوال ملك النكاح ولو طلقها طلاقا رجعيا ثم مات
وهي في العدة لها ان تغسله لان الطلاق الرجعي لا يزيل ملك النكاح • واما اذا احدث بعد
وفاة الزوج مايوجب البينونة لا يباح لها ان تغسله عندنا وعند زفر يباح بان ارتدت
المراة بعد موته ثم اسلمت وجه قول زفر ان الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لانه ارتفع
بالموت فيبقى حل النكاح كما كان بخلاف الردة في حال الحياة ولنا ان زوال النكاح موقوف
على انقضا العدة فكان النكاح قايما فيرتفع بالردة ولين لم يبق مطلقا فقد بقي في حق حل
المس والنظر كما ترفع الردة حل المس مطلق الحل ترفع ما بقي منه وهو حل المس والنظر • وعلى
هذا الخلاف اذا طاوعت ابن زوجها او قبلته بعد موته او وطيت بشبهة بعد موته ووجبت
عليها العدة ليس لها ان تغسله عندنا خلافا لزفر • ولو مات الزوج وهي معتدة من وطي
بشبهة ليس لها ان تغسله وكذلك اذا انقضت عدتها من ذلك الغير عندنا خلافا لابي
يوسف لانه لم يثبت لها حل الغسل عند الموت فلا يثبت بعده وكذلك اذا دخل الزوج باخت
امراته بشبهة ووجبت عليها العدة ثم مات فانقضت عدتها بعد موته فهو على هذا الخلاف
وكذا المجوسي اذا اسلم ثم مات ثم اسلمت امراته المجوسية لم تغسله عندنا خلافا لابي يوسف
كذا ذكر الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله الخلاف في هذه المسايل الثلاث وذكر القاضي

في شرحه مختصر ان للمراة ان تغسله في هذه المواضع الثلاثة عندنا وعند زفر ليس لها
ان تغسله والله اعلم • ولو لم يكن فيهن امراته ولكن معهن رجل كافر علمنه غسل الميت وتخلين
بينهما حتى يغسله ويكفنه ثم يصلين عليه ويدفنه لان نظر الجنس الى الجنس من باب اخف
وان لم يكن بينهما موافقة في الدين فان لم يكن معهن رجل مسلم ولا كافر فان كان معهن
صبية صغيرة لم تبلغ حد الشهوة واطاقت الغسل علمنها الغسل وتخلين بينه وبينها حتى تغسله
وتكفنه لان حكم العورة غير ثابت في حقها وان لم يكن معهن ذلك فانهن لا يغسلنه سوا
كن ذوات رحم محرم منه او لا لان المحرم في حكم النظر الى العورة الاجنبية سوا فكما لا
تغسله الاجنبية فكذا ذوات محارمه ولكن تيممنه غير ان الميممة اذا كانت ذات رحم
محرم تيممه بغير خرقة وان لم تكن ذات رحم محرم منه تيممه بخرقة تلفها على كفها
لانها لم يكن لها ان تمسه في حياته فكذا بعد وفاته • وكذا لو كان فيهن ام ولده لم تغسله
في قول ابي حنيفة الاخر وفي قوله الاول هو قول زفر والشافعي لها ان تغسله لانها
معتدة فاشبهت المنكوحة ولنا ان الملك لا يبقى فيها ببقا العدة لان الملك فيها كان ملك
يمين وهي تعتق بموت السيد والحرمة تنافي ملك اليمين فلا يبقى بخلاف المنكوحة
فان حرمتها لا تنافي ملك النكاح كما في حال حياة الزوج • وكذلك لو كانت فيهن امته
او مدبرته اما الامة فلانها زالت عن ملكه بالموت الى الورثة ولا يباح امة الغير مس عورته
غير انها لو يممته تيممه بغير خرقة لانه يباح للجارية مس مواضع التيمم بخلاف ام الولد فانها
تعتق وتلتحق بساير الحراير الاجنبيات • واما المراة فنقول اذا ماتت امراة في سفر
فان كان معها نسا غسلنها وليس لزوجها ان يغسلها عندنا خلافا للشافعي واحتج بحديث عايشة
رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقول وارساه فقال انا وارساه لا عليك
انك اذا مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك وما جاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم
يجوز لامته هو الاصل الا ما قام عليه الدليل وروي ان عليا غسل فاطمة رضي الله عنهما
بعد موتها ولان النكاح جعل قايما حكما لحاجة الميت الى الغسل كما اذا مات الزوج ولنا ما
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن امراة تموت
بين رجال فقال تيمم بالصعيد ولم يفصل بين ان يكون زوجها او لا يكون ولان النكاح
ارتفع بموتها فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول ودلالة الوصف انها صارت
محرمة على التابيد والحرمة على التابيد تنافي النكاح ابتدا وبقا ولهذا جاز للزوج ان يتزوج
واربع سواها واذا زال النكاح صارت اجنبية فبطل حل المس والنظر بخلاف ما اذا مات
الزوج لان هناك ملك النكاح قايم لان الزوج مالك والمراة مملوكة والملك لا يزول
عن المحل بموت المالك ويزول بموت المحل كما في ملك اليمين فهو الفرق وحديث عايشة رضي الله
عنها محمول على الغسل تسببا تسبيبا معنى قوله غسلتك قمت باسباب غسلك كما يقال
بنى الامير دارا حملناه على هذا صيانة لمنصب النبوة عما يورث شبهة نفرة الطباع عنه
وتوفيقا بين الدلايل على انه يحتمل انه كان مخصوصا بان لا ينقطع نكاحه بعد الموت لقوله
صلى الله عليه وسلم كل سبب ونسب ينقطع بالموت الا سببي ونسبي واما حديث علي رضي
الله عنه فقد روي ان فاطمة غسلتها ام ايمن فلو ثبت ان عليا غسلها فقد انكر عليه
ابن مسعود رضي الله عنه حتى قال اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان
فاطمة زوجتي في الدنيا والاخرة فدعواه الخصوصية دليل على انه كان معروفا بينهم ان
الرجل لا يغسل زوجته وان لم يكن هناك نسا مسلمات ومعهن امراة كافرة علموها

فيهم صح

تسبيبا صح

الغسل ويخلون بينهما حتى تغسلها وتكفنها ثم يصلي عليها الرجال ويدفنونها لما ذكرنا وان لم يكن
معهم نسا لا مسلمة ولا كافرة فان كان معهم صبي لم يبلغ حد الشهوة واطاق الغسل علموه الغسل
فيغسلها ويكفنها لما بينا وان لم يكن معهم ذلك فانها لا تغسل ولكنها تيمم لما ذكرنا غير ان الميمم
اذا كان محرما لها يممها بغير خرقة وان لم يكن محرما لها فمع الخرقة يلفها على كفه لما
مر ويعرض بوجهه عن ذراعيها لانه في حالة الحياة ما كان للاجنبي ان ينظر الى ذراعيها
فكذا بعد الموت ولا باس ان ينظر الى وجهها كما في حالة الحياة ولو مات الصبي الذي لا يشتهى
لا باس ان تغسله النسا وكذا الصبية التي لا تشتهى اذا ماتت لا باس ان يغسلها الرجال
لان حكم العورة غير ثابت في حق الصغير والصغيرة ثم اذا غسل الميت يكفن

فصل والكلام في تكفينه في مواضع • في بيان وجوب التكفين • وفي بيان كيفية وجوبه
وفي كمية الكفن • وفي بيان صفته • وفي بيان كيفية التكفين • وفي بيان من
يجب عليه الكفن • اما الاول فالدليل على وجوبه النص والمعقول والاجماع اما النص
فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم البسوا من الثياب البيض فانها خير ثيابكم وكفنوا
فيها موتاكم وظاهر الامر لوجوب العمل وروي ان الملايكة لما غسلت ادم صلوات الله عليه
وسلم كفنوه ودفنوه ثم قالت هذه سنة موتاكم والسنة المطلقة في معنى الواجب والاجماع
منعقد على وجوبه ولهذا توارثه الناس من لدن ادم صلوات الله عليه وسلم الى يومنا هذا
ودليل الوجوب واما المعقول فهو ان غسل الميت انما وجب كرامة وتعظيما ومعنى التعظيم
والكرامة انما يتم بالتكفين فكان واجبا

فصل واما كيفية وجوبه فوجوبه على سبيل
الكفاية قضا لحق الميت حتى اذا قام به البعض يسقط عن الباقين لان حقه صار مقضيا
كما في الغسل والله اعلم

فصل واما الكلام في كمية الكفن فنقول اكثر ما يكفن الرجل في ثلاثة
اثواب ازار ورداء وقميص وهذا عندنا وقال الشافعي لا يسن القميص في الكفن وانما
الكفن في ثلاث لفايف واحتج بما روي عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
كفن في ثلاثة اثواب سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة ولنا ما روي عن عبد الله بن المغفل
انه قال كفنوني في قميصي فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن في قميصه الذي توفي فيه
وهكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في ثلاثة اثواب
احدها القميص الذي توفي فيه والاخذ برواية ابن عباس اولى من الاخذ بحديث عايشة
لان ابن عباس حضر تكفين رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفنه وعايشة ما حضرت ذلك
على ان معنى قولها ليس فيها قميص اي لم يتخذ قميص جديد وروي عن علي رضي الله عنه انه قال
كفن المراة خمسة اثواب وكفن الرجل ثلاثة ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ولان
حال ما بعد الموت يعتبر بحال حياته والرجل في حال حيوته يخرج بثلاثة اثواب عادة
قميص وسراويل وعمامة فالازار بعد الموت قايم مقام السراويل في حالة الحياة لانه
في حال حيوته انما كان يلبس السراويل ليلا تنكشف عورته عند المشي وذلك غير محتاج
اليه بعد موته فاقيم الازار مقامه وكذا لم يذكر العمامة في الكفن وقد كرهها بعض مشايخنا
لانه لو فعل ذلك لصار الكفن شفعا والسنة ان يكون وترا واستحسنه بعض مشايخنا
لحديث ابن عمر رضي الله عنهما انه كان [illegible] ويجعل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حالة الحياة
فانه يرسل ذنب العمامة من [illegible] بمعنى الزينة وقد انقطع ذلك بالموت والدليل
على ان السنة [illegible] ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كفن في برد
وحلة [illegible] والبرد اسم للمفرد منها وادنى ما يكفن فيه في حالة ثوبان

ازار ورداء

ازار ورداء لقول الصديق رضي الله عنه كفنوني في ثوبي هذين ولان ادنى ما يلبسه الرجل
في حال حياته ثوبان الا ترى انه يخرج فيهما ويصلي فيهما من غير كراهة فكذا يجوز ان يكفن فيهما
ايضا • ويكره ان يكفن في ثوب واحد لان في حال حياته تجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة
فكذلك بعد الموت يكره ان يكفن فيه الا عند الضرورة بان كان لا يوجد غيره لما روي ان مصعب
ابن عمير رضي الله عنه لما استشهد كفن في نمرة فكان اذا غطي بها راسه بدت رجلاه واذا غطي
بها رجلاه بدت راسه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يغطي بها راسه ويجعل على رجليه شي
من الاذخر وكذلك لما روي ان حمزة لما استشهد كفن في ثوب واحد لم يوجد له غيره
فدل ان الجواز عند الضرورة • والغلام المراهق كالرجل يكفن فيما يكفن فيه الرجل لان المراهق
في حال حيوته يخرج فيما يخرج فيه البالغ عادة فكذا يكفن فيما يكفن فيه وان كان صبيا لم
يراهق فان كفن في خرقتين ازار ورداء فحسن وان كفن في ازار واحد جاز لان في حال
حياته كان يجوز الاقتصار على ثوب واحد في حقه فكذا بعد الموت • واما المراة فادنى
ما تكفن فيه خمسة اثواب درع وخمار وازار ولفافة وخرقة وهو السنة في كفن المراة
لما روي عن ام عطية رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم ناول اللواتي غسلن ابنته في
كفنها ثوبا ثوبا حتى ناولها خمسة اثواب اخرهن خرقة تربط بها ثدييها ولما روي عن علي رضي الله
عنه ولان المراة في حال حياتها تخرج في خمسة اثواب عادة درع وخمار وازار وملاءة ونقاب
فكذلك بعد الموت تكفن في خمسة اثواب ثم الخرقة تربط فوق الاكفان عند الصدر فوق
الثديين والبطن كيلا ينتشر عليها الكفن اذا حملت على السرير والصحيح قولنا لما روينا من
حديث ام عطية رضي الله عنها انها قالت اخرهن خرقة تربط بها ثدييها وادنى ما تكفن فيه
المراة ثلاثة اثواب ازار ورداء وخمار لان معنى الستر في حالة الحياة يحصل بثلاثة اثواب
حتى يجوز لها ان تصلي فيها وتخرج فكذلك بعد الموت • ويكره ان يكفن المراة في ثوبين
واما الصغيرة فلا باس بان تكفن في ثوبين والجارية المراهقة بمنزلة البالغة في الكفن لما
ذكرنا • والسقط يلف في خرقة لانه ليس له حرمة كاملة ولان الشرع انما ورد بتكفين الميت
واسم الميت لا ينطلق عليه كما لا ينطلق على بعض الميت • وكذا من ولد ميتا او وجد طرف من
اطراف الانسان او نصفه مشقوقا طولا او نصفه مقطوعا عرضا لكن ليس معه الراس
لما قلنا • وان كان معه الراس ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يكفن وعلى قياس ما
ذكره القدوري في شرحه مختصر الكرخي في الغسل يلف في خرقة لما ذكرنا في فصل الغسل
وان وجد اكثره يكفن لان للاكثر حكم الكل • وكذا الكافر اذا مات وله ذو رحم محرم مسلم
لا يغسله ويكفنه لكن في خرقة لان التكفين على وجه السنة من باب الكرامة • ولا يكفن
الشهيد كفنا جديدا بل يدفن بثيابه لقول النبي صلى الله عليه وسلم زملوهم بثيابهم وكلومهم
والله اعلم

فصل وانما صفة الكفن فالافضل ان يكون التكفين بالثياب البيض لما
روي عن جابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
قال احب الثياب الى الله تعالى فليلبسها احياؤكم وكفنوا فيها موتاكم وقال النبي صلى الله
عليه وسلم حسنوا اكفان الموتى فانهم يتزاورون فيما بينهم ويتفاخرون بحسن اكفانهم
وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ولي احدكم اخاه ميتا فليحسن كفنه والبرود والكتان
والقصب كل ذلك حسن والخلق اذا غسل والجديد سوا لما روي عن ابي بكر الصديق رضي
الله عنه انه قال اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للمهل والصديد وان الحي احوج
الى الجديد من الميت والحاصل ان ما يجوز لكل صنف ان يلبسه في حياته يجوز ان يكفن

رضي الله عنه صح

فيه بعد موته حتى يكره ان يكفن الرجل في الحرير والمعصفر والمزعفر ولا يكره للنسآ ذلك اعتبارا باللبس في حال الحياة والله اعلم

فصل واما كيفية التكفين فينبغي ان يجمر الاكفان اولا وترا اي مرة او ثلاثا او خمسا ولا يزيد عليه لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اجمرتم الميت فاجمروه وترا ولان الثوب الجديد او الغسيل مما يطيب ويجمر في حالة الحياة فكذا بعد الممات والوتر مندوب في ذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وتر يحب الوتر ● ثم يبسط اللفافة وهي الردآ طولا ثم يبسط الازار عليها طولا ثم يلبسه القميص ان كان له قميص وان لم يكن لم يضره لان اللبس بعد الوفا معتبر بحال الحياة الا ان في حال حيوته كان يلبس السراويل حتى لا تنكشف عورته عند المشي ولا حاجة الى ذلك بعد موته فاقيم الازار مقام السراويل الا ان الازار في حال حياته تحت القميص وبعد الموت فوق القميص من المنكب الى القدم لان الازار تحت القميص حال الحياة ليتيسر عليه المشي وبعد الموت لا يحتاج الى المشي ● ثم يوضع الحنوط في راسه ولحيته لما روي ان ادم صلوات الله عليه وسلم لما توفي غسلته الملائكة وحنطوه ● ويوضع الكافور على مساجده يعني جبهته وانفه ويديه وركبتيه وقدميه لما روي عن بن مسعود رضي الله عنه انه قال ويتبع مساجده بالطيب يعني بالكافور ولان تعظيم الميت واجب ومن تعظيمه ان يطيب لئلا يجي منه رايحة منتنة وليصان عن سرعة الفساد واولى المواضع بالتعظيم مواضع السجود وكذا الراس واللحية مما من اشرف الاعضا لان الراس موضع الدماغ ومجمع الحواس واللحية من الوجه والوجه من اشرف الاعضا وعن زفر انه قال يدر الكافور على عينيه وانفه وفمه لان المقصود ان يتباعد الدود من الموضع الذي يدر عليه الكافور وتخص منه المخارق من بدنه ولهذا وان لم يجد ذلك لم يضره ● ولا باس بساير الطيب غير الزعفران والورس في حق الرجل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى الرجال عن المزعفر ولم يذكر في الاصل انه هل يحشى مخارقه وقالوا ان خشي خروج شي يلوث الاكفان فلا باس بذلك في انفه وفمه وقد جوز الشافعي في دبره ايضا واستقبح ذلك مشايخنا وان لم يخش جاز الترك لانعدام الحاجة اليه ● ثم يعطف الازار عليه من قبل شقه الايسر وان كان الازار طويلا حتى يعطف على راسه وساير جسده فهو اولى ثم يعطف من قبل من شقه الايمن كذلك فيكون الايمن فوق الايسر ● ثم يعطف اللفافة وهي الردآ كذلك لان المشي في حال الحياة هكذا يفعل اذا تحرم بدا بعطف شقه الايسر ثم يعطف الايمن على الايسر فكذا يفعل به بعد الممات ● فان خيف ان ينتشر اكفانه تعقد ولكن اذا وضع في قبره تحل العقد لزوال ما لاجله عقد والله اعلم ● واما المراة فتبسط لها اللفافة والازار على ما بينا وتلبس الدرع والخمار فوق الدرع والخمار واللفافة فوق الخمار والخرقة تربط فوق الاكفان عند الصدر فوق الثديين والبطن كيلا ينتشر الكفن باضطراب ثديها عند الحمل على السرير وعرض الخرقة ما بين الثدي والسرة هكذا ذكر محمد رحمه الله في غير رواية الاصول ● ويسدل شعرها بين ثديها من الجانبين جميعا تحت الخمار ولا يسدل شعرها خلف شعرها وعند الشافعي يسدل شعرها خلف ظهرها واحتج بحديث ام عطية رضي الله عنها انها قالت لما توفيت رقية رضي الله عنها بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ظفرنا شعرها ثلاثة قرون في ناصيتها وقرنيها والقيناها خلفها فدل ان السنة هذا ولنا ان القاها الى ظهرها من باب الزينة وليست بحال زينة ولا حجة له في حديث ام عطية رضي الله عنها لان ذلك فعل ام عطية وليس في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم علم ذلك ● ثم المحرم يكفن كما يكفن الحلال عندنا اي يغطي راسه ووجهه وقال الشافعي لا يخمر راسه ولا يقرب منه طيب واحتج بما روي ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن محرم وقصت ناقته واندق عنقه فقال اغسلوه بمآ وسدر وكفنوه في ثوبه ولا تخمروا راسه فانه يبعث يوم القيمة ملبيا وفي رواية قال ولا تقربوه طيبا

ولنا ما روي عطا عن بن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المحرم يموت خمروهم ولا تشبهوهم باليهود وروي عن علي رضي الله عنه انه قال اذا مات المرء انقطع عمله الا ثلاثة ولد صالح الا ثلاثة ولد صالح يدعو له وصدقة جارية وعلم علمه الناس ينتفعون به والاحرام ليس من هذه الثلاثة وما روي معارض بما روينا في المحرم فبقي لنا الحديث المطلق الذي روينا ان هذا العمل ينقطع على ان ذلك الحديث محمول على محرم خاص جعله النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصا به بدليل ما روينا والله اعلم

فصل واما بيان من يجب عليه الكفن فنقول كفن الميت في ماله ان كان له مال ويكون من جميع ماله قبل الدين والوصية والميراث لان هذا من اصول حوايج الميت فكان كنفقته في حال حيوته وان لم يكن له مال فكفنه على من يجب عليه نفقته كما يلزمه كسوته في حال حيوته الا المراة انه لا يجب كفنها على زوجها عند محمد لان الزوجية انقطعت بالموت فصار كالاجنبي وعند ابي يوسف يجب عليه كفنها كما يجب عليه كسوتها في حال الحياة ولا يجب على المراة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في حالة الحياة وان لم يكن له مال ولا من ينفق عليه فكفنه في بيت المال كنفقته في حال الحيوة لانه اعد لحوايج المسلمين وعلى هذا اذا نبش الميت وهو طري لم يتفسخ بعد ما كفن ثانيا من جميع المال لان حاجته الى الكفن في المرة الثانية كحاجته اليه في المرة الاولى فان قسم المال فهو على الوارث دون الغرمآ واصحاب الوصايا لان بالقسمة انقطع حق الميت عنه فصار كانه مات ولا مال له فيكفنه وارثه ان كان له مال وان لم يكن له مال ولا من يفترض عليه نفقته فكفنه في بيت المال بمنزلة نفقته في حال حيوته وان نبش بعد ما تفسخ واخذ كفنه كفن في ثوب واحد لانه اذا تفسخ خرج عن حكم الادميين الا ترى انه لا يصلى عليه فصار كالسقط والله اعلم ثم اذا كفن الميت يحمل على الجنازة

فصل والكلام في حمله على الجنازة في مواضع ● في بيان كمية من يحمل الجنازة ● وفي بيان كيفية حملها وتشييعها ووضعها وما يتصل بذلك مما يسن وما يكره ● اما بيان كمية من يحمل وكيفية الحمل فالسنة في حمل الجنازة اربعة من جوانبها الاربع عندنا وقال الشافعي السنة حملها بين العمودين وهو ان يحملها رجلان يتقدم احدهما فيضع جانبي الجنازة على كتفيه ويتاخر الاخر فيفعل مثل ذلك وهذا النوع من الحمل يكروه ذكره الحسن بن زياد في المجرد واحتج الشافعي بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه بين العمودين ولنا ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال السنة ان تحمل الجنازة من جوانبها الاربع وروي ان ابن عمر رضي الله عنهما كان يدور على الجنازة من جوانبها الاربع ولان عمل الناس اشتهر بهذه الصفة وهو اومن من سقوط الجنازة وايسر على الحاملين المتداولين بينهم وابعد من تشبيه حمل الجنازة بحمل الاثقال وقد امرنا بذلك ولهذا يكره حملها على الظهر وعلى الدابة واما الحديث فتاويله انه كان لضيق المكان او لعوز الحاملين ● ومن اراد الكمال السنة في حمل الجنازة ينبغي له ان يحملها من الجوانب الاربع لما روينا عن بن عمر رضي الله عنهما انه كان يدور على الجنازة على جوانبها الاربع ● فيضع مقدم الجنازة على يمينه ثم موخرها على يمينه ثم مقدمها على يساره ثم موخرها على يساره كما بين الجامع الصغير وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شي ● واذا حمل هكذا حصل البداة بيمين الحامل ويمين الميت وانما بدانا بالايمن المقدم دون الموخر لان المقدم اول الجنازة والبداة بالشي انما تكون من اوله ● ثم يضع موخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي امامها والمشي خلفها افضل ولانه لو فعل ذلك او وضع موخرها الايسر على يساره لانه لو فعل ذلك هكذا يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها فهو افضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا من الترتيب وينبغي ان يحمل من كل جانب عشر خطوات لما روي في الحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت اربعين كبيرة ● واما جنازة الصبي فالافضل ان يحملها الرجال ويكره ان يوضع جنازته على دابة لان الصبي مكرم محترم كالبالغ ولهذا يصلى عليه كما يصلى على البالغ ومعنى الكرامة والاحترام في الحمل على الايدي

فاما الحمل على الدابة فاهانة له لانه يشبه حمل الامتعة واهانة المحترم مكروه • ولا باس بان يحمله
راكب على دابته ويهوان يكون الحامل له راكبا لان معنى الكرامة حاصل وعن ابي حنيفة رحمه الله
في الرضيع والفطيم لا باس بان يحمل في طبق يتداولونه والله اعلم • والاسراع بالجنازة افضل
من الابطا بها لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عجلوا موتاكم فان يك خيرا قدمتموه
قدمتموه اليه وان يك شرا القيتموه عن رقابكم وفي رواية فبعدا لاهل النار لكن ينبغي ان
يكون الاسراع مادون الخبب لما روي عن بن مسعود رضي الله عنه انه قال سالنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب ولان الخبب يودي الى اضرار مشيعي
الجنازة ويقدم الراس في حال حمل الجنازة ولانه من اشرف الاعضا فكان تقديمه اولى ولان
ذلك معنى الكرامة في التقديم والله اعلم • واما كيفية التشييع فالمشي خلف الجنازة افضل
عندنا وقال الشافعي المشي امامها افضل واحتج بما روي الزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يمشون امام الجنازة ومثله حكاية
عادة وكانت عادتهم اختيار الافضل ولانهم شفعا الميت والشفيع ابدا يتقدم ولانه احوط
للصلاة لما فيه من التحرز عن احتمال الفوات ولنا ما روي عن بن مسعود رضي الله عنه موقوفا
عليه ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الجنازة متبوعة وليست بتابعة ليس معها
من يقدمها وروي عنه عليه السلام انه كان يمشي خلف جنازة سعد بن معاذ وروي معمر
عن طاوس عن ابيه انه قال ما مشى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا خلف الجنازة وعن بن مسعود
رضي الله عنه فضل المشي خلف الجنازة على المشي امامها كفضل المكتوبة على النافلة ولان المشي
خلفها اقرب الى الاتعاظ لانه يعاين الجنازة فيتعظ فكان افضل والمروي عن النبي صلى الله عليه
وسلم لبيان الجواز وتسهيل الامر على الناس عند الازدحام وهو تاويل فعل ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما والدليل عليه ما روي عن عبد الرحمن بن ابي ابزى انه قال بينما انا امشي مع علي
خلف الجنازة وابو بكر وعمر يمشيان امامها فقلت لعلي ما بال ابي بكر وعمر يمشيان امام الجنازة
فقال انهما يعلمان ان المشي خلفها افضل من المشي امامها تعظيما لها فلو اختار المشي خلف
الجنازة لضاق الطريق على مشيعيها واما قوله ان الناس شفعا الميت فينبغي ان يتقدموا
فيشكل بهذا بحالة الصلاة فان حالة الصلاة حالة الشفاعة ومع ذلك لا يتقدمون بل الميت
قدامهم وقولهم هذا احوط للصلاة قلنا عندنا انما يكون المشي خلفها افضل اذا كان يقرب منها بحيث
يشاهدها وفي مثل هذا لا تفوت الصلاة ولو مشى قدامها كان واسعا لان النبي صلى الله عليه وسلم
وابا بكر وعمر فعلوا ذلك في الجملة على ما ذكرنا • غير انه يكره ان يتقدم الكل عليها لان فيه ابطال
متبوعية الجنازة من كل وجه • ولا باس بالركوب الى صلاة الجنازة والمشي افضل لانه اقرب
الى الخشوع واليق بالشفاعة • ويكره للراكب ان يتقدم الجنازة لان ذلك لا يخلوا عن الضرر
بالناس • ولا يتبع الجنازة بنار الى قبره يعني الاجمار في قبره لما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم خرج في جنازة فراى امراة في يدها مجمر فصاح عليها وطردها حتى توارت بالاكام وروي
عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال لا تحملوا مني مجمرا ولانه الة العذاب فلا يتبع معه
تفا ولا قال ابراهيم النخعي اكره ان يكون اخر زاده من الدنيا نارا ولان هذا فعل اهل الكتاب
فيكره التشبه بهم • ولا ينبغي ان يرجع من يتبع جنازة حتى يصلي لان الاتباع كان للصلاة عليها
فلا يرجع قبل حصول المقصود • ولا ينبغي للنسا ان يخرجن في الجنازة لان النبي صلى الله عليه
وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن مازورات غير ماجورات ولا ينبغي احد ان يقوم للجنازة
اذا اتي بها بين يديه الا ان يريد اتباعها • ويكره النياح والصياح في الجنازة ومنزل الميت

لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصوتين الاحمقين صوت النائحة والمغنية فاما
البكا فلا باس به لان النبي صلى الله عليه وسلم بكى على ابنه ابراهيم وقال العين تدمع والقلب يخشع
ولا نقول ما يسخط الرب وانا عليك يا ابراهيم لمحزونون واذا كان مع الجنازة نائحة او صائحة زجرت
فان لم تنزجر فلا باس بان تتبع الجنازة معها ولا تترك لاجلها لان اتباع الجنازة سنة فلا تترك ببدعة
من غيره • ويطيل الصمت اذا اتبع الجنازة ويكره رفع الصوت بالذكر لما روي عن قيس بن عباد
انه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم يكرهون الصوت عند ثلاثة عند
القتال وعند الجنازة والذكر ولانه تشبه باهل الكتاب فكان مكروها • ويكره لمتبعي الجنازة
ان يقعدوا قبل وضع الجنازة لانهم اتباع الجنازة والتبع لا يقعد قبل قعود الاصل ولانهم
حضروا تعظيما للميت وليس من التعظيم الجلوس قبل الوضع فاما بعد الوضع فلا باس بذلك لما
روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع
الميت في اللحد فكان قائما مع اصحابه على راس القبر فقال يهودي هكذا نصنع بموتانا فجلس صلى
الله عليه وسلم وقال لاصحابه خالفوهم • واما كيفية الوضع فنقول انها توضع عرضا للقبلة
هكذا توارثه الناس والله الموفق ثم اذا وضعت الجنازة يصلى عليها

فصل

والكلام في مواضع • في
بيان انها فرضية • وفي بيان فرضيتها • وفي بيان من يصلى عليه • وفي بيان كيفية الصلاة
وفي بيان ما يصح به الصلاة وما يفسد وما يكره • وفي بيان من له ولاية الصلاة • اما الاول
فالدليل على فرضيتها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا على كل بر وفاجر وروي عنه
عليه السلام انه قال للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملتها ان يصلي على جنازته وكلمة على
للايجاب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم والامة من لدن رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا عليها دليل الفرضية والاجماع منعقد على فرضيتها ايضا الا انها فرض
كفاية اذا قام بها البعض تسقط عن الباقين لان ما هو الغرض قضا حق الميت يحصل بالبعض ولا يمكن
ايجابها على كل واحد من احاد الناس بمنزلة الجهاد لكن لا يسع الجماعة على تركها كالجهاد والله اعلم

الاجتهاد

فصل

واما بيان من يصلى عليه فكل مسلم مات بعد الولادة يصلى عليه صغيرا كان او كبيرا
ذكرا كان او انثى حرا كان او عبدا الا البغاة وقطاع الطريق ومن بمثل حالهم لقول النبي صلى الله
عليه وسلم صلوا على كل بر وفاجر وقوله صلى الله عليه وسلم للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من
جملتها ويصلي على جنازته من غير فصل الا ما خص بدليل ولا يصلى على من ولد ميتا وقد ذكرناه في باب
الغسل وان مات في حال ولادته فان كان خرج اكثره صلي عليه وان كان اقله لم يصل عليه اعتبارا
للاغلب وان كان خرج نصفه لم يذكر في الكتاب ويجب ان يكون هذا على قياس ما ذكرنا من الصلوة
على نصف الميت ولا يصلى على بعض الانسان حتى يوجد الاكثر منه عندنا لانا لو صلينا على هذا البعض
يلزمنا الصلاة على الباقي اذا وجدناه فيودي الى التكرار وانه ليس بمشروع عندنا على ما نذكر
بخلاف الاكثر لانه اذا صلي عليه لم يصل على الباقي اذا وجد وقد ذكرناه في باب الغسل وذكرنا
اختلاف رواية الكرخي والطحاوي في النصف المقطوع • ولا يصلى على ميت الا مرة واحدة
لا جماعة ولا وحدانا عندنا الا ان يكون الذين صلوا عليها اجانب بغير امر الاوليا ثم حضر الولي
فحينئذ له ان يعيدها وقال الشافعي يجوز لمن لم يصل ان يصلي واحتج بما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم صلى على النجاشي فلا شك انه كان صلي عليه وروي انه عليه السلام مر بقبر جديد
فسال عنه فقيل له قبر فلانة فقال هلا اذنتموني بالصلاة عليها فقيل انها دفنت ليلا فخشينا
عليك هوام الارض فقال صلى الله عليه وسلم اذا مات انسان فاذنوني فان صلاتي عليه رحمة
وقام وجعل القبر بينه وبين القبلة وصلى عليه وكذا الصحابة رضي الله عنهم صلوا على النبي صلى الله

عليه وسلم جماعة بعد جماعة لانها دعا ولا باس بتكرار الدعا ولان حق الميت وان قضي فلكل مسلم في الصلاة
حق وهو ان يثاب بذلك وعسي ان يغفر له ببركة هذا الميت كرامة له ولم يقض هذا الحق في حق كل
شخص فكان له ان يقضي حقه ولنا ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي علي جنازة فلما فرغ جا عمر رضي الله عنه
ومعه قوم فاراد ان يصلي ثانيا فقال النبي صلي الله عليه وسلم الصلاة علي الجنازة لا تعاد ولكن ادع للميت
واستغفر له وهذا نص في الباب وروي ان بن عباس وبن عمر رضي الله عنهم فاتتهما الصلاة علي جنازة
فلما حضرا ما زادا علي الاستغفار له وروي عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه انه فاتته الصلاة
علي جنازة عمر فلما حضر قال ان سبقتموني بالصلاة عليه فلا تسبقوني بالدعا له والدليل عليه ان
الامة توارثت ترك الصلاة علي رسول الله صلي الله عليه وسلم وعلي الخلفا الراشدين والصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين ولو جاز لما ترك مسلم الصلاة عليهم خصوصا علي رسول الله صلي الله عليه وسلم
لانه في قبره كما وضع لان لحوم الانبيا حرام علي الارض به ورد الاثر فتركهم ذلك اجماع منهم علي
عدم جواز التكرار لان الفرض قد سقط بالفعل مرة واحدة لا لكونها فرض كفاية ولهذا ان من
لم يصل لو ترك الثانية لا ياثم واذا سقط الفرض فلو صلي ثانيا كان نفلا والتنفل بصلاة الصلاة
الجنازة غير مشروع بدليل ان من صلي مرة لا يصلي ثانيا وهذا بخلاف ما اذا تقدم غير الولي فصلي ان
للولي ان يصلي عليه لانه اذا لم يجز الاول تبين ان الاول لم يقع فرضا لان حق التقدم كان له فاذا
تقدم غيره بغير اذنه كان له ان يستوفي حقه في التقدم فيقع الاول فرضا فهو الفرق والنبي صلي
الله عليه وسلم انما اعاد لان ولاية الصلاة كانت له فانه كان اولي الاوليا قال الله تعالي النبي
اولي بالمومنين من انفسهم وروي عنه صلي الله عليه وسلم قال لا يصلي علي موتاكم غيري ما دمت
بين اظهركم فلم يسقط الفرض باداء غيره وهذا تاويل فعل الصحابة رضي الله عنهم فان الولاية كانت
لابي بكر رضي الله عنه لانه هو الخليفة الا انه كان مشغولا بتسوية الامور وتسكين الفتنة
فكانوا يصلون عليه قبل حضوره فلما فرغ صلي عليه ثم لم يصل بعده عليه والله اعلم واما حديث
النجاشي فيحتمل انه دعا لان الصلاة تذكر ويراد بها الدعا ويحتمل انه خصه بذلك واما قوله ان لكل
واحد من الناس حقا في الصلاة عليه قلنا نعم لكن لا وجه لاستدراك ذلك لسقوط الفرض وعدم
جواز التنفل بها وهو الجواب عن قوله انها دعا واستغفار لان التنفل بالدعا والاستغفار مشروع
وبالصلاة علي الجنازة غير مشروع • وعلي هذا قال اصحابنا رحمهم الله لا يصلي علي ميت غايب وقال
الشافعي يصلي عليه استدلالا بصلاة النبي صلي الله عليه وسلم علي النجاشي وهو غايب ولا حجة له
فيه لما بينا علي انه روي ان الارض طويت له ولا يوجد مثل ذلك في حق غيره ثم ما ذكره غير سديد
لان الميت ان كان في جانب المشرق فان استقبل القبلة في الصلاة عليه كان الميت خلفه وان استقبل
الميت كان مصليا لغير القبلة وكل ذلك لا يجوز • ولا يصلي علي صبي وهو علي الدابة او علي
ايدي الرجال حتي يوضع لان الميت بمنزلة الامام لهم فلا يجوز ان يكون محمولا وهم علي الارض
ولا يصلي علي البغاة وقطاع الطريق عندنا وقال الشافعي يصلي عليهم لانهم مسلمون قال الله
تعالي وان طايفتان من المومنين اقتتلوا الاية فدخلوا تحت قوله صلي الله عليه وسلم صلوا
علي كل بر وفاجر ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه انه لم يغسل اهل نهروان ولم يصل عليهم فقيل
اكفار هم قال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا اشار الي ان ترك الغسل والصلاة عليهم اهانة
ليكون زجرا لغيرهم فكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه فكان اجماعا
وهو نظير المصلوب ترك علي خشبة اهانة له وزجرا لغيره كذا هذا واذا ثبت الحكم في
البغاة ثبت في قطاع الطريق لانهم في معناهم اذ هم يسعون في الارض بالفساد كالبغاة فكانوا
في استحقاق الاهانة مثلهم وبه تبين ان البغاة ومن بمثل حالهم مخصوصون عن الحديث باجماع

الصحابة

الصحابة رضي الله عنهم وكذلك الذي يقتل بالخنق كذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله قال ابو
يوسف وكذلك من يقتل علي متاع يأخذه والمكابرون في المصر بالسلاح لانهم يسعون في الارض
بالفساد فيلحقون بالبغاة والله اعلم

فصل

واما بيان كيفية الصلاة علي الجنازة فينبغي
ان يقوم الامام عند الصلاة بحذا الصدر من الرجل والمراة وروي الحسن في كتاب صلوته
عن ابي حنيفة انه قال في الرجل يقوم بحذا وسطه ومن المراة بحذا صدرها وهو قول بن ابي
ليلي وجه رواية الحسن ان في القيام بحذا الوسط تسوية بين الجانبين في الحظ من الصلاة
الا ان في المراة يقوم بحذا صدرها ليكون ابعد عن عورتها الغليظة وجه ظاهر الرواية
ان الصدر هو وسط البدن لان الرجلين والراس من جملة الاطراف فيبقي البدن من
العجيزة الي الرقبة فكان وسط البدن هو الصدر والقيام بحذا الوسط اولي ليستوي
الجانبان في الحظ من الصلاة ولان القلب معدن العلم والحكمة فالوقوف بحياله اولي ولا
نص عن الشافعي في كيفية القيام واصحابه يقولون بحذا راس الرجل وبحذا عجز المراة
ويكون هذا مذهب الشافعي لما روي عن انس رضي الله عنه انه صلي علي امراة فوقف عند
عجيزتها وصلي علي رجل فقام عند راسه فقيل له اكان رسول الله صلي الله عليه وسلم يصلي
كذلك قال نعم قالوا ومذهب الشافعي لا يخالف السنة فيكون هذا مذهبه وان لم يرو عنه
ولكنا نقول هذا معارض بما روي سمرة بن جندب رضي الله عنه ان رسول الله صلي الله عليه
وسلم صلي علي ام فلانة ماتت في نفاسها فقام وسطها وهذا موافق لمذهبنا لما ذكرنا انه
يقوم بحذا صدر كل واحد منهما لان الصدر وسط البدن او باول فنقول يحتمل انه وقف
بحذا الوسط الا انه مال في احد الموضعين الي الراس وفي الاخر الي العجز فظن الراوي انه
فرق بين الامرين • ثم يكبر اربع تكبيرات وكان بن ابي ليلي يقول خمس تكبيرات وهو رواية
عن ابي يوسف وقد اختلفت الروايات في فعل رسول الله صلي الله عليه وسلم فروي عنه
الخمس والسبع والتسع واكثر من ذلك الا ان اخر فعله اربع تكبيرات لما روي عن عمر رضي الله
عنه انه جمع الصحابة رضي الله عنهم حين اختلفوا في عدد التكبيرات فقال انكم اختلفتم فمن
ياتي بعدكم يكون اشد اختلافا فانظروا اخر صلاة صلاها رسول الله صلي الله عليه وسلم
علي جنازة فخذوا بذلك فوجدوه صلي علي امراة جنازة كبر عليها اربعا فاتفقوا علي ذلك فكان
هذا دليلا علي كون التكبيرات في صلاة الجنازة اربعا لانهم اجمعوا عليها حتي قال عبد الله بن
مسعود رضي الله عنه حين سيل عن تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان ولكني رايت الناس اجمعوا
علي اربع تكبيرات والاجماع حجة وكذا روي انه عليه السلام كذا كان يفعل ثم اخبروا ان اخر
صلاة صلاها رسول الله صلي الله عليه وسلم كان باربع تكبيرات وهذا خرج مخرج التناسخ حيث
لم تفعل الامة الا فعاله المختلفة علي التخيير فدل ان ما تقدم نسخ بهذه التي صلاها اخر صلاة
ولان كل تكبير قايم مقام ركعة وليس في المكتوبات زيادة علي اربع تكبيرات ركعات الا ان
ابن ابي ليلي يقول التكبيرة الاولي للافتتاح فينبغي ان يكون بعدها اربع تكبيرات
كل تكبيرة قايمة مقام ركعة والرافضة زعمت ان عليا رضي الله عنه كان يكبر علي اهل بيته
خمس تكبيرات وعلي ساير الناس عنه اربعا وهذا افترا منهم عليه فانه روي انه كبر علي فاطمة
رضي الله عنها اربعا وروي انه صلي علي فاطمة ابو بكر الصديق رضي الله عنهما وكبر اربعا وعمر
صلي علي ابي بكر الصديق رضي الله عنهما فكبر اربعا • واذا كبر الاولي يثني علي الله تعالي وهو
ان يقرا سبحانك اللهم وبحمدك الي اخره ذكر الطحاوي انه لا استفتاح فيه ولكن النقل والعادة
انهم يستفتحون بعد تكبيرة الافتتاح كما يستفتحون في ساير الصلوات واذا كبر الثانية

يأتي بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهي الصلاة المعروفة وهي ان يقول اللهم صل على محمد
وعلى آل محمد الى قوله حميد مجيد • واذا كبر الثالثة يستغفرون للميت ويشفعون وهذا لان
صلاة الجنازة دعا للميت والسنة في الدعا ان يقدم الحمد ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم الدعا بعد ذلك ليكون ارجى ان يستجاب • والدعا ان يقول اللهم اغفر لحينا وميتنا
ان كان يحسنه وان لم يحسنه يذكر ما يدعو به في التشهد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات
الى اخره هذا اذا كان بالغا فاما اذا كان صبيا فانه يقول اللهم اجعله لنا فرطا وذخرا وشفعه فينا
كذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله وهو المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم • ثم يكبر التكبيرة
الرابعة ثم يسلم تسليمتين لانه جا اوان التحلل وذلك بالسلام وهل يرفع صوته بالتسليم لم
يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع صوته بالتسليم في صلاة الجنازة لان
رفع الصوت مشروع للاعلام ولا حاجة الى الاعلام بالتسليم عقيب التكبيرة الرابعة لانه
مشروع عقيب التسليم بلا فصل ولكن العمل في زماننا على هذا بخلاف ما يقوله الحسن وليس
في ظاهر المذهب بعد التكبيرة الرابعة دعا سوى السلام وقد اختار بعض مشايخنا
ما يختم به ساير الصلوات اللهم ربنا اتنا في الدنيا حسنة الى اخره • قال كبر الامام خمسا
لم يتابعه المقتدي في الخامسة وعند زفر يتابعه وجه قوله ان هذا مجتهد فيه فيتابع
المقتدي امامه كما في تكبيرات العيد ولنا هذا عمل بالمنسوخ لان ما زاد على اربع تكبيرات
ثبت انتساخه بما روينا فظهر خطاوه بيقين فيه فلا يتابعه في الخطا بخلاف تكبيرات العيدين
لانه لم يظهر خطاوه بيقين حتى لو ظهر لا يتابعه على ما ذكرنا في صلاة العيدين ثم اختلفت
الروايات عن ابي حنيفة ان المقتدي ماذا يفعل اذا لم يتابعه في التكبيرة الرابعة في رواية
قال ينتظر الامام حتى يتابعه في التسليم لان البقا في حرمة الصلاة ليس بخطا انما الخطا
متابعته في التكبير فينتظر ولا يتابع وفي رواية قال يسلم ولا ينتظر لان البقا في التحريمة
بعد التكبيرة الرابعة خطا لان التحليل عقيبها هو المشروع بلا فصل فلا يتابعه في البقا كما لا
يتابعه في التكبيرة الثانية الرابعة • ولا يقرا في الصلاة على الجنازة بشي من القران
وقال الشافعي يفترض قراة الفاتحة فيها وذلك عقيب التكبيرة الاولى بعد الثنا وعندنا
لو قرا الفاتحة على سبيل الدعا والثنا لم يكره احتج الشافعي بقول النبي صلى الله عليه وسلم
لا صلاة الا بقراة وهذه صلاة بدليل شرط الطهارة واستقبال القبلة فيها وعن جابر
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كبر على ميت اربعا وقرا فاتحة الكتاب بعد
التكبيرة الاولى وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى على جنازة فقرا فيها بفاتحة الكتاب
وجهر بها وقال انما جهرت ليعلموا انها سنة ولنا ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه سيل
عن صلاة الجنازة هل فيها قراة فقال لم يوقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا ولا
قراة وفي رواية دعا ولا قراة كبر ما كبر الامام واختر من اطيب الكلام ما شيت وفي رواية
واختر من الدعا اطيبه وروي عن عبد الرحمن بن عوف وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا ليس
فيها قراة شي من القران ولانها شرعت للدعا ومقدمة الدعا الحمد والثنا والصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم لا القراة وقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا صلاة الا
بقراة لا يتناول صلاة الجنازة لانها ليست بصلاة على الحقيقة انما هي دعا واستغفار
للميت الا ترى انه ليس فيها الاركان التي تركبت منها الصلاة من الركوع والسجود الا انها
تسمى صلاة لما فيها من الدعا واشتراط الطهارة واستقبال القبلة فيها يدل على كونها صلاة
حقيقة كسجدة التلاوة لانها ليست بصلاة مطلقة فلا يتناولها مطلق الاسم وحديث

ابن عباس

ابن عباس رضي الله عنهما معارض بحديث ابن عمر وابن عوف رضي الله عنهم وتاويل حديث جابر انه كان
قرا على سبيل الثنا لا على وجه قراة القران وليس بمكروه عندنا • ولا يرفع يديه الا في التكبيرة ذلك صح
الاولى وكثير من ايمة بلخ اختاروا رفع اليد في كل تكبيرة في صلاة الجنازة وكان نصير بن يحيى
يرفع تارة ولا يرفع تارة وجه قول من اختار الرفع ان هذه التكبيرات يوتى بها في قيام مستوي
فيرفع اليد عندها كتكبيرات العيد وتكبيرات القنوت والجامع الحاجة الى اعلام من خلفه
من الاصم وجه ظاهر الرواية قول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن
وليس منها صلاة الجنازة وعن علي وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا لا ترفع اليد فيها الا عند تكبيرة
الافتتاح ولان كل تكبيرة قايمة مقام ركعة ثم لا ترفع الايدي في ساير الصلوات الا عند تكبيرة
الافتتاح عندنا فكذا في صلاة الجنازة ولا يجهر بما يقرا عقيب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه
المخافتة واذا صلين النسا جماعة على جنازة قام الامام وسطهن كما في صلاة المفروضة المعهودة
ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين او ثلاث تكبيرات ثم جا رجل لا يكبر ولكنه ينتظر حتى يكبر
الامام فيكبر معه ثم اذا سلم الامام قضى ما عليه قبل ان ترفع الجنازة وهذا قول ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف يكبر واحدة حين يحضر ثم ان كان الامام كبر واحدة لم يقض شيا وان
كان كبر ثنتين قضى واحدة ولا يقضي تكبيرة الافتتاح وهو يقول انه مسبوق فلا بد من ان
ياتي بتكبيرة الافتتاح حين انتهى الى الامام كما في ساير الصلوات وكما لو كان حاضرا مع الامام
ووقع تكبير الامام سابقا عليه انه ياتي بالتكبير ولا ينتظر ان يكبر الامام الثانية بالاجماع
كذا هذا ولهما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في الذي انتهى الى الامام وهو في صلاة
الجنازة وقد سبقه الامام بتكبيرة انه لا يشتغل بقضا ما سبقه الامام بل يتابع وهذا قول
روي عنه ولم يرو عن غيره خلافه فحل محل الاجماع ولان كل تكبيرة من هذه الصلاة قايمة مقام
ركعة بدليل انه لو ترك تكبيرة منها صلاته كما لو ترك ركعة من ذوات الاربع والمسبوق
بركعة يتابع الامام في الحالة التي ادركها ولا يشتغل بقضا ما فاته اولا لان ذلك امر منسوخ
فكذا هاهنا وهذا بخلاف ما اذا كان حاضرا لان من كان خلف الامام فهو في حكم المدرك لتكبيرة
الافتتاح الا ترى انه في تكبيرة الافتتاح يكبر بكبر ون بعد الامام ويقع ذلك اداء لا قضا
فياتي بها حين حضرته النية بخلاف المسبوق فانه غير مدرك للتكبيرة الاولى وهي قايمة مقام
ركعة فلا يشتغل بقضايها قبل سلام الامام كساير التكبيرات ثم عندهما يقضي ما فاته لان المسبوق
يقضي الفايت لا محالة ولكن قبل ان ترفع الجنازة لان صلاة الجنازة بدون الجنازة لا يتصور
وعند ابي يوسف ان كان الامام كبر واحدة لم يقض شيا وان كان كبر ثنتين قضى واحدة لما
ذكرنا ولو جا بعد ما كبر الامام الرابعة قبل السلام لم يدخل معه وقد فاتته الصلاة عند
ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يكبر واحدة واذا سلم الامام قضى ثلاث تكبيرات
كما لو كان حاضرا خلف الامام ولم يكبر حتى كبر الامام الرابعة والصحيح قولهما انه لا وجه الى ان يكبر
وحده لما قلنا والامام لا يكبر بعد هذا ليتابعه والاصل في الباب عندهما ان المقتدي
يدخل في تكبيرة الامام فاذا فرغ الامام من الرابعة تعذر عليه الدخول وعند ابي يوسف
يدخل اذا بقيت التحريمة وذكر عصام بن يوسف ان عند محمد هاهنا يكبر ايضا بخلاف ما اذا
جا وقد كبر الامام ثلاث تكبيرات حيث لا يكبر بل ينتظر الامام حتى يكبر الرابعة عند محمد لان
الاشتغال بقضا ما سبق قبل فراغ الامام لكن لا يجوز لكن جوزنا هاهنا لمكان الضرورة
لانه لو انتظر الامام هاهنا فاتته الصلاة بخلاف تلك الصورة والله اعلم

فصل

واما بيان ما يصح به وما يفسد وما يكره اما ما يصح به فكل ما يعتبر شرطا لصحة ساير الصلوات

من الطهارة الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية يعتبر شرطا لصحتها
حتى انهم لو صلوا على جنازة والامام غير طاهر فعليهم اعادتها لان صلاة الامام غير جايزة
لعدم الطهارة فكذا صلوتهم لانها بناء على صلوته ولو كان الامام على الطهارة والقوم على غير
طهارة جازت صلوة الامام ولم يكن عليهم اعادتها لان حق الميت يتادى بصلاة الامام وذلك
المسئلة بناء ان الجماعة ليست بشرط في هذه الصلوة • ولو اخطوا بالراس فوضعوه في موضع
الرجلين وصلوا عليها جازت الصلاة لاستجماع شرايط الجواز وانما الحاصل تغيير صفة الوضع
وذا لا يمنع الجواز الا انهم ان تعمدوا ذلك فقد اساوا لتغييرهم السنة المتوارثة ولو
تحروا على جنازة فاخطوا القبلة جازت صلوتهم لان المكتوبة تجوز فهذه اولى وان تعمدوا خلافها
لم تجز كما في اعتبار شرط القبلة لانه لا يسقط حالة الاختيار كما في ساير الصلوات • ولو صلى
راكبا او قاعدا من غير عذر لم تجزهم استحسانا والقياس ان تجزيهم كسجدة التلاوة ولان المقصود
منها الدعا للميت وهو لا يختلف والاركان فيها التكبيرات ويمكن تحصيلها في حالة الركوب
كما يمكن تحصيلها في حالة القيام فيراعى فيها ما ورد بها الا في حالة القيام فيراعى لها ما ورد به
النص ولهذا لا يجوز اثبات الخلل في شرايطها فكذا في الركن بل اولى لان الركن اهم من الشرط
ولان الادا قعودا او ركبانا يودي الى الاستخفاف بالميت وهذه الصلاة شرعت لتعظيم
الميت ولهذا تسقط في حق من يجب اهانته كالباغي وقاطع الطريق فلا يجوز الاتيان بما اذا ما
شرع للتعظيم على وجه يودي الى الاستخفاف لانه يودي الى ان يعود على موضوعه
بالنقض وذلك باطل • ولو كان ولي الميت مريضا فصلى قاعدا وصلى الناس خلفه قياما
اجزاهم في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجزي الامام ولا يجزي الماموم بنا
على اقتدا القايم بالقاعد وقد مر ذلك • ولو ذكر بعد الصلاة على الميت انهم لم يغسلوه
فهذا على وجهين اما ان ذكروا قبل الدفن او بعده فان كان قبل الدفن غسلوه واعادوا
الصلاة عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلاة عليه كما ان طهارة الامام شرط لانه
بمنزلة الامام فتعتبر طهارته فاذا فقدت لم يعتد بالصلاة فيغسل ويصلى عليه
وان ذكروا بعد الدفن لم ينبشوا عنه لان النبش حرام حقا لله تعالى فيسقط الغسل
ولا تعاد الصلاة عليه لان طهارة الميت شرط جواز الصلاة عليه لما بينا • وعن محمد انه
يخرج ما لم يهيلوا التراب لان ذلك ليس بنبش فاذا اهالوا التراب لم يخرج وتعاد الصلاة
عليه لان تلك الصلاة لم تعتبر لتركهم الطهارة مع الامكان والان فات الامكان
فسقطت الطهارة فيصلى عليه • ولو دفن بعد الغسل قبل الصلاة يصلى عليه في القبر
ما لم يعلم انه تفرق وفي الامالي عن ابي يوسف انه قال يصلى عليه الى ثلاثة ايام هكذا ذكر
ابن رستم عن محمد اما قبل مضي ثلاثة ايام فلما روينا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على
قبر تلك المراة فلما جازت الصلاة على القبر بعد ما صلى على الميت مرة فلان تجوز في موضع
لم يصل عليه اصلا اولى واما بعد الثلاثة ايام لا يصلى لان الصلاة مشروعة على البدن
وبعد مضي الثلاثة ينشق ويتفرق فلا يبقى البدن وهذا لان في المدة القليلة لا يتفرق
وفي الكثيرة يتفرق فجعلت الثلاث في حد الكثرة لانها جمع والجمع يثبت بالكثرة ولان
العبرة للمعتاد والغالب في العادة ان بمضي الثلاث يتفسخ ويتفرق اعضاوه والصحيح
ان هذا ليس بتقدير لازم لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال
الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الراي واكبر الظن فان قيل
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى على شهدا احد بعد ثمان سنين فالجواب

انه صلاه

ان معناه والله اعلم انه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم والصلاة في الاية
بمعنى الدعا وقيل ان لم تتفرق اعضاوهم فان معوية رضي الله عنه اراد ان يحولهم وجدهم كما
دفنوا فتركهم ويجوز الصلاة على الجماعة مرة واحدة • فاذا اجتمعت الجنايز فالامام بالخيار
ان شا صلى عليهم دفعة واحدة وان شا صلى على كل جنازة صلوة على حدة لما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم صلى يوم احد على كل عشرة من الشهدا صلاة واحدة ولان ما هو الشفاعة والدعا
للموتى يحصل بصلاة واحدة فان اراد ان يصلي على كل واحد على حدة فالاولى ان يقدم الافضل
فالافضل فان لم يفعل فلا باس به • ثم كيف يوضع الجنايز اذا اجتمعت فنقول لا يخلوا اما ان
كانت من جنس واحد او اختلف الجنس فان كان الجنس متحدا فان شاوا جعلوها صفا واحدا كما
يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شاوا وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم
الامام بحذا الكل وهذا جواب ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف في غير رواية الاصول
ان الثاني اولى من الاول لان السنة هي قيام الامام بحذا الميت وهو يحصل في الثاني دون الاول واذا
وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي ان يكون افضلهما مما يلي الامام كذا روي عن ابي حنيفة انه يضع
افضلهما مما يلي الامام او اسنهما وقال ابو يوسف والاحسن عندي ان يكون اهل الفضل مما يلي
الامام لقول النبي صلى الله عليه وسلم ليلني اولوا الاحلام والنهى ثم ان وضع راس كل واحد منهم
بحذا راس صاحبه فحسن وان وضع شبه المدرج كما قال ابن ابي ليلى وهو راس الثاني عند منكب
الاول فحسن كذا روي عن ابي حنيفة انه ان وضع هكذا فحسن ايضا لان النبي صلى الله عليه
وسلم وصاحبيه رضي الله عنهما دفنوا على هذه الصفة فيحسن الوضع للصلاة على هذا الترتيب
ايضا • واما اذا اختلف الجنس بان كانوا رجالا ونسا يوضع الرجال مما يلي الامام والنسا
خلف الرجال مما يلي القبلة لانهم هكذا يصطفون خلف الامام في حالة الحياة ثم ان الرجال
يكونون اقرب الى الامام من النسا فكذا بعد الموت ومن العلما من قال يوضع النسا مما يلي
الامام والرجال خلفهن لان الصلاة بالجماعة في حال الحياة صف النسا خلف صف الرجال
الى القبلة فكذا في وضع الجنايز • ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامراة وصبية
وضع الرجل مما يلي الامام والصبي وراه ثم الخنثى ثم المراة ثم الصبية والاصل فيه قول
النبي صلى الله عليه وسلم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ولانهم هكذا يقومون في الصف خلف الامام حالة الحياة فيوضعون كذلك بعد الموت
ولو كبر الامام على جنازة ثم اتي بجنازة اخرى فوضعت معها مضى على الاولى ويستانف الصلاة
على الاخرى لان التحريمة انعقدت للصلاة على الاولى فيتمها فان كبر الثانية ينويهما فهي للاولى
لانه لم يقصد الخروج عن الاولى فبقي فيها ولم يقع للثانية وان كبر ينوي الثانية وحدها فهي
للثانية لانه خرج عن الاولى بالتكبيرة مع النية كما اذا كان في الظهر ينوي العصر صار منتقلا من
الظهر كذا هذا بخلاف ما اذا نواهما جميعا لانه ما رفض الاولى فبقي فيها فلا يصير شارعا في الثانية
ثم اذا صار شارعا في الثانية فاذا فرغ منها اعاد الصلاة على الاولى اي يستقبل والله اعلم
فصل واما بيان ما تفسد به صلاة الجنازة فنقول انها تفسد بما يفسد به ساير
الصلوات وهو ما ذكرنا من الحدث العمد والكلام والقهقهة وغيرها من نواقض الصلاة الا
المحاذاة فانها غير مفسدة في هذه الصلاة لان فساد الصلاة بالمحاذاة عرف بالنص والنص
ورد في الصلاة المطلقة فلا يلحق بها غيرها ولهذا لم يلحق بها سجدة التلاوة حتى لم تكن المحاذاة فيها
مفسدة فكذا القهقهة في هذه الصلاة لا تنقض الطهارة لانا عرفنا القهقهة حدثا بالنص الوارد
في صلاة مطلقة فلا يجعل واردا في غيرها فرق بين هاتين المسئلتين وبين البنا فانه لو سبقه

الحدث في صلاة الجنازة يبني وان عرف البنا بالنص وانه ورد في صلاة مطلقة والفرق ان القهقهة
جعلت حدثا لقبحها وقبحها في الصلاة يزداد بزيادة حرمة الصلاة ولا شك ان حرمة الصلاة
المطلقة فوق حرمة الجنازة فكان قبحها في تلك الصلاة فوق قبحها في هذه فجعلها حدثا هناك لا يدل
على جعلها حدثا هاهنا وكذا المحاذاة جعلت مفسدة في تلك الصلاة تعظيما لها وليست هذه
مثل تلك في معنى التعظيم بخلاف البنا لان الجواز بعمل المشي في اعلا العبادتين يوجب التحمل
والجواز في ادناهما دلالة ولانا لو لم نجوز البنا هاهنا تفوته الصلاة اصلا لان الناس
يفرغون عن الصلاة قبل رجوعه عن التوضي ولا يمكنه الاستدراك بالاعادة هنا بامر ولو لم
يجز البنا هناك لا تفوته الصلاة اصلا فلما جاز البنا هناك فلان يجوز هاهنا اولى والله اعلم
فصل واما بيان ما يكره منها فنقول تكره الصلاة على الجنازة عند طلوع الشمس وغروبها
ونصف النهار لما روينا من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه انه قال ثلاث ساعات
نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا والمراد من قوله وان نقبر
فيها موتانا الصلاة على الجنازة دون الدفن ولا باس بالدفن في هذه الاوقات فان صلوا في
احد هذه الاوقات لم يكن عليهم اعادتها لان صلاة الجنازة لا يتعين لادايها وقت بل يتعين لادايها
وقت فعلى اي وقت صليت وقعت ادا لا قضا ومعنى الكراهة في هذه الاوقات يمنع جواز
القضا فيها دون الادا كما اذا ادى عصر يومه عند تغير الشمس على ما ذكرنا فيما تقدم ولا تكره
الصلاة على الجنازة بعد صلاة الفجر وبعد صلاة العصر قبل تغير الشمس لان الكراهة في
هذه الاوقات ليست لمعنى في الوقت فلا يظهر في حق الفرايض لما بينا فيما تقدم • ولو ارادوا
ان يصلوا على جنازة وقد غربت الشمس فالافضل ان يبدوا بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنازة
لان المغرب اكد من صلاة الجنازة فكان تقديمه اولى ولان في تقديم الجنازة تاخير المغرب
وانه مكروه واعلم **فصل** واما بيان من له ولاية الصلاة على الميت فذكر في الاصل ان
امام الحي احق بالصلاة على الميت وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الامام الاعظم احق بالصلاة
ان حضر فان لم يحضر فامير المصر فان لم يحضر فامام الحي فان لم يحضر فالاقرب من ذوي قرابته
وهذا هو حاصل المذهب عندنا والتوفيق بين الروايتين ممكن لان السلطان اذا حضر فهو
اولى لانه امام الايمة فان لم يحضر فالقاضي لانه نايبه فان لم يحضر فامام الحي لانه رضي بامامته
في حال حيوته فهو اولى من القريب لرضاه به الا انه بدا في كتاب الصلاة بامام الحي لان السلطان
قل ما يحضر الجنايز ثم الاقرب فالاقرب من عصبته وذوي قرابته لان ولاية القيام بمصالح
الميت له وهذا كله قول ابي حنيفة ومحمد فاما على قول ابي يوسف وهو قول الشافعي القريب
اولى من السلطان لابي يوسف والشافعي ان هذا امر مبني على الولاية والقريب في مثل هذا
مقدم على السلطان كما في النكاح وغيره من التصرفات ولان هذه الصلاة شرعت للدعا والشفاعة
للميت ودعا القريب ارجى لانه يبالغ في اخلاص الدعا واحضار القلب بسبب زيادة شفقته
ويوجد منه زيادة رقة وتضرع فكان اقرب الى الاجابة ولابي حنيفة ومحمد ما روي ان الحسن
ابن علي رضي الله عنهما لما مات قدم الحسين بن علي سعيد بن العاص رضي الله عنهم ليصلي عليه
وكان واليا بالمدينة وقال لولا السنة لما قدمتك رضي الله عنهم اجمعين وفي رواية قال
لولا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن التقدم لما قدمتك ولان هذا من الامور
العامة فيكون متعلقا بالسلطان كاقامة الجمعة والعيدين بخلاف النكاح فانه من الامور
الخاصة وضرره ونفعه يتصل بالولي لا بالسلطان فكان اثبات الولاية للقريب انفع للمولى
عليه وتلك ولاية نظر تثبت حقا للمولى عليه قبل الولي بخلاف ما نحن فيه قوله ان دعا القريب

وشفاعته

وشفاعته ارجى فنقول بتقدم الغير لا يفوت دعا القريب وشفاعته لان دعا الامام اقرب
الى الاجابة على ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لا يحجب دعاؤهم
وذكر فيهم الامام ثم تقديم امام الحي ليس بواجب لكنه افضل لما ذكرنا انه مرضيه في حال
حياته واما تقديم السلطان فواجب لان تعظيمه مامور به ولان ترك تقديمه لا يخلو عن
فساد التجاذب والتنازع على ما ذكرنا في صلاة الجمعة والعيدين • ولو كان للميت وليان في درجة
واحدة فاكبرهما سنا اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم امر بتقديم الاسن في الصلاة ولهما
ان يقدما غيرهما في الصلاة ولو قدم كل واحد منهما رجلا على حدة فالذي قدمه الاكبر اولى
وليس لاحدهما ان يقدم انسانا الا باذن الاخر لان الولاية ثابتة لهما الا انا قدمنا الاسن
لسنه فاذا اراد ان يستخلف غيره كان الاخر اولى • فان تشاجر الوليان فتقدم اجنبي بغير اذنهما
فصلى ينظر ان صلى الاولياء معه جازت الصلاة ولا تعاد وان لم يصلوا معه فلهم اعادة الصلاة
وان كان احدهما اقرب من الاخر فالولاية اليه وله ان يقدم من شا لان الابعد محجوب به
فصار بمنزلة الاجنبي ولو كان الاقرب غايبا بمكان تفوت الصلاة بحضوره بطلت ولايته
وتحولت الولاية الى الابعد ولو قدم الغايب غيره بكتاب كان للابعد ان يمنعه وله ان يتقدم
بنفسه او يقدم من شا لان ولاية الاقرب قد سقطت لما ان في التوقف على حضوره ضررا
بالميت والولاية تسقط مع ضرر المولى عليه فتنتقل الى الابعد • والمريض في المصر بمنزلة
الصحيح يقدم من شا وليس للابعد منعه ولان ولايته قايمة الا ترى ان له ان يتقدم مع مرضه
فكان له حق التقديم • ولا حق للنسا والصغار والمجانين في التقديم لانعدام ولاية التقدم
ولو ماتت امراة ولها زوج وابن عاقل بالغ منه فالولاية للابن دون الزوج لما روي عن عمر رضي
الله عنه انه ماتت له امراة فقال لاوليايها كنا احق بها حين كانت حية فاما اذا ماتت فانتم احق
بها ولان الزوجية تنقطع بالموت والقرابة لا تنقطع لكن يكره للابن ان يتقدم اباه وينبغي
ان يقدمه مراعاة لحرمة الابوة قال ابو يوسف وله في حكم الولاية ان يقدم غيره لان الولاية
له وانما منع عن التقدم حتى لا يستخف بابيه فلم تسقط ولايته في التقديم • فان كان لها
ابن من زوج اخر فلا باس بان يتقدم على هذا الزوج لانه هو الولي وتعظيم زوج امه غير واجب
عليه • وساير القرابات اولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابن المولى ومولى الموالاة لما ذكرنا
ان السبب قد انقطع فيما بينهما فان تركت ابا وزوجا وابنا من هذا الزوج فلا ولاية للزوج
لما بينا • واما الاب والابن فقد ذكرنا في كتاب الصلاة ان الاب احق من غيره وقيل هو قول
محمد واما على قول ابي يوسف فالابن احق الا انه يقدم الاب تعظيما له وعند محمد الولاية
للاب وقيل هو قولهم جميعا في صلاة الجنازة لان للاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة
تعتبر ترجيحا في استحقاق الامامة كما في ساير الصلوات بخلاف ساير الولايات • ومولى
الموالاة احق من الاجنبي لانه التحق بالقريب بعقد الموالاة • ولو مات الابن وله ابن
واب الاب فالولاية لابيه ولكنه يقدم اباه الذي هو جد الميت تعظيما له وكذلك المكاتب
اذا مات ابنه او عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراما له ثم اذا
صلى على الميت يدفن **فصل** والكلام في الدفن في مواضع • في بيان وجوبه وكيفية وجوبه
وفي بيان سنة الحفر والدفن وما يتصل بهما • اما الاول فالدليل على وجوبه فالدليل على وجوبه
توارث الناس من لدن ادم صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا مع النكير على تاركه وذا دليل
الوجوب الا ان وجوبه على سبيل الكفاية حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول

المقصود **فصل** واما سنة الحفر فالسنة فيه اللحد عندنا وعند الشافعي الشق واحتج ان توارث
اهل المدينة الشق دون اللحد وتوارثهم حجة ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق
لغيرنا وفي رواية اللحد لنا والشق لاهل الكتاب وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي
واختلف الناس انه يشق له او يلحد وكان ابو طلحة الانصاري لحادا وابو عبيدة بن الجراح شاقا
فبعثوا رجلا الى ابي عبيدة ورجلا الى ابي طلحة فقال العباس اللهم خر لنبيك احب الامرين اليك
فوجدا ابا طلحة من كان بعث اليه ولم يجد ابا عبيدة من بعث اليه والعباس رضي الله عنه كان
مستجاب الدعوة واهل المدينة انما توارثوا الشق لضعف اراضيهم بالبقيع ولهذا اختار
اهل بخارا الشق دون اللحد لتعذر اللحد لرخاوة اراضيهم وصفة اللحد ان يحفر القبر
ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة فيوضع فيها الميت وصفة الشق ان يحفر حفيرة في وسط
القبر فيوضع الميت ويجعل على اللحد اللبن والقصب لما روي انه وضع على قبر رسول الله
صلى الله عليه وسلم طن من قصب وروي انه عليه السلام راى فرجة في قبر فاخذ مدرة
وناولها الحفار وقال سد بها تلك الفرجة فان الله تعالى يحب من كل صانع ان يحكم صنعته
والمدرة قطعة من اللبن وروي عن سعيد بن العاص رضي الله عنه انه قال اجعلوا
على قبري اللبن والقصب كما جعل على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما ولان اللبن والقصب لابد منهما ليمنعا ما يهال من التراب عن القبر عن
الوصول الى الميت ويكره الاجر ودفوف الخشب لما روي عن ابراهيم النخعي رضي الله عنه
انه قال كانوا يستحبون اللبن والقصب في القبور وكانوا يكرهون الاجر وروي ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى ان تشبه القبور بالعمران والاجر والخشب للعمران ولان الاجر مما
يستعمل للزينة ولا حاجة اليها للميت ولانه مما مسته النار فيكره ان يجعل على الميت تفاولا
كما يكره ان يتبع قبره بنار تفاولا وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله يقول
لا باس بالاجر في ديارنا لرخاوة الاراضي وكان ايضا يجوز دفوف الخشب واتخاذ التابوت
للميت حتى قال لو اتخذوا تابوتا من حديد لم ار به باسا في هذه الديار **فصل** واما سنة الدفن
فالسنة عندنا ان يدخل الميت من قبل القبلة وهو ان يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر
ويحمل منه الميت فيوضع في اللحد وقال الشافعي السنة ان يسل الى قبره وصورة السل ان يوضع
الجنازة على يمين القبلة ويجعل رجلا الميت الى القبر طولا ثم يوخذ رجله ويدخل رجلاه في
ويذهب به الى ان يصير رجلاه الى موضعهما ويدخل راسه القبر واحتج بما روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ادخل في القبر سلا قال الشافعي في كتابه وهذا امر
مشهور يستغني فيه عن رواية الحديث فانه نقله العامة بلا اختلاف بينهم ولنا ما روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ ابا دجانة من قبل القبلة وروي عن ابن عباس رضي الله
عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخل القبر من قبل القبلة فصار هذا معارضا لما رواه
الشافعي على انا نقول انما انه عليه السلام انما ادخل الى القبر سلا لهذه الضرورة وعن ابن عنهم صح
عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالا يدخل الميت قبره من جانب القبلة ولان جانب القبلة معظم
فكان ادخاله من هذا الجانب اولى وقول الشافعي هذا امر مشهور قلنا روي عن ابي حنيفة
عن حماد عن ابراهيم انه قال حدثني من راى اهل المدينة في الزمن الاول انهم كانوا يدخلون الميت
من قبل القبلة ثم احدثوا السل لضعف اراضيهم بالبقيع فانها كانت ارضا سبخة والله اعلم
ولا يضر وتر دخل القبر ام شفع عندنا وقال الشافعي السنة هي الوتر اعتبارا بعدد الكفن

والغسل

والغسل والاجمار ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن ادخله العباس والفضل ابن
العباس وعلي وصهيب وقيل في الرابع انه المغيرة بن شعبة وقيل انه ابو رافع فدل ان الشفع
سنة ولان الدخول في القبر للحاجة الى الوضع فيتقدر بقدر الحاجة الشفع والوتر فيه سوا
ولانه حمل الميت وحمله على الجنازة اربعة عندنا وعنده اثنان وان كان شفعا فكذا ههنا وما
ذكر من الاعتبار غير سديد لانتقاضه بحمل الجنازة ومخالفته فعل الصحابة مع انه لا يظن بهم ترك
السنة خصوصا في دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ● ويكره ان يدخل الكافر قبر احد من
قراباته من المومنين لان الموضع الذي فيه الكافر ينزل فيه السخطة واللعنة فينزه قبر المومن
عن ذلك وانما يدخل قبره المسلمون ليضعوه على سنة المسلمين ويقولون عند وضعه بسم الله
وعلى ملة رسول الله واذا وضع في اللحد قال واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله وذكر الحسن
في المجرد عن ابي حنيفة انه يقول بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله لما روي عن عبد الله
ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ادخل ميتا قبره او وضعه
في اللحد قال بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وهكذا روي عن علي رضي الله عنه انه كان اذا دفن
ميتا او نام قال بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وكان يقول النوم وفاة وقال امام الهدى
الشيخ الماتريدي رحمه الله ● معنى هذا بسم الله دفناه وعلى ملة رسول الله دفناه وليس هذا
بدعا للميت لانه اذا مات على ملة رسول الله لم يجز ان يبدل عليه الحال وان مات على غير ذلك
لم يبدل الى ملة رسول الله قال ولكن المومنين شهدا الله في الارض فيشهدون بوفاته على
الملة وعلى هذا جرت السنة ● ويوضع على شقه الايمن متوجها الى القبلة لما روي عن علي رضي
الله عنه انه قال شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جنازة رجل فقال يا علي استقبل به استقبالا
وقولوا جميعا بسم الله وعلى ملة رسول الله وضعوه لجنبه ولا يكبوه لوجهه ولا يلقوه بظهره
ويحل عقدة اكفانه اذا وضع في القبر لانها عقدت لئلا ينتشر اكفانه وقد زال هذا المعنى
بالوضع ● ولو وضع لغير القبلة فان كان قبل اهالة التراب وقد سرحوا اللبن ازالوا
ذلك لانه ليس بنبش واذا هيل عليه التراب ترك ذلك لان النبش حرام ● ولا يدفن الرجلان
او اكثر في قبر واحد هكذا جرت السنة من لدن ادم صلوات الله عليه الى يومنا هذا فان
احتاجوا الى ذلك قدموا افضلهما وجعلوا بينهما حاجزا من الصعيد لما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه امر بدفن قتلى احد وكان يدفن في القبر رجلان او ثلاثة وقال قدموا اكثرهم
قرانا ● وان كان رجل وامراة قدم الرجل مما يلي القبلة والمراة خلفه اعتبارا بحال الحياة ● ولو
اجتمع رجل وامراة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى
ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف الامام حالة الحياة وهكذا توضع جنائزهم
عند الصلاة عليها فكذا في القبر ● ويسجى قبر المراة بثوب لما روي ان فاطمة رضي الله عنها
سجي قبرها بثوب ونعش على جنازتها لان مبنى حالها على الستر فلو لم يسج ربما تكشف عورة
المراة فيقع بصر الرجال عليها ولهذا يوضع النعش على جنازتها دون جنازة الرجل ● وذو
الرحم المحرم اولى بادخال المراة القبر من غيره لانه يجوز مسها حالة الحياة فكذا بعد
الموت وكذا ذو الرحم منها اولى من الاجنبي ● ولو لم يكن فيهم ذو رحم فلا باس للاجانب وضعها
في قبرها ولا يحتاج الى اتيان النسا للوضع ● واما قبر الرجل فلا يسجى عندنا وعند الشافعي يسجى
احتج الشافعي بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قبر سعد بن معاذ ومعه اسامة بن زيد
فسجي قبره ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه انه مر بميت يدفن وقد سجي قبره فنزع ذلك عنه
وقال انه رجل وفي رواية قال لا تشبهوه بالنسا واما حديث سعد بن معاذ فيحتمل انه انما سجي

لان الكفن كان لا يعمه فستر القبر حتى لايبيه واسمه نجي ويحتمل انه كان لضرورة اخرى من دفع
مطر او حر عن الداخلين في القبر وعندنا لا باس بذلك في حال الضرورة ● ويسنم القبر ولا يربع
وقال الشافعي يربع ويسطح لما روي المزني باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما توفي ابنه
ابراهيم جعل قبره مسطحا ولنا ما روي عن ابراهيم النخعي رحمه الله انه قال اخبرني من راي قبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انها مسنمة وروي ان عبد الله
ابن عباس رضي الله عنهما لما مات بالطايف صلى عليه محمد بن الحنفية وكبر عليه اربعا وجعل له
لحدا وادخله القبر من قبل القبلة وجعل قبره مسنما وضرب عليه فسطاطا ولان التربيع من صنع
اهل الكتاب والتشبه بهم فيما منه بد مكروه وما روي من الحديث محمول على انه سطح قبره
اولا ثم جعل التسنيم في وسطه حملناه على هذا بدليل ما روينا ومقدار التسنيم ان
يكون مرتفعا من الارض قدر شبر او اكثر ● ويكره تجصيص القبر وتطيينه وكره ابو حنيفة
رحمه الله البنا على القبر وان لم يعلم بعلامة وكره ابو يوسف الكتابة عليه ذكره الكرخي
لما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لا تجصصوا القبور ولا تبنوا عليها ولا تقعدوا ولا تكتبوا عليها ولان ذلك من باب الزينة ولا
حاجة بالميت اليها ولانه تضييع المال بلا فايدة فكان مكروها ● ويكره ان يزاد على تراب
القبر الذي خرج منه لان الزيادة عليه بمنزلة البنا ● ولا باس برش الما على القبر لانه
تسوية له وروي عن ابي يوسف انه كره الرش لانه يشبه التطيين وكره ابو حنيفة رحمه الله
ان يوطا قبرا ويجلس عليه او ينام عليه او يقضي عليه حاجة من بول او غايط لما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الجلوس على القبور ● ويكره ان يصلي عند القبر لما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يصلي الى القبر قال ابو حنيفة رحمه الله ولا ينبغي ان
يصلى على ميت بين القبور وكان علي وابن عباس رضي الله عنهما يكرهان ذلك وان صلوا
اجزاهم لما روي انهم صلوا على عايشة وام سلمة رضي الله عنهما بين مقابر البقيع والامام
ابو هريرة وفيهم ابن عمر رضي الله عنهم ● ولا باس بزيارة القبور والدعا للاموات ان كانوا
مومنين من غير وطي القبور لقول النبي صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا والله اعلم

فصل

واما الشهيد فالكلام فيه في موضعين ● احدهما في بيان من يكون شهيدا
في الحكم ومن لا يكون له ● والثاني في بيان حكم الشهادة في الدنيا ● اما الاول فمبني على
شرايط الشهادة وهي انواع منها ان يكون مقتولا حتى لو مات حتف انفه او تردى
من موضع او احترق بالنار او مات تحت هدم او غرق لا يكون شهيدا لانه ليس بمقتول
فلم يكن في معنى شهدا احد وباي شي قتل في المعركة من سلاح او غيره فهو سوا في حكم
الشهادة لان شهدا احد ما قتل كلهم بسلاح منهم من قتل بغير سلاح ● واما في المصر
فيختلف الحكم فيه على ما نذكر ومنها ان يكون مظلوما حتى لو قتل بحق من قصاص او رجم لا يكون
شهيدا لان شهدا احد قتلوا مظلومين وروي انه لما رجم ماعز جا عمه الى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال قتل ماعز كما يقتل الكلاب فما ذا تامرني ان اصنع به فقال
عليه لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على اهل الارض لوسعتهم اذهب فغسله
وكفنه وصل عليه وكذلك من مات من حد او تعزير او عدا على قوم ظلما فقتلوه لا يكون شهيدا
لانه ظالم نفسه وكذا لو قتل نفسه فتله سبع لانعدام تحقق الظلم ● ومنها ان يخلف عن
نفسه بدلا هو مال حتى لو كان مقتولا خطا او شبه عمد بان قتله في المصر نهارا بعصا

صغيرة او بسوط او وكزه باليد او لكزه بالرجل لا يكون شهيدا لان الواجب في هذه المواضع هو المال
دون القصاص وذا دليل خفة الجناية فلم يكن في معنى شهدا احد ولان غير السلاح مما يلبث
فكان بحال لو استغاث لحقه الغوث فاذا لم يستغث جعل كانه اعان على قتل نفسه بخلاف ما
اذا قتل في المفازة بغير السلاح لان ذلك يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولانه لو استغاث
لا يلحقه الغوث فلا يصير بترك الاستغاثة معينا على قتل نفسه وكذلك اذا قتله بعصا
كبيرة او بمدقة القصارين او بحجر كبيرة او بخشبة عظيمة او خنقه او غرقه في الما او
القاه من شاهق الجبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان هذا شبه عمد عنده فكان الواجب
فيه الدية دون القصاص وعند ابي يوسف ومحمد الواجب هو القصاص فكان المقتول
شهيدا ● ولو غلبه اللصوص ليلا في المصر فقتل بسلاح او غيره او قتله قطاع الطريق خارج
المصر بسلاح او غيره فهو شهيد لان القتيل لم يخلف في هذه المواضع بدلا هو مال ● ولو
قتل في المصر نهارا بسلاح ظلما بان قتله بحديدة او ما يشبه الحديد كالنحاس والصفر وما
يشبه ذلك او ما يعمل عمل الحديد من جرح او بضع او طعن بان قتله بزجاجة او بليطة
قصب او طعنه برمح لا زج له او رماه بنشابة لا نصل لها او احرقه في النار ● وفي الجملة
كل قتل يتعلق به وجوب القصاص كان شهيدا وقال الشافعي لا يكون شهيدا واحتج بان عمر
وعليا رضي الله عنهما غسلا ولان هذا قتل اخلف بدلا وهو المال او القصاص فيما هو في معنى
شهدا احد كالقتيل خطا او شبه عمد ولنا ان وجوب هذا البدل دليل انعدام الشبهة
فصار في معنى شهدا احد بخلاف ما اذا اخلف بدلا هو مال لان ذلك هو امارة خفة الجناية
لان المال لا يجب الا عند تحقق الشبه في القتل فلم يكن في معنى شهدا احد ولان الدية
بدل عن المقتول فاذا وصل اليه البدل صار المبدل كالباقي من وجه لبقا خلفه فاوجب خللا
في الشهادة فاما القصاص فليس ببدل عن المحل بل هو جزا الفعل على طريق المساواة فلا يسقط به
حكم الشهادة واما غسل عمر وعلي رضي الله عنهما انهما ارتثا والارتثاث يمنع الشهادة على ما
نذكر ● ولو وجد قتيل في محلة او موضع تجب فيه القسامة والدية لم يكن شهيدا لما قلنا
ولو وجب القصاص ثم انقلب مالا بالصلح لا تبطل شهادته لانه لم يتبين انه اخلف بدلا
هو مال وكذا الاب اذا قتل ولده عمدا كان شهيدا لانه اخلف القصاص ثم انقلب مالا
وفايدة الوجوب شهادة المقتول ● ومنها ان لا يرتث في شهادته وهو ان لا يخلق في شهادته
ماخوذ من الثوب الرث وهو الخلق والاصل فيه ما روي عن ان عمر رضي الله عنه لما طعن
ثم مات فغسل وكان شهيدا وعثمان رضي الله عنه اجهز عليه في مصرعه ولم يرتث فلم يغسل
وسعد بن معاذ رضي الله عنه ارتث فقال النبي صلى الله عليه وسلم بادروا الى غسل صاحبكم
سعد كيلا تسبقنا الملايكة تغسله كما غسلت حنظلة ولان شهدا احد ماتوا على مصارعهم
ولم يرتثوا حتى روي ان الكاس كان يدار عليهم فلم يشربوا خوفا عن نقصان الشهادة فاذا
ارتث فلم يكن في معنى شهدا احد وهذا لانه لما ارتث ونقل من مكانه يزيده النقل ضعفا
ويوجب حدوث الم لم يحدث لولا النقل والموت يحصل عقيب ترادف الالام فيصير
النقل مشاركا للجراحة في اثارة الموت ولو تم الموت بالنقل لسقط الغسل ولو تم بالالام
سوى الجرح لا يسقط فلا يسقط بالشك ولان النقل لم يتمحض بالجرح بل حصل به وبغيره
وهو النقل والجرح محظور والنقل مباح فلم يمت بسبب تمحض حراما فلم يبق في معنى
شهدا احد ثم المرتث عن جرح القتل ● وصار الى احكام الدنيا بان جرى عليه شي من احكامها
او وصل اليه شي من منافعها ● واذا عرف فنقول من حمل من المعركة حيا ثم مات في بيته

يكون صح

او في ايدي الرجال فهو مرتث • وكذلك اذا اكل وشرب او باع او ابتاع او تكلم بكلام طويل
او قام من مقامه ذلك او تحول من مكانه الى مكان او بقي في مكانه حيا يوما كاملا او ليلة كاملة
وهو يعقل فهو مرتث وان بقي في مكانه لا يعقل فليس بمرتث وقال محمد ان بقي يوما فهو مرتث
ولو اوصى كان ارتثاثا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقيل لا خلاف بينهما في الحقيقة فجواب ابي
يوسف خرج فيما اذا اوصى بشي من امر الدنيا وذلك يوجب الارتثاث بالاجماع لان الوصية
بامور الدنيا من احكام الدنيا ومصالحها فينقض ذلك معنى الشهادة وجواب محمد محمول على
ما اذا اوصى بشي من امور الاخرة وذلك لا يوجب الارتثاث بالاجماع كوصية سعد بن الربيع
وهو ما روي انه لما اصيب المسلمون رقوم احد ووضعت الحرب اوزارها قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من رجل ينظر ما فعل سعد بن الربيع فنظر عبد الله بن عبد الرحمن من بني
النجار فوجده في القتلى وبه رمق فقال له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرني ان انظر في
الاحيا انت ام في الاموات فقال انا في الاموات فابلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم وقل له ان
سعد بن الربيع يقول جزاك الله عنا خير ما يجزي نبي عن امته وابلغ قومك عني السلام وقل
لهم ان سعدا يقول لا عذر لكم عند الله تعالى ان يخلص الى نبيكم وفيكم عين تطرف قال ثم لم
ابرح حتى مات فلم يغسل وصلى عليه وذكر في الزيادات انه لو اوصى بمثل وصية سعد بن معاذ
فليس بارتثاث والصلاة ارتثاث لانها من احكام الدنيا ولو جر برجله من بين الصفين حتى
لا يطاه الخيول فمات لم يكن مرتثا لانه ما نال شيا من راحة الدنيا بخلاف ما اذا مرض في
خيمته او في بيته لانه قد نال الراحة بسبب المرض فهو مرتثا ثم المرتث وان لم يكن شهيدا
في حكم الدنيا فهو شهيد في حق الثواب حتى ثواب الشهدا كالغريق والحريق والمبطون والغريب
انهم شهدا الشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بالشهادة وان لم يظهر حكم شهادتهم في الدنيا
ومنها كون المقتول مكلفا وهو شرط صحة الشهادة في قول ابي حنيفة فلا يكون الصبي والمجنون
شهيدين عنده وعند ابي يوسف ومحمد ليس بشرط ويلحقهما حكم الشهادة وجه قولهما انه
مقتول ظلما ولم يخلف بدلا هو مال فكان شهيدا كالبالغ العاقل ولان القتل ظلما لما اوجب
تطهير من ليس بطاهر لارتكابه المعاصي والذنوب فلان يوجب تطهير من هو طاهر اولى ولابي
حنيفة ان النص ورد بسقوط الغسل في حقهم كرامة لهم فلا يجعل واراد ايمن لا يساويهم في
استحقاق الكرامة وما ذكروا من معنى الطهارة غير سديد لان سقوط الغسل غير مبني على الطهارة
بدليل ان الانبيا صلوات الله عليهم غسلوا ورسولنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم والانبيا
عليهم السلام اطهر خلق الله تعالى فلا وجه لتعليق ذلك بالتطهير مع انه لا ذنب للصغير للصبي
يطهره السيف فكان القتل في حقه والموت حتف انفه سوا • ومنها الطهارة عن الجنابة
شرط في قول ابي حنيفة وعندهما ليس بشرط حتى لو قتل جنب لم يكن شهيدا عنده خلافا لهما
وجه قولهما ان القتل على طريق الشهادة اقيم مقام الغسل كالزكاة اقيمت مقام غسل العروق
بدليل انه يرفع الحدث ولابي حنيفة ان حنظلة رضي الله عنه استشهد فغسلته الملايكة
حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صاحبكم لتغسله الملايكة فاسلوا اهله ما ناله
فسيلت صاحبته فقالت خرج وهو جنب حين سمع الهايعة فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لذلك غسلته الملايكة اشار الى ان الجنابة علة الغسل والمعنى فيه ان الشهادة
عرفت مانعة من حلول نجاسة بالموت لا رافعة لنجاسة كانت كالذكاة فانها تمنع من حلول نجاسة
بالموت فيما كان حلالا اما لا ترفع حرمة كانت ثابتة ومهنا لانها عرفت مانعة بخلاف القياس
فلا تكون رافعة لان المنع ادون من الرفع فاما الحدث فانما ترفعه ضرورة المنع لان الموت

لا يخلو

لا يخلو عن الحدث اذ لا بد من زوال العقل سابقا على الموت فيثبت الحدث لا محالة فالشهادة مانعة
من نجاسة الموت فلو لم تكن ترفع الحدث بالشهادة لاحتيج الى غسل اعضا الطهارة فلم يظهر
اثر منع الشهادة حلول النجاسة فقلنا ان النجاسة ترفع ذلك الحدث لهذه الضرورة ولا ضرورة
في الجنابة لانها لا توجد لا محالة ليتقدم اثر الشهادة بل يوجد في الندرة فلم يرفع • واما
الحايض والنفسا اذا استشهدتا فان كان ذلك بعد انقطاع الدم وطهارتها قبل الاغتسال
فالكلام فيها وفي الجنب سوا وان كان قبل انقطاع فعن ابي حنيفة روايتان في رواية يغسلان
كالجنب لوجود شرط الاغتسال وهو الحيض والنفاس وفي رواية لا يغسلان لانه لم يكن وجب
بعد قبل الموت قبل انقطاع الدم فلو وجب وجب بالموت والاغتسال الذي يجب بالموت
يسقط بالشهادة ولا تشترط الذكورة لصحة الشهادة بالاجماع لان النسا مخاطبات يخاصمن
يوم القيمة فيبقى عليهن اثر الشهادة ليكون شاهدا لهن كالرجال والله اعلم • واذا عرف
شرايط الشهادة فنقول اذا قتل الرجل في المعركة او غيرها وهو يقاتل اهل الحرب او قتل
مدافعا عن نفسه او ماله واهله او واحد من المسلمين او اهل الذمة فهو شهيد سوا قتل
بسلاح او غيره لاستجماع شرايط الشهادة في حقه فالتحق بشهدا احد وكذا اذا صار مقتولا
من جهة قطاع الطريق لانه قتل ظلما لم يخلف بدلا هو مال دل عليه قوله عليه السلام من
قتل دون ماله فهو شهيد وهذا قتل دون ماله فيكون شهيدا بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم
وكذا اذا قتل في محاربة اهل البغي وعند الشافعي يغسل في احد قوليه لان على احد قوليه يجب
القصاص على الباغي فهذا قتيل اخلف بدلا وهو القصاص وهذا يمنع الشهادة عنده على
ما مر ولنا ما روي عن عمار رضي الله عنه انه لما استشهد بصفين قال لا تغسلوا عني دما
ولا تنزعوا عني ثوبا فاني التقي ومعاوية بالجادة وكان قتيل اهل البغي على ما قال صلى الله عليه
وسلم تقتلك الفية الباغية وروي ان زيد بن صوحان لما استشهد يوم الجمل قال لا
تغسلوا عني دما ولا تنزعوا عني ثوبا فاني رجل محاج احاج يوم القيمة من قتلني وعن علي
رضي الله عنه انه كان لا يغسل من قتل من اصحابه ولانه في معنى شهدا احد لانه قتل قتلا
تمحض ظلما ولم يخلف بدلا هو مال ووجوب القصاص في قتل الباغي ممنوع وعليه اجماع الصحابة
ان كل دم اريق بتاويل القران فهو باطل وقيل غير الباغي وان وجب عليه القصاص لكن ذلك امارة
لغلظ الجناية على ما مر فلا يوجب قدحا في الشهادة بخلاف وجوب الدية • ولو وجد في المعركة
فان لم يكن به اثر القتل من جراحة او خنق او ضرب او خروج الدم لم يكن شهيدا لان المقتول
انما يفارق الميت حتف انفه بالاثر فاذا لم يكن به اثر فالظاهر انه بفعل مضاف
الى العدو بل لتقا الصفان انخلع قناع قلبه من شدة الفزع وقد يبتلى الجبان بهذا
وان كان به اثر القتل كان شهيدا لان الظاهر كان موته بذلك السبب وانه وان كان من
العدو والاصل ان الحكم متى ظهر عقب سبب يحال عليه وان كان الدم يخرج من مخارقه
ينظر ان كان موضعا يخرج الدم من غير افة في الباطن كالانف والذكر والدبر لم يكن شهيدا
لان المرء قد يبتلى بالرعاف وقد يبول دما لشدة الفزع وقد يخرج الدم من الدبر من غير جرح
في الباطن فوقع الشك في سقوط الغسل فلا يسقط بالشك وان كان الدم يخرج من اذنه او
عينيه كان شهيدا لان الدم لا يخرج من هذين الموضعين عادة الا لافة في الباطن فالظاهر
انه ضرب على راسه حتى خرج الدم من راسه اذنه او عينيه وان كان يخرج الدم من فمه
فان كان ينزل من راسه لم يكن شهيدا لان ما ينزل من الراس فنزوله من جانب الفم ومن
جانب الانف سوا فان كان يعلو من جوفه كان شهيدا لان الدم لا يصعد من الجوف الا بجرح

او عينيه صح

في الباطن وانما يميز بينهما بلون الدم والله اعلم • ولو وجد في عسكر المسلمين فان كانوا القوا العدو
فهو شهيد وليس فيه قسامة ولا دية لانه قتيل العدو ظاهرا كما لو وجد قتيلا في المعركة وان كانوا لم
يلقوا العدو لم يكن شهيدا لانه ما قتله العدو الا ترى ان فيه القسامة والدية • ولو وطيه
دابة العدو وهم راكبوها او سايقوها او قايدوها فمات او نفر العدو دابته او نخسها فالقته
فمات او رماه في النار فاحترق او كان المسلمون في سفينة فرماهم العدو بالنار فاحترقوا وتعدي
هذا الحريق الى سفينة اخرى فيها مسلمون فاحترقوا او سيلوا عليهم الما حتي غرقوا او القوهم في الخندق
او من السور بالطعن والرمي والدفع حتي ماتوا او القوا عليهم الجدار كانوا شهدا لان موتهم حصل
بفعل مضاف الى العدو فيلحقهم حكم الشهادة • ولو نفرت دابة مسلم من دابة العدو او من
سوادهم من غير تنفير منهم فالقته فمات او انهزم المسلمون فالقوا انفسهم في الخندق او من السور
حتي ماتوا لم يكونوا شهدا لان موتهم لم يكن مضافا الى العدو • وكذلك اذا حمل
الى العدو فسقط عن فرسه او كان المسلمون ينقبون الحايط فسقط عليهم فماتوا لم يكن شهيدا
عند محمد خلافا لابي يوسف واصل محمد رحمه الله في الزيادات في هذه المسايل اصلا فقال اذا صار
مقتولا بفعل ينسب الى العدو كان شهيدا والا فلا والاصل عند ابي يوسف انه اذا صار مقتولا
بعمل الحراب والقتال كان شهيدا سوا كان منسوبا الى العدو او لا والاصل عند الحسن بن
زياد انه اذا صار مقتولا بمباشرة العدو ومن حيث لو وجد ذلك القتل فيما بين المسلمين في
دار الاسلام لا يخلو عن وجوب قصاص او كفارة كان شهيدا او اذا صار مقتولا بالسبب لم يكن
شهيدا وجنس هذه المسايل في الزيادات **فصل** واما حكم الشهادة في الدنيا فنقول ان الشهيد
كساير الموتى وانما يخالفهم في حكمين احدهما انه لا يغسل عند عامة العلما وقال الحسن البصري
يغسل لان الغسل كرامة لبني ادم والشهيد الكرامة حسب ما يستحقه غيره بل اشد فكان الغسل
في حقه اوجب ولهذا يغسل المرتث ومن قتل بحق فكذا الشهيد ولان غسل الميت وجب تطهيرا
له الا ترى انما تجوز الصلاة عليه بعد غسله لا قبله والشهيد يصلى عليه فيغسل ايضا تطهيرا
وانما لم تغسل شهدا احد تخفيفا على الاحيا لكون اكثر الناس جريحا لما ان ذلك اليوم كان يوم
بلا وتمحيص فلم يقدروا على غسلهم ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال زملوهم بكلومهم
ودمايهم فانهم يبعثون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك
وفي بعض الروايات زملوهم بدمايهم ولا تغسلوهم فانه ما من جريح يجرح في سبيل الله الا وهو ياتي
يوم القيمة واوداجه تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وهذه الرواية اعظم
فالنبي صلى الله عليه وسلم امر بالغسل وبين المعنى وهو انهم يبعثون يوم القيمة واوداجهم
تشخب دما فلا يزال الدم عنهم بالغسل ليكون شاهدا لهم يوم القيمة وبه يتبين ان ترك غسل
الشهيد من باب الكرامة له وان الشهادة جعلت مانعة عن حلول نجاسة الموت كما في شهدا احد
وما ذكر من تعذر الغسل غير سديد لما بينا ان النبي صلى الله عليه وسلم امر ان يزملوهم بدمايهم
وبين المعنى ولان الجراحات التي اصابتهم لما لم تكن مانعة لهم من الحفر والدفن كيف صارت
مانعة من الغسل وهو ايسر من الحفر والدفن ولان ترك الغسل لو كان للتعذر لامروا ان يتيمموا
كما لو تعذر غسل الميت في زماننا لعدم الما والدليل عليه انه لم يغسل شهدا احد لم يغسل شهدا
بدر والخندق وخيبر وما ذكر من العذر لم يكن يوميذ ولذا لم يغسل عثمان وعمار رضي الله عنهما
وكان بالمسلمين فدل انهم فهموا من ترك الغسل على شهدا احد قتيل احد غيرما فهم الحسن والله
والله اعلم • والثاني انه يكفن في ثيابه لقول النبي صلى الله عليه وسلم زملوهم بدمايهم وقد روي
في ثيابهم وروينا عن عمار وزيد بن صوحان رضي الله عنهما انهما قالا لا تنزعوا عني ثوبا الحديث

غير انه ينزع عنه الجلد والسلاح والفرو والحشو والخف والمنطقة والقلنسوة وعند الشافعي لا
ينزع عنه شي مما ذكرنا لقول النبي صلى الله عليه وسلم زملوهم بثيابهم ولنا ما روي عن علي رضي الله
عنه انه قال ينزع الخفان والقلنسوة وهذا لان ما يترك يترك ليكون كفنا والكفن ما يلبس
للستر وهذه تلبس اما للتجمل والزينة ولدفع البرد او لدفع معرة السلاح ولا حاجة
للميت الى شي من ذلك فلم يكن شي من ذلك كفنا وبه تبين ان المراد من قوله عليه السلام زملوهم
بثيابهم الثياب التي يكفن بها وتلبس للستر ولان هذا عادة اهل الجاهلية فانهم كانوا يدفنون
ابطالهم بما عليهم من الاسلحة وقد نهينا عن التشبه بهم ويزيدون وينقصون في اكفانهم ماشاوا
ماشاوا لما روي ان حمزة رضي الله عنه كان عليه نمرة لو غطي بها راسه بدت رجلاه ولو غطيت
بها رجلاه بدا راسه فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يغطي بها راسه ويلقى عليه شي
من الاذخر وذلك زيادة في الكفن ولان الزيادة على ما عليه حتي يبلغ عدد السنة من باب
الكمال فكان لهم ذلك والنقصان من باب دفع الضرر عن الورثة لجواز ان يكون عليه من الثياب
ما يضر تركه بالورثة فاما فيما سوي ذلك فهو كغيره من الموتى وقال الشافعي انه لا يصلى عليه
واحتج بما روي عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى على احد من شهدا احد ولان الصلاة
على الميت شفاعة له ودعا لتمحيص ذنوبه والشهيد قد يطهر بصفة الشهادة عن دنس الذنوب
على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم السيف محا للذنوب فاستغنى عن ذلك كما استغنى عن الغسل
ولان الله تعالى وصف الشهدا بانهم احيا في كتابه العزيز والصلاة على الميت لا على الحي ولنا
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهدا احد صلاة الجنازة حتي روي انه صلى على حمزة سبعين
صلاة وبعضهم اولوا ذلك انه كان يوتى واحد واحد فيصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وحمزة بين يديه فظن الراوي انه يصلي على حمزة في كل مرة وروي انه صلى عليه سبعين صلاة ويحتمل
انه كان على حسب الرواية وكان مخصوصا بتلك الكرامة وما روي عن جابر فغير صحيح وقيل انه
كان يوميذ مشغولا فانه قتل ابوه واخوه وخاله فرجع الى المدينة كيف يحملهم الى المدينة
فلم يكن حاضرا حين صلى النبي صلى الله عليه وسلم فلهذا روي ما روي ومن شاهد النبي صلى
الله عليه وسلم قد يروي انه صلى عليهم ثم سمع جابر منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يدفن القتلى في مصارعهم فرجع فدفنهم فيها ولان الصلاة على الميت لاظهار كرامته ولهذا
اختص بها المسلمون دون الكفرة والشهيد اولى بالكرامة وما ذكر من حصول الطهارة
بالشهادة فالعبد وان جل قدره لا يستغني عن الدعا الا ترى انهم صلوا على رسولنا محمد صلى الله
عليه وسلم فلا شك ان درجته كانت فوق درجة الشهدا وانما وصفهم بالحياة في احكام الاخرة
الا ترى الى قوله تعالى احيا عند ربهم فاما في احكام الدنيا فالشهيد ميت يقسم ماله
وتنكح امراته بعد انقضا العدة ووجوب الصلوة عليه من باب احكام الدنيا فكان ميتا فيه
فيصلى عليه والله اعلم والموفق للصواب

كتاب الزكاة

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في موضعين • في بيان انواع الزكاة • وفي بيان حكم
كل نوع منها • اما الاول فالزكاة في الاصل نوعان فرض وواجب فالفرض زكاة المال والواجب
زكاة الراس وهي صدقة الفطر • وزكاة المال نوعان زكوة الذهب والفضة واموال
التجارة والسوايم • وزكاة الزروع والثمار وهي العشر او نصف العشر • اما الاول
فالكلام فيها يقع في مواضع • في بيان فرضيتها • وفي بيان كيفية الفرضية • وفي
بيان سبب الفرضية • وفي بيان شرايط الفرضية • وفي بيان ركن الزكاة • وفي بيان
شرايط الركن • وفي بيان ما يسقطها بعد وجوبها • اما الاول فالدليل على فرضيتها الكتاب

العمامة و...

والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالي واتوا الزكاة وقوله تعالي خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وقوله سبحانه وتعالي في اموالهم حق للسايل والمحروم قيل الحق المذكور هو الزكوة وقوله عز وجل والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وكل مال لم تود زكاته فهو كنز لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال كل مال اديت الزكاة عنه فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وكل مال لم تود زكاته عنه فهو كنز وان كان علي وجه الارض فقد الحق الوعيد بالشديد عن الكنز الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله ولا يكون ذلك الا بترك الفرض وقوله تعالي يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم واداء الزكوة انفاق في سبيله وقوله عز وجل واحسنوا ان الله يحب المحسنين وقوله سبحانه وتعالي وتعاونوا علي البر والتقوي وايتاء الزكاة من باب الاحسان والاعانة علي البر واما السنة فما ورد في المشاهير عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال بني الاسلام علي خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وروي عنه صلي الله عليه وسلم انه قال عام حجة الوداع اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وادوا زكاة اموالكم طيبة بها انفسكم تدخلوا جنة ربكم وروي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يودي حقها الا جعلت له يوم القيمة صفايح ثم احمي عليها في نار جهنم فتكوي جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين الف سنة حتي يقضي بين الناس فيري سبيله اما الي الجنة واما الي النار وما من صاحب بقر ولا غنم لا يودي حقها الا اتي يوم القيامة تطاه باظلافها فتنطحه بقرونها ثم ذكر فيه ما ذكر في الاول قالوا يا رسول الله فصاحب الخيل قال الخيل لثلاث لرجل اجر ولرجل ستر ولرجل وزر فاما من ربطها عدة في سبيل الله فانه لو طول لها في مرج خصبا وفي روضة كتب الله عدد ما اكلت حسنات وعدد اوراثها حسنات ولين مرت بنهر عجاج لا يريد منها السقي فشربت كتب الله عدد ما شربت حسنات ومن ارتبطها عزا وفخرا علي المسلمين كانت له وزرا يوم القيمة ومن ارتبطها تعننا وتعففا ثم لم ينس حق الله في رقابها وظهورها كانت له سترا من النار يوم القيمة وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ما من صاحب غنم لا يودي زكاتها الا بطح لها يوم القيمة بقاع قرقر تطاه باظلافها وتنطحه بقرونها وروي عنه صلي الله عليه وسلم انه قال في مانعي زكوة الابل والبقر والغنم لا الفين احدكم ياتي يوم القيمة ولا عاتقه شاة تيعر تقول يا محمد يا محمد فتقول لا املك لك من الله شيا الا قد بلغت ولا الفين احدكم ياتي يوم القيامة وعلي عاتقه بعير له رغا فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيا الا قد بلغت ولا الفين احدكم وعلي عاتقه بقرة لها خوار تقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك من الله شيا الا قد بلغت ولا الفين احدكم ياتي يوم القيمة وعلي عاتقه فرس له حمحمة فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيا الا قد بلغت والاحاديث في ذلك كثيرة واما الاجماع فلان الامة اجمعت علي فرضيتها • واما المعقول فمن وجوه احدها ان اداء الزكوة من باب اعانة الضعيف واغاثة اللهيف واقدار العاجز وتقويته علي اداء ما افترض الله عليه من التوحيد والعبادات والوسيلة الي اداء المفروض مفروض والثاني ان الزكوة تطهر نفس المودي عن انجاس الذنوب وتزكي اخلاقه بتخلق الجود والكرم وترك الشح والظن اذ الانفس مجبولة علي الظن بالمال فتتعود السماحة وترتاض لاداء الامانات وايصال الحقوق الي مستحقيها وقد تضمن كله قوله تعالي خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والثالث ان الله تعالي قد انعم علي الاغنياء وفضلهم بصنوف الاموال الفاضلة عن الحوايج الاصلية وخصهم بها فيتنعمون ويستمتعون بلذيذ العيش وشكر النعمة فرض عقلا وشرعا واداء الزكاة الي الفقير من باب شكر النعمة فكان فرضا والله اعلم

فصل واما كيفية فرضيتها فقد اختلف ذكر الكرخي انها علي الفور وذكر في المنتقي ما يدل عليه فانه قال فاذا لم يود حتي مضي حولان فقد اسا واثم ولم يحل له ما صنع وعليه زكوة حول واحد وعن محمد رحمه الله ان من لم يود الزكوة لم تقبل شهادته وروي عنه ان التاخير لا يجوز وهذا نص علي الفور وهو ظاهر مذهب الشافعي وذكر الجصاص

انها علي

انها علي الفور واستدل بمن عليه الزكوة اذا هلك نصابه بعد تمام الحول والتمكن من الاداء انه لا يضمن ولو كانت واجبة علي الفور لضمن كمن اخر صوم شهر رمضان عن وقته انه يجب القضا وذكر ابو عبد الله الثلجي انها تجب وجوبا موسعا وقال عامة مشايخنا انها تجب علي التراخي ومعني التراخي عندهم انها تجب مطلقا عن الوقت غير عين ففي اي وقت ادي يكون موديا للواجب ويتعين ذلك الوقت للوجوب واذا لم يود الي اخر عمره يتضيق عليه الوجوب بان بقي من الوقت قدر ما يمكنه الاداء فيه وغلب علي ظنه انه لو لم يود فيه يموت فعند ذلك يتضيق عليه الوجوب حتي انه لو لم يود فيه حتي مات ياثم • واصل المسلة ان المطلق عن الوقت هل يقتضي وجوب الفعل علي الفور ام علي التراخي كالامر بقضا صوم رمضان والامر بالكفارات والنذور المطلقة وسجدة التلاوة ونحوها فهو علي الاختلاف الذي ذكرنا وقال الامام الهدي الشيخ ابو منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله انه يجب تحصيل الفعل علي الفور وهو الفعل في اول اوقات الامكان ولكن عملا لا اعتقادا علي طريق التعين بل مع الاعتقاد المبهم ان ما اراد الله به من الفور والتراخي فهو حق وهذه من مسايل اصول الفقه • ويجوز ان تبني مسلة هلاك النصاب علي هذا الاصل لان الوجوب لما كان علي التراخي عندنا لم يكن بتاخير الاداء عن اول اوقات الامكان مفرطا فلا يضمن وعنده لما كان الوجوب علي الفور صار مفرطا بالتاخير فيضمن • ويجوز ان يبني علي اصل اخر نذكره في بيان صفة الواجب ان شا الله تعالي

فصل واما سبب فرضيتها فالمال لانها وجبت شكرا لنعمة المال ولذا تضاف الي المال يقال زكوة المال والاضافة في مثل هذا يراد بها السببية كما يقال صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت ونحو ذلك

فصل واما شرايط الفرضية فانواع • بعضها يرجع الي من عليه وبعضها يرجع الي المال • اما الذي يرجع الي من عليه فانواع ايضا • منها اسلامه حتي لا تجب علي الكافر في احكام الاخرة عندنا لانها عبادة والكفار غير مخاطبين بشرايع هي عبادات هو الصحيح من مذهب اصحابنا خلافا للشافعي وهي من مسايل اصول الفقه واما في حق احكام الدنيا فلا خلاف في انها لا تجب علي الكافر الاصلي حتي لا يخاطب بالاداء بعد الاسلام كالصوم والصلاة واما المرتد فكذلك عندنا حتي اذا مضي عليه الحول وهو مرتد فلا زكوة عليه حتي لا يجب عليه اداوها اذا اسلم وعند الشافعي يجب عليه في حال الردة ويخاطب بادايها بعد الاسلام وعلي هذا الخلاف الصلوة وجه قوله انه اهل للوجوب لقدرته علي الاداء بواسطة الاسلام كما تجب الصلوة علي المحدث لقدرته علي الاداء بواسطة الطهارة وكان ينبغي ان يخاطب الاصلي بالاداء بعد الاسلام الا انه سقط عنه الاداء رحمة عليه تخفيفا له والمرتد لا يستحق التخفيف لانه رجع بعد ما عرف محاسن الاسلام فكان كفره اغلظ فلا يلحق به ولنا قول النبي صلي الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله ولان الزكوة عبادة والكافر ليس من اهل العبادة لعدم شرط الاهلية وهو الاسلام فلا يكون من اهل وجوبها كالكافر الاصلي واما قوله انه قادر علي الاداء بتقديم شرطه وهو الايمان فاسد لان الايمان اصل والعبادات توابع لها بدليل انه لا يتحقق الفعل بدونه والايمان عبادة بنفسه وهذا اية التبعية ولهذا لا يجوز ان يرتفع الايمان عن الخلايق بحال من الاحوال في الدنيا والاخرة مع ارتفاع غيره من العبادات فكان هو عبادة بنفسه وغيره عبادة به فكان تبعا له فالقول بوجوب الزكاة وغيرها من العبادات بنا علي تقديم الايمان جعل التبع متبوعا وهذا قلب الحقيقة وتغيير الوضع بخلاف الصلوة مع الطهارة لان الصلاة اصل والطهارة تابعة لها فكان ايجاب الاصل ايجابا للتبع فهو الفرق • ومنها العلم بكونها فريضة عند اصحابنا الثلثة ولسنا نعني به حقيقة العلم بل السبب الموصل اليه وعند زفر ليس بشرط حتي ان الحربي لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ومكث هناك سنين وله سوايم ولا علم له بالشرايع لا تجب عليه زكوتها حتي لا يخاطب بادايها اذا خرج الي دار الاسلام عندنا خلافا لزفر وقد ذكرنا المسلة في كتاب الصلوة • وهل تجب عليه اذا بلغه رجل واحد في دار الحرب او يحتاج فيه الي العدد فقد ذكر الاختلاف فيه في كتاب الصلاة • ومنها البلوغ عندنا فلا تجب علي الصبي وهو

قول علي وابن عباس رضي الله عنهما فانهما قالا لا تجب الزكاة علي الصبي حتي تجب الصلوة عليه وعند
الشافعي ليس بشرط وتجب الزكاة في مال الصبي ويوديها الولي وهو قول ابن عمر وعايشة رضي الله
عنهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول تحصي الولي اعوام اليتيم فاذا بلغ اخبره وهذا
اشارة الي انه تجب الزكاة لكن ليس للولي ولاية الادا وهو قول ابن ابي ليلي حتي قالوا قال
لو اداها الولي من ماله من اصحابنا من بني المسلة علي اصل وهو ان الزكاة عندنا والصبي من اهل
وجوب العبادة فلا تجب عليه كما لا تجب عليه الصلوة والصوم وعند الشافعي حق العبد
والصبي من حقوق العباد كضمان المتلفات واروش الجنايات ونفقة الاقارب والزوجات
والخراج والعشر وصدقة الفطر ولين كان عبادة فهي عبادة مالية تجزي فيها النيابة حتي
تتادي باداء الوكيل والولي نايب الصبي فيقوم مقامه في اقامة هذا الواجب بخلاف العبادات
البدنية لانها لا تجزي فيها النيابة ومنهم من تكلم فيها ابتداء اما الكلام فيها علي وجه البنا
فوجه قوله النص ودلالة الاجماع والحقيقة اما النص فقوله تعالي انما الصدقات للفقرا
وقوله عز وجل في اموالهم حق معلوم للسايل والمحروم والاضافة بحرف اللام تقتضي الاختصاص
بجهة الملك واما دلالة الاجماع فلانا اجمعنا علي ان من عليه الزكوة اذا وهب جميع النصاب
من الفقير ولم تحضره النية تسقط عنه الزكاة والعبادة لا تتادي بدون النية ولذا تجري
فيها الجبر والاستخلاف من الساعي وانما تجريان من حقوق العباد وكذا يصح توكيل الذمي
باداء الزكاة والذمي ليس من اهل العبادة واما الحقيقة فلان الزكاة تمليك المال من الفقير
والمنتفع بها هو الفقير فكانت حق الفقير والصبي لا يمنع وجوب حقوق العباد علي ما بينا
ولنا قول النبي صلي الله عليه وسلم بني الاسلام علي خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة
وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وما بني عليه الاسلام
يكون عبادة والعبادات لا تحتمل السقوط بعذر في الجملة فلا تجب علي الصبيان كالصوم والصلوة
واما الاية فالمراد من الاية المذكورة فيها محل الصدقة وهو المال لا نفس الصدقة لانها اسم للفعل
وهو اخراج المال الي الله تعالي لا حق الفقير وكذا الحق المذكور في الاية الاخري المراد منه الصدقة
وذا ليس بزكوة بل هو محل الزكوة وسقوط الزكوة بهبة النصاب من الفقير لوجود النية دلالة
والجبر علي الادي ليودي من عليه بنفسه لا ينافي العبادة حتي لو مد يده واخذ من غير اداء
من عليه لا تسقط عنه الزكوة عندنا وجريان الاستخلاف لثبوت ولاية المطالبة للساعي ليودي
من عليه باختياره وهذا لا يقتضي كون الزكاة حق العبد وانما جازت باداء الوكيل لان المودي
في الحقيقة هو الموكل والخراج ليس بعبادة بل هو مونة الارض وصدقة الفطر ممنوعة علي قول
محمد واما قول ابي حنيفة وابي يوسف فلانها مونة من وجه قال النبي صلي الله عليه وسلم ادوا
عن من تمونون فتجب بوصف المونة لا بوصف العبادة وهو الجواب عن العشر واما الكلام
في المسلة علي وجه الابتدا فالشافعي احتج بما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ابتغوا
في اموال اليتامي خيرا كيلا تاكلها الصدقة ولو لم تجب الزكاة في مال اليتيم ما كانت الصدقة
تاكلها وروي عنه صلي الله عليه وسلم انه قال من ولي يتيما فليود زكاة ماله وروي من ولي
يتيما فليزك ماله ولعمومات الزكاة من غير فصل بين البالغين والصبيان ولان سبب وجوب
الزكاة ملك النصاب وقد وجد فتجب الزكاة فيه كالبالغ ولنا انه لا سبيل الي الايجاب علي الصبي
لانه مرفوع عنه القلم بالحديث ولان ايجاب الزكاة ايجاب الفعل وايجاب الفعل علي العاجز عن
الفعل تكليف ما ليس في الوسع فلا سبيل الي الايجاب علي الولي ليودي من مال الصبي لان الولي
منهي عن قربان مال اليتيم الا علي وجه الاحسن بنص الكتاب واداء الزكوة من ماله قربان ماله

علي صح

لا علي وجه الاحسن لما ذكرنا في الخلافيات والحديثان غريبان او من الاحاد فلا يعارضان الكتاب
مع ما ان اسم الصدقة يطلق علي النفقة قال صلي الله عليه وسلم نفقة الرجل علي نفسه صدقة
وعلي عياله صدقة وفي الحديث ما يدل عليه لانه اضاف الاكل الي جميع المال والنفقة هي
التي تاكل الجميع لا الزكاة او تحمل الصدقة والزكوة علي صدقة الفطر لانها تسمي زكاة واما قوله من ولي
يتيما فليزك ماله اي ليتصرف في ماله كي ينموا ماله اذ التزكية هي التنمية توفيقا بين الدلايل وعموم
الزكاة لا يتناول الصبيان او هي مخصوصة فيختص المتنازع فيه بما ذكرنا والله اعلم ● ومنها
العقل عندنا فلا تجب الزكاة في مال المجنون جنونا اصليا ● وجملة الكلام فيه ان الجنون نوعان
اصلي وطاري اما الاصلي وهو ان يبلغ مجنونا فلا خلاف بين اصحابنا انه يمنع انعقاد الحول علي النصاب
حتي لا يجب عليه اداء زكوة ما مضي من الاحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت
الافاقة لانه الان صار اهلا لان ينعقد الحول علي ماله كالصبي اذا بلغ انه لا يجب عليه اداء زكوة
ما مضي من زمان الصبي وانما يعتبر ابتدا الحول علي ماله من وقت البلوغ عندنا ولهذا منع
وجوب الصوم والصلاة كذا الزكوة ● واما الجنون الطاري فان دام سنة كاملة فهو في حكم الطاري
الاصلي الا تري انه في حق الصوم كذلك كذا في حق الزكوة لان السنة في الزكوة كالشهر في الصوم
والجنون المستوعب للشهر يمنع وجوب الصوم فالمستوعب للسنة يمنع وجوب الزكوة وكذا
يمنع وجوب الصلوة والحج فكذا الزكوة فان كان في بعض السنة ثم افاق روي عن محمد رحمه الله
في النوادر انه ان افاق في شي من السنة وان كان ساعة من الحول اوسطه او اخره يجب زكوة
ذلك الحول وهو رواية ابن سماعة عن ابي يوسف وفي رواية هشام عنه انه ان افاق اكثر السنة
وجبت والا فلا وجه هذه الرواية انه اذا كان في اكثر السنة مفيقا فكانه كان مفيقا في جميع السنة
لان للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام خصوصا فيما يحتاط فيه وجه الرواية الاخري وهو قول
محمد هو اعتبار الزكوة بالصوم وهو اعتبار صحيح لان السنة للزكوة كالشهر للصوم ثم
الافاقة في جزء من السنة تكفي لانعقاد الحول عن المال ● واما الذي يجن ويفيق فهو كالصحيح وهو
بمنزلة النايم والمغمي عليه ● ومنها الحرية لان الملك من شرايط الوجوب لما نذكر والمملوك لا ملك
له حتي لا تجب الزكوة علي العبد وان كان ماذونا في التجارة لانه ان لم يكن عليه دين فكسبه لمولاه
وعلي المولي زكوته وان كان عليه دين يحيط بكسبه فالمولي لا يملك كسب عبده الماذون المديون
عند ابي حنيفة فلا زكاة علي احد وعند ابي يوسف ومحمد ان كان يملك لكنه مشغول بالدين
والمال المشغول بالدين لا يكون مال الزكوة وكذا المدبر وام الولد لما قلنا وكذا لا زكوة
علي المكاتب في كسبه لانه ليس بملكه حقيقة لقيام الرق فيه بشهادة النبي صلي الله عليه وسلم
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والعبد اسم للمرقوق والرق ينافي الملك ● واما المستسعي
فحكمه حكم المكاتب في قول ابي حنيفة وعندهما هو حر مديون فينظر ان كان فضل عن سعايته
ما يبلغ نصابا تجب الزكاة عليه والا فلا والله اعلم ● ومنها ان يكون عليه دين مطالب به
من جهة العباد عندنا فان كان فانه يمنع وجوب الزكاة بقدره حالا كان او موجلا وعند
الشافعي هذا ليس بشرط والدين لا يمنع وجوب الزكاة كيف ما كان احتج الشافعي بعمومات الزكاة
من غير فصل ولان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب وشرطه ان يكون معدا للتجارة او
الاسامة وقد وجدا اما الملك فظاهر لان المديون مالك لماله لانه دين الحر الصحيح يجب
في ذمته ولا يتعلق بماله ولهذا يملك التصرف فيه كيف شاء واما الاعداد للتجارة او
الاسامة فلان الدين لا ينافي ذلك والدين انه لا ينافي وجوب العشر ولنا ما روي عن عثمان
رضي الله عنه انه خطب في شهر رمضان وقال في خطبته الا ان شهر زكاتكم قد حضر فمن كان

كيف صح

له مال وعليه دين فليحتسب ماله بما عليه ثم ليزك بقية ماله وكان بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم
ولم ينكر عليه احد منهم فكان ذلك اجماعا منهم على انه لا زكوة في القدر المشغول بالدين وبه
تبين ان مال المديون خارج عن عمومات الزكاة لانه محتاج الي هذا المال حاجة اصلية
لان قضا الدين من الحوائج الاصلية والمال المحتاج اليه حاجة اصلية لا يكون مال الزكاة
لانه لا يتحقق به الغنا ولا صدقة الا عن ظهر غنى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقد خرج الجواب عن قوله انه وجد سبب الوجوب وشرطه لان صفة الغنا مع ذلك شرط
ولا يتحقق مع الدين معما ان ملكه في النصاب ناقص بدليل ان لصاحب الدين اذا ظفر
بجنس حقه ان ياخذه من غير قضا ولا رضا وعند الشافعي له ذلك في الجنس وخلاف الجنس وذا
اية عدم الملك كما في الوديعة والمغصوب فلان يكون ذلك دليل نقصان الملك كان اولى واما
العشر فقد روي بن المبارك عن ابي حنيفة ان الدين يمنع وجوب العشر فيمنع على هذه
الرواية واما على ظاهر الرواية فلان العشر مونة الارض النامية كالخراج فلا يعتبر فيه غنى المالك
ولهذا لا يعتبر فيه اصل الملك عندنا حيث يجب في الارض الموقوفة وارض المكاتب بخلاف
الزكوة فانه لا بد فيها من غنى المالك والغنى لا يجامع الدين وعلى هذا يخرج صداق المراة فانه
يمنع وجوب الزكاة عندنا معجلا كان او موجلا لانها اذا طالبته تواخذ به وقال بعض مشايخنا
ان الموجل لا يمنع لانه غير مطالب عادة فاما المعجل فيطالب به عادة فيمنع وقال بعضهم ان كان
الزوج على عزم من قضايه يمنع وان لم يكن على عزم القضا لا يمنع لانه لم يعده دينا وانما
يواخذ المرء بما عنده في الاحكام وذكر الشيخ الامام محمد ابوبكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله
في الاجارة الطويلة التي تعارفها اهل بخارا ان الزكاة في الاجرة المعجلة تجب على الاجر لانه ملكه
قبل الفسخ وان كان يلحقه دين بعد الحول بالفسخ وقال بعض مشايخنا انه يجب على المستاجر ايضا
لانه يعد مالا موضوعا عند الاجر وقالوا في البيع الذي اعتاده اهل سمرقند وهو بيع الوفا
ان الزكاة على الاجر البايع في ثمنه ان بقي حولا لانه يملكه وبعض مشايخنا قالوا الواجب ان يلزم
المشتري ايضا لانه لم يعده موا ما لا موضوعا عند البايع فيواخذ به بما عنده وقالوا في
ضمن الدرك فاستحق المبيع انه ان كان في الحول يمنع لان المانع قارن الموجب فيمنع الوجوب
فاما اذا استحق بعد الحول لا يسقط الزكوة لانه دين حادث لان الوجوب يقتصر على
حالة الاستحقاق وان كان الضمان سببا حتى اعتبر من جميع المال واذا اقتصر وجوب
الدين لم يمنع وجوب الزكاة قبله • واما نفقة الزوجات فما لم يصر دينا اما بفرض او
بالتراضي لا يمنع لانها تجب شيا فشيا وتسقط اذا لم يوجد قضا القاضي او التراضي
لصيرورته دينا وكذا نفقة المحارم يمنع اذا فرضها القاضي في مدة قصيرة نحو ما دون الشهر
فتصير دينا فاما اذا كانت المدة طويلة فلا يصير دينا بل يسقط لانه صلة محضة
بخلاف نفقة الزوجات الا ان القاضي يضطر الي الفرض في الجملة في نفقة المحارم ايضا
لكن الضرورة ترتفع بادنى المدة وقال بعض مشايخنا ان نفقة المحارم تصير دينا ايضا
بالتراضي في المدة اليسيرة وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكوة لانه يطالب به وكذا اذا
صار العشر دينا في الذمة بان اتلف الطعام العشري صاحبه فاما وجوب العشر لا يمنع
لانه يتعلق بالطعام يبقى ببقايه ويهلك بهلاكه والطعام ليس مال التجارة حتى يصير
مستحقا بالدين • واما الزكوة الواجبة في النصاب او دين الزكوة بان اتلف مال الزكوة
حتى انتقل من العين الي الذمة فكل ذلك يمنع وجوب الزكاة في قول ابي حنيفة ومحمد سوا كان
في الاموال الظاهرة او الباطنة وقال زفر لا يمنع كلاهما وقال ابو يوسف وجوب الزكاة في النصا

يمنع

يمنع فاما دين الزكوة فلا يمنع هكذا ذكر الكرخي قول زفر ولم يفصل بين الاموال الظاهرة والبا
وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان هذا مذهبه في الاموال الباطنة من الذهب والفضة
واموال التجارة ووجه هذا القول ظاهر لان الاموال الباطنة لا يطالب الامام بزكوتها فلم يكن
لزكوتها مطالب من جهة العباد فسوآ كانت في العين او في الذمة فلا يمنع وجوب الزكوة كديون الله
تعالى من الكفارات والنذور وغيرها بخلاف الاموال الظاهرة لان الامام يطالب بزكوتها واما
قوله الاخر وهو ان الزكوة دين موقوبة فلا يمنع وجوب الزكوة كدين النذور والكفارات
ولابي يوسف الفرق بين وجوب الزكوة وبين دينها وهو ان دين الزكوة لا يتعلق بالنصاب فلا
يمنع الوجوب كدين الكفارات والنذور فاما وجوب الزكوة فيتعلق بالنصاب اذ الواجب
جزء من النصاب واستحقاق جزء من النصاب يوجب نقصان النصاب اذ المستحق كالمصروف
وحكي انه قيل لابي يوسف ما حجتك على زفر فقال ما حجتي على من يوجب في مايتي درهم اربعماية
والامر على ما قال ابو يوسف لانه اذا كان له مايتا درهم فلم يود زكاتها سنين كثيرة يودي
الي ايجاب الزكاة في المال اكثر منه باضعافه وانه قبيح ولابي حنيفة ومحمد ان كل ذلك دين مطالب
به من جهة العباد[٢] واما زكاة السوايم فلا يطالب بها من جهة السلطان عينا كان او دينا ولهذا
يستحلف اذا انكر الحول او انكر كونه للتجارة او ما اشبه ذلك فصار بمنزلة ديون العباد واما
زكاة التجارة فمطالب بها ايضا تقديرا لان حق الاخذ للسلطان وكان ياخذها رسول الله صلى
الله عليه وسلم وابو بكر وعمر رضي الله عنهما الي زمن عثمان رضي الله عنه فلما كثرت الاموال
في زمانه وعلم ان في تتبعها زيادة ضرر باربابها اي المصلحة في ان يفوض الادا الي اربابها
باجماع الصحابة وصار ارباب الاموال كالوكلا عن الامام الا ترى انه من كان عليه دين فليود
وليزك ما بقي من ماله وهذا توكيل لارباب الاموال باخراج الزكاة فلا يبطل حق الامام عن
الاخذ ولهذا قال اصحابنا ان الامام اذا علم من اهل بلدة انهم يتركون الزكاة من الاموال الباطنة
فانه يطالبهم بها لكن لو اراد الامام ان ياخذها بنفسه من غير تهمة الترك من اربابها ليس له
ذلك لما فيه من مخالفة اجماع الصحابة رضي الله عنهم وبيان اذا كان لرجل مايتا درهم او عشرون
مثقالا ذهبا فلم يود زكوته سنتين عليه للسنة الاولى وليس عليه للسنة الثانية
شي عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر يودي زكاة سنتين وكذا هذا في مال التجارة وكذا
في السوايم اذا كان له خمس من الابل السايمة مضى عليها سنتان ولم يود زكاتها يودي
زكاة السنة الاولى وذلك شاة ولا شي عليه للسنة الثانية ولو كانت عشرا وحال عليها
حولان تجب للسنة الاولى شاتان وللسنة الثانية شاة • ولو كانت الابل خمسا وعشرين
يجب للسنة الاولى بنت مخاض وللسنة الثانية اربع شياه • ولو كان له ثلثون من البقر
السايمة يجب للسنة الاولى تبيع او تبيعة وللسنة الثانية • وان كانت اربعين
يجب للسنة الاولى مسنة وللسنة تبيع او تبيعة • ولو كان له اربعون من الغنم عليه
للسنة الاولى شاة ولا شي للسنة الثانية فان كانت مائة واحدى وعشرين عليه
للسنة الاولى شاتان وللسنة الثانية شاة • ولو لحقه مطالب من جهة العباد في خلال
الحول هل ينقطع حكم الحول قال ابو يوسف لا ينقطع حتى اذا سقط بالقضا او الابرآ قبل
تمام الحول يلزمه اذا تم الحول وقال زفر ينقطع الحول بلحوق الدين والمسلة مبنية على
نقصان النصاب في خلال الحول لان بالدين ينعدم كون المال فاضلا عن الحاجة الاصلية
فينعدم صفة الغنا في المال فكان نظير نقصان النصاب في اثنآ الحول وعندنا نقصان
النصاب في خلال الحول لا يقطع الحول وعند زفر يقطع على ما نذكر فهذا مثله واما الديون

[٢] بينطهي في نسخة اخرى في هذا المحل

مثقال ذهب صح

لا شي صح

التي لا مطالب لها من جهة العباد كالنذور والكفارات وصدقة الفطر ووجوب الحج ونحوها لا يمنع وجوب الزكاة لان اثرها في حق احكام الاخرة وهو الثواب بالاداء والاثم بالترك فاما لا اثر لها في احكام الدنيا والاخري الا تري انه لا يجبر ولا يحبس فلا يظهر في حق حكم من احكام الدنيا فكانت ملحقة بالعدم في حق احكام الدنيا ثم اذا كان على الرجل دين وله مال الزكوة وغيره من عبيد الخدمة وثياب البدن ودور السكنى فان كان الدين يصرف الي مال الزكوة عندنا سوا كان من جنس الدين او لا ولا يصرف الي غير مال الزكوة وان كان من جنس الدين وقال زفر يصرف الدين الي الجنس وان لم يكن مال الزكاة حتى لو تزوج امراة على خادم بغير عينه وله ماتا درهم وخادم فدين المهر يصرف الي المائتين دون الخادم عندنا وعنده يصرف الي الخادم وجه قول زفر ان قضا الدين من الجنس ايسر فكان الصرف اليه اولي ولنا ان غير مال الزكوة مستحق لسائر الحوايج ومال الزكوة فاضل عنها فكان الصرف اليه ايسر وانظر بارباب الاموال ولهذا يصرف الي ثياب بدنه وقوته وقوت عياله وان كان من جنس الدين لما قلنا وذكر محمد رحمه الله ارايت لو تصدق عليه الم يكن موضعا للصدقة ومعني هذا الكلام ان مال الزكوة مشغول بحاجة الدين فكان ملحقا بالعدم وملك الدار والخادم لا يحرم عليه اخذ الصدقة فكان فقيرا ولا زكاة على الفقير • ولو كان في يده من اموال الزكاة انواع مختلفة من الدراهم والدنانير واعيان التجارة والسوايم فانه يصرف الدين الي الدراهم والدنانير واموال التجارة دون السوايم لان زكاة هذه الجملة يودها ارباب الاموال وزكاة السوايم ياخذها الامام وربما يقصرون في الصرف الي الفقرا ظنا منهم فكان صرف الدين الي الاموال الباطنة لياخذ السلطان زكاة السوايم انظر للفقرا وهذا ايضا عندنا وعلى قول زفر يصرف الدين الي الجنس وان كان من السوايم حتى ان من تزوج امراة على خمس من الابل السايمة بغير اعيانها وله اموال التجارة وابل سايمة عنده يصرف المهر الي الابل وعندنا يصرف الي مال التجارة وذكر الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله ان هذا اذا احضر المصدق فان لم يحضر فالخيار لصاحب المال ان شا صرف الدين الي السايمة وادا الزكاة من الدراهم وان شا صرف الدين الي الدراهم وادي الزكاة من السايمة لان في حق صاحب المال هما سوا بما يختلف وانما الاختلاف في حق المصدق فان له ولاية اخذ الزكوة من السايمة دون الدراهم فلهذا اذا احضر صرف الدين الي الدراهم واخذ الزكوة من السايمة فاما اذا لم يكن له مال الزكاة سوي السوايم فان الدين يصرف اليها ولا يصرف الي اموال البذلة لما ذكرنا ثم ينظر الي ان كان له انواع مختلفة من السوايم فان الدين يصرف الي اقلها زكوة حتى يجب الاكثر نظرا للفقرا بان كان له خمس من الابل وثلثون من البقر واربعون شاة فان الدين يصرف الي الابل والغنم دون البقر حتى يجب التبيع لانه اكثر قيمة من الشاة وهذا اذا صرف الدين الي الابل او الغنم بحيث لا يفضل شي منه فاما اذا استغرق احدهما وفضل شي منه وان صرف الي البقر لا يفضل شي منه فانه يصرف الي البقر لانه اذا فضل شي منه يصرف الي الغنم فانتقص النصاب بسبب الدين فامتنع وجوب شاتين ولو صرف الي البقر وامتنع وجوب التبيع يجب الشاتان لانه اذا صرف الدين الي الغنم يبقي نصاب الابل السايمة كاملا والتبيع اقل قيمة من الشاتين شاتين • ولو لم يكن له الا الابل والغنم ذكر في الجامع ان لصاحب المال ان يصرف الدين الي ايهما شا لاستوايهما في قدر الواجب وهو الشاة وذكر في نوادر الزكوة ان المصدق ان ياخذ الزكاة من الابل دون الغنم ولو صرف الدين الي الابل ياخذ الشاة من الاربعين فينتقص النصاب فكان هذا انفع للفقرا ولو

كان له

كان له خمس وعشرون من الابل وثلثون بقرا واربعون شاة فان كان الدين لا يفضل عن الغنم يصرف الي الشاة لان اقل زكوة فان فضل منه ينظر ان كان بنت مخاض وسط اقل قيمة من الشاة وتبيع وسط يصرف الي الابل وان كان اكثر قيمة منها يصرف الي الغنم والبقر لان هذا انفع للفقرا فالمدار على هذا الحرف فاما اذا لم يكن له مال الي الزكاة فانه يصرف الدين الي عروض البذلة والمهنة اولا ثم الي العقار لان الملك مما يستحدث في العروض ساعة فساعة فاما العقار مما لا يستحدث فيه الملك غالبا فكان فيه مراعاة النظر لهما غالبا جميعا والله اعلم

فصل

واما الشرايط التي ترجع الي المال فمنها الملك فلا تجب الزكاة في سوايم الوقف والخيول المسبلة لعدم الملك وهذا لان الزكاة تمليكا والتمليك في غير الملك لا يتصور ولا تجب الزكاة في المال الذي استولي عليه العدو واحرزوه بدارهم عندنا لانهم ملكوها بالاحراز عندنا فزال ملك المسلم عنه وعند الشافعي يجب لان ملك المسلم بعد الاستيلا والاحراز بالدار قايم وان زالت عنه والزكاة وظيفة الملك عنده ومنها الملك المطلق وهو ان يكون مملوكا له رقبة ويدا وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر اليد ليست بشرط وهو قول الشافعي فلا تجب الزكاة في المال الضمار عندنا خلافا لهما وتفسير المال الضمار هو كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام اصل الملك كالعبد الابق والمال الساقط في البحر والمال الذي اخذه السلطان والدين المجحود واذا لم يكن للمالك بينة وحال الحول ثم صار له بينة بان اقر عند الناس والمال المدفون في الصحرا اذا اخفي على المالك مكانه فان كان مدفونا في البيت تجب فيه الزكاة بالاجماع وفي المدفون في الكرم والدار الكبيرة اختلاف المشايخ احتجا بعمومات الزكاة من غير فصل ولان وجوب الزكاة يعتمد الملك دون اليد بدليل ابن السبيل فانه تجب الزكاة في ماله وان كانت يده فايتة لقيام ملكه وتجب الزكاة في الدين مع عدم القبض وتجب في المدفون في البيت فثبت ان الزكاة وظيفة الملك والملك موجود فتجب الزكاة فيه الا انه لا يخاطب بالادا للحال لعجزه عن الادا لبعد يده عنه وهذا لا ينفي الوجوب كما في ابن السبيل ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الي رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا زكوة في المال الضمار وهو المال الذي لا ينتفع به مع قيام الملك ماخوذ من البعير الضامر الذي لا ينتفع به لشدة هزاله مع كونه حيا وهذه الاموال غير منتفع بها في حق المالك لعدم وصول يده اليها فكانت ضمارا ولان المال اذا لم يكن مقدور الانتفاع في حق المالك لا يكون المالك به غنيا ولا زكاة على غير الغني بالحديث الذي روينا ومال ابن السبيل مقدور الانتفاع به في حقه بيد نايبه وكذا المدفون في البيت لانه يمكنه الوصول اليه بالنبش بخلاف المفازة لان نبش كل الصحرا غير مقدور له وكذا الدين المقر به اذا كان المقر مليا فهو ممكن الوصول اليه واما الدين المجحود فان لم يكن له بينة فهو على الاختلاف وان كان له بينة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تجب الزكاة فيه لانه ممكن الوصول اليه بالبينة فاذا لم تقم البينة فقد ضيع القدرة فلم يعذر وقال بعضهم لا تجب لان الشاهد قد يفسق الا اذا كان للقاضي علم بالدين لانه يقضي بعلمه فكان المقدور الانتفاع به وان كان المديون يقر في السر ويجحد في العلانية فلا زكوة فيه كذا روي محمد عن ابي يوسف لانه لا ينتفع باقراره في السر فكان بمنزلة الجاحد سرا وعلانية • وان كان المديون يقر بالدين لكنه مفلس فان لم يكن مقضيا عليه بالافلاس تجب الزكاة فيه في قولهم جميعا وقال الحسن بن زياد لا زكاة فيه لان الدين على المعسر غير منتفع به فكان ضمارا والصحيح قولهم لان المفلس قادر على الكسب والاستقراض

مع ان الافلاس محتمل الزوال ساعة فساعة اذ المال غاد و رائح وان كان مقضيا عليه بالافلاس
فكذلك في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا زكوة فيه فمحمد مر على اصله لان التفليس
عنده يتحقق وانه يوجب زيادة عجز لانه ينسد عليه باب التصرف لان الناس لا يعاملونه
بخلاف الذي لم يقض عليه بالافلاس وابو حنيفة مر على اصله لان الافلاس عنده لا يتحقق
في حال الحياة والقضاء به باطل وابو يوسف وان كان يرى التفليس لكن المفلس قادر في
الجملة بواسطة الاكتساب فصار الدين مقدور الانتفاع في الجملة فكان اثر التفليس
في تاخر المطالبة الى وقت اليسار فكان كالدين المؤجل فتجب الزكوة فيه • ولو دفع الى انسان وديعة
ثم نسي المودع فان كان المدفوع اليه من معارفه فعليه الزكوة لما مضى اذا تذكر لان الانسان
المعروف نادر فكان طريق الوصول قايما وان كان ممن لا يعرفه فلا زكوة عليه فيما مضى لتعذر
الوصول اليه • ولا زكوة في دين الكتابة والدية على العاقلة لان دين الكتابة ليس بدين
حقيقة لانه لا يجب للمولى على عبده دين ولهذا لم تصح الكفالة به والمكاتب عبد ما بقي عليه
درهم او هو ملك المولى من وجه وملك المكاتب من وجه لان المكاتب في اكتسابه كالحر
فلم يكن بدل الكتابة ملك المولى مطلقا بل كان ناقصا وكذا الدية على العاقلة ملك ولي القتيل
فيها متزلزل بدليل انه لو مات واحد من العاقلة سقط ما عليه فلم يكن ملكا مطلقا ووجوب
الزكوة وظيفة الملك المطلق وعلى هذا يخرج قول ابي حنيفة في الدين الذي وجب للانسان
لا بدلا عن شي راسا كالميراث الدين والوصية بالدين او وجب بدلا عما ليس بمال اصلا
كالمهر • وجملة الكلام في الديون انها على ثلث مراتب في قول ابي حنيفة دين قوي ودين
ضعيف ودين وسط كذا قال عامة مشايخنا • اما القوي فهو ما يجب بدلا عن مال التجارة
كثمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة او غلة مال التجارة ولا خلاف في
وجوب الزكوة فيه الا انه لا يخاطب باداء شي من زكوة ما مضى ما لم يقبض اربعين درهما
فكلما قبض اربعين درهما ادى درهما واحدا وعند ابي يوسف ومحمد كلما قبض شيئا يؤدي
زكوته قل المقبوض او كثر • واما الدين الضعيف فهو الذي وجب له لا بدلا عن شي سواء وجب
له بغير صنعه كالميراث او بصنعه كالوصية او وجب بدلا عما ليس بمال كالمهر وبدل
الخلع والصلح عن القصاص وبدل الكتابة ولا زكاة فيه ما لم يقبض كله ويحول عليه الحول
بعد القبض • واما الدين الوسط فما وجب له بدلا عما ليس للتجارة كثمن عبد الخدمة وثمن
ثياب البذلة والمهنة وفيه روايتان عنه ذكر في الاصل انه تجب الزكوة فيه قبل القبض
لكن لا يخاطب بالاداء ما لم يقبض مايتي درهم فاذا قبض مايتي درهم زكى لما مضى وروى
ابن سماعة عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لا زكوة فيه حتى يقبض المايتين ويحول عليه
الحول من وقت القبض وهو اصح الروايتين عنه وقال ابو يوسف ومحمد الديون كلها سوا
وكلها قوية تجب الزكوة فيها قبل القبض الا الدية على العاقلة ومال الكتابة فانه لا تجب الزكوة
فيها اصلا ما لم يقبض ويحول عليه الحول وجه قولهما ان ما سوى بدل الكتابة والدية
على العاقلة ملك صاحب الدين ملكا مطلقا رقبة ويدا لتمكنه من القبض بقبض بدله وهو
العين فتجب فيه الزكوة كساير الاعيان المملوكة ملكا مطلقا الا انه لا يخاطب بالاداء للحال
لانه ليس في يده حقيقة فاذا حصل في يده يخاطب باداء زكوة قدر المقبوض كما هو مذهبهما
في العين فيما زاد على النصاب بخلاف الدية وبدل الكتابة لان ليس بملك مطلق بل هو
ناقص على ما بينا والله اعلم ولابي حنيفة وجهان احدهما ان الدين ليس بمال بل هو فعل واجب
عليه وهو فعل تمليك المال وتسليمه الى صاحب الدين والزكوة انما تجب في المال فاذا لم

بل

يكن مالا لا تجب فيه الزكوة • ودليل كون الدين فعلا وجوه ذكرناها في الكفالة بالدين عن ميت
مفلس في الخلافيات • كان ينبغي ان لا تجب الزكوة في دين ما لم يقبض ويحول عليه الحول الا ان ما
وجب له بدلا عن مال التجارة اعطي له حكم المال لان بدل الشي قايم مقامه كانه هو فصار كان المبدل
قايم في يده وانه مال التجارة وقد حال عليه الحول في يده والثاني ان كان الدين مملوكا ايضا لكنه
دين لا يحتمل القبض لانه ليس بمال حقيقة بل هو مال حكمي في الذمة وما في الذمة لا يمكن قبضه
فلم يكن مالا مملوكا رقبة ويدا فلا تجب الزكوة فيه كمال الضمار فقياس هذا ان لا تجب الزكوة في
الديون كلها لنقصان الملك بفوات اليد الا ان الدين الذي هو بدل مال التجارة التحق بالعين
في احتمال القبض لكونه بدل مال للتجارة قابل للقبض والبدل يقام مقام المبدل والمبدل
عين قابلة للقبض فكذا ما قام مقامه وهذا المعنى لا يوجد فيما ليس ببدل راسا ولا فيما هو بدل
عما ليس بمال وكذا في بدل ليس للتجارة على الرواية الصحيحة انه لا تجب فيه الزكوة ما لم يقبض
قدر النصاب ويحول عليه الحول بعد القبض لان الثمن بدل ما ليس للتجارة فيقوم مقام
المبدل ولو كان المبدل قايما في يده حقيقة لا تجب فيه الزكوة فكذا في بدله بخلاف بدل مال
التجارة • واما الكلام في اخراج زكاة قدر المقبوض من الدين الذي تجب الزكاة فيه على نحو الكلام
في المال العين اذا كان زايدا على قدر النصاب وحال عليه الحول فعند ابي حنيفة لا شي في
الزيادة هناك ما لم يكن اربعين درهما فها هنا ايضا لا يخرج ايضا من زكاة المقبوض ما
لم يقبض ويكون المقبوض اربعين درهما فيخرج من كل اربعين درهما يقبضها درهما
وعندهما يخرج قدر ما قبض قل المقبوض او كثر كما في المال العين اذا كان زايدا على النصاب
وسياتي الكلام فيه ان شا الله تعالى وذكر الكرخي ان هذا اذا لم يكن له مال سوى الدين
فاما اذا كان له مال سوى الدين فما قبض منه فهو بمنزلة المستفاد فيضم الى ما عنده والله
الموفق • ومنها كون المال ناميا لان معنى الزكوة وهو النما لا يحصل الا من المال النامي
ولسنا نعني به حقيقة النما لان ذلك غير معتبر وانما نعني به كون المال معدا للاستنما
بالتجارة او بالاسامة لان الاسامة سبب لحصول الدر والنسل والسمن والتجارة سبب
لحصول الربح فيقام السبب مقام المسبب ويعلق الحكم به كالسفر مع المشقة والنكاح مع الوطي
والنوم مع الحدث ونحو ذلك وان شيت قلت • ومنها كون المال فاضلا عن الحاجة الاصلية
لان به يتحقق الغنى ومعنى النعمة وهو التنعم وبه يحصل الادا عن طيب النفس اذ المال
المحتاج اليه حاجة اصلية لا يكون صاحبه غنيا ولا يكون نعمة اذ التنعم لا يحصل بالقدر
المحتاج اليه حاجة اصلية لانه من ضرورات حاجة البقا وقوام البدن فكان شكره شكر نعمة
البدن ولا يحصل الادا عن طيب النفس فلا يقع الادا بالجهة المامور بها بقوله صلى الله عليه وسلم
وادوا زكوة اموالكم طيبة بها انفسكم فلا يقع زكوة الا ان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف
عليه فلا يعرف الفضل عن الحاجة فيقام دليل الفضل عن الحاجة مقامه وهو الاعداد للتجارة
والاسامة وهذا قول عامة العلما وقال مالك هذا ليس بشرط لوجوب الزكوة وتجب الزكوة
في كل مال سوا كان ناميا فاضلا عن الحاجة الاصلية او لا كثياب البذلة والمهنة والعلوفة
والحمولة والعمولة من المواشي وعبيد الخدمة والمسكن والمراكب وكسوة الاهل وطعامهم
وما يتجمل به من انية او لولو او فرش ومتاع لم ينو به التجارة ونحو ذلك واحتج بعمومات الزكوة
من غير فصل بين مال ومال نحو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله تعالى وفي اموالهم
حق معلوم للسايل والمحروم وقوله تعالى واتوا الزكاة وغير ذلك ولانها وجبت شكرا لنعمة
المال ومعنى النعمة في هذه الاموال اتم واقرب لانها متعلق البقا فكانت ادعى الى الشكر

ولنا ان معنى النما والفضل عن الحاجة الاصليه لابد منه لوجوب الزكوة لما ذكرنا من الدلايل و لا
يتحقق ذلك في هذه الاموال وبه تبين ان المراد من العمومات الاموال الفاضلة عن الحاجة الا[صلية]
وقد خرج الجواب عن قوله انها نعمة لما ذكرنا ان معنى النعمة فيها يرجع الى البدن لانها تدفع الحاجة
الضرورية وهي حاجة دفع الهلاك عن البدن فكانت تابعة لنعمة البدن فكان شكرها شكر نعمة
البدن وهي العبادات البدنية من الصلاة والصوم وغير ذلك وقوله تعالى وآتوا الزكاة دليلنا
لان الزكوة عبارة عن النما وذلك من المال النامي على التفسير الذي ذكرنا وهو ان يكون معدا
للاستنما وذلك بالاعداد للاسامة في المواشي وللتجارة في اموال التجارة الا ان الاعداد للتجارة
في الاثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت باصل الخلقة لانها لا تصلح للانتفاع باعيانها
في دفع الحوايج الاصليه فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذ النية للتعيين
وهي متعينة للتجارة باصل الخلقة فلا حاجة الى التعيين بالنية فتجب الزكوة فيها نوى التجارة
بها او لم ينو اصلا او نوى النفقة فاما فيما سوى الاثمان من العروض فانما يكون فيها الاعداد
للتجارة بالنية لانها كما تصلح للانتفاع باعيانها بل المقصود الاصلي منها ذلك فلا بد من التعيين
للتجارة وذلك بالنية وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للاسامة للدر
والنسل تصلح للركوب والحمل فلا بد من النية • ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم
يتصل بفعل التجارة والاسامة لان مجرد النية لا عبرة به في الاحكام لقول النبي صلى الله عليه
وسلم ان الله تعالى عفى عن امتي ما تحدثت به انفسهم ما لم يتكلموا به او يفعلوا ثم نية
التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة اما الصريح فهو ان ينوي عند عقد التجارة
ان يكون المملوك به للتجارة بان اشترى ونوى بان تكون للتجارة عند الشرا فتصير للتجارة
سوا كان الثمن الذي اشتراها به من الاثمان المطلقة او من عروض التجارة او مال البذلة
والمهنة او آجر دابة بعرض بنية التجارة فيصير ذلك مال التجارة لوجود صريح نية
التجارة مقارنا لعقد التجارة اما الشرا فلا شك انه تجارة وكذلك الاجارة لانها معاوضة
المال بالمال وهو تفسير التجارة ولهذا ملك الماذون بالتجارة الاجارة والنية المقارنة
للفعل معتبرة • ولو اشترى عينا من الاعيان ونوى ان تكون للبذلة والمهنة دون
التجارة لا تكون للتجارة سوا كان الثمن من مال التجارة او غير مال التجارة لان الشرا بمال التجارة
ان كان دلالة التجارة فقد وجد صريح نية الابتذال ولا يعتبر الدلالة مع الصريح بخلافها
ولو ملك عروضا بغير عقد اصلا بان ورثها ونوى التجارة لم تكن للتجارة لان النية تجردت
عن العمل اصلا فضلا عن عمل التجارة لان الموروث يدخل في ملكه من غير صنعه • ولو ملكها
بعقد ليس مبادلة اصلا كالهبة والوصية والصدقة او بعقد هو مبادلة مال بغير مال
كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وبدل العتق ونوى التجارة يكون للتجارة عند
ابي يوسف رحمه وعند محمد لا يكون للتجارة كذا ذكر الطحاوي وذكر القاضي الشهيد الاختلاف
على القلب فقال في قول ابي حنيفة وابي يوسف لا يكون للتجارة وفي قول محمد يكون للتجارة
وجه قول من قال انه لا يكون للتجارة ان النية لم تقارن عملا هو تجارة وهو مبادلة المال
بالمال فكان الحاصل مجرد النية فلا يعتبر ووجه القول الآخر ان التجارة عقد اكتساب المال
وما لا يدخل في ملكه الا بقبوله فهو حاصل بكسبه فكانت نيته مقارنة لفعله فاشبه قرانها بالشرا
والاجارة والقول الاول اصح لان التجارة كسب المال ببدل هو مال والقبول اكتساب
المال بغير بدل اصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة عمل التجارة • ولو
استقرض عروضا ونوى ان تكون للتجارة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تصير للتجارة لان

القرض

القرض ينقلب معاوضة المال بالمال في العاقبة واليه اشار في الجامع ان كان له ماتا درهم
لا مال له غيرها فاستقرض من رجل قبل حولان الحول خمسة اقفزة لغير التجارة ولم يستهلك
الاقفزة حتى حال الحول لا زكوة عليه في المايتين ويصرف الدين الى مال الزكوة دون الجنس الذي
ليس بمال الزكاة فقوله استقرض لغير التجارة دليل لو استقرض للتجارة يصير للتجارة وقال بعضهم
لا يصير للتجارة وان نوى لان القرض اعارة وهو تبرع لا تجارة فلم توجد نية التجارة مقارنة للتجارة
فلا تعتبر • ولو اشترى عروضا للبذلة والمهنة ثم نوى ان تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة
ما لم يبعها فيكون بدلها للتجارة • فرق بين هذا وبينما اذا كان له مال التجارة فنوى ان يكون
للبذلة حيث ان يخرج من ان يكون للتجارة وان لم يستعمله لان النية لا تعتبر ما لم تتصل بالفعل
وهو ليس بفاعل فعل التجارة فتعرت النية عن فعل التجارة فلا تعتبر للحال بخلاف ما اذا نوى
الابتذال لانه نوى ترك التجارة وهو تارك لها للحال فاقترنت النية بعمل هو ترك التجارة فاعتبر
ونظير الفصلين السفر مع الاقامة وهو ان المقيم اذا نوى السفر لا يصير مسافرا ما لم يخرج
عن عمران المصر والمسافر اذا نوى الاقامة في مكان صالح للاقامة يصير مقيما للحال • ونظيرهما
من غير هذا الجنس الكافر اذا نوى ان يسلم بعد شهر لا يصير مسلما والمسلم اذا قصد ان يكفر
بعد سنين والعياذ بالله فهو كافر للحال • ولو انه اشترى بهذه العروض التي اشتراها للابتذال
بعد ذلك عروضا اخر يصير بدلها للتجارة بتلك النية السابقة وكذلك في الفصول التي ذكرنا
انه نوى التجارة في الوصية والقرض ومبادلة مال بما ليس بمال اذا اشترى بتلك العروض
عروضا اخر صارت للتجارة لان النية قد وجدت حقيقة الا انه لم تعمل للحال لانها لم تصادف
عمل التجارة فاذا وجدت التجارة بعد ذلك عملت النية السابقة عملها فيصير المال للتجارة لوجود
نية التجارة مع التجارة واما الدلالة فهو ان يشتري عينا من الاعيان بعرض التجارة او يواجر
داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لانه لما اشترى بمال
التجارة فالظاهر انه نوى به التجارة اما الشرا بعرض التجارة فلا يشكل واما اجارة الدار فلان
بدل منافع عين معدة للتجارة فتكون للتجارة كذا ذكر في كتاب الزكوة من الاصل وذكر في الجامع
ما يدل على انه لا يكون للتجارة الا بالنية صريحا فانه قال وان كانت الاجرة جارية تساوي الف
درهم وكانت عند المستاجر للتجارة وآجر المواجر داره بها وهو يريد التجارة شرط النية
عند الاجارة لتصير الجارية للتجارة ولم يذكر ان الدار للتجارة او لغير التجارة فهذا يدل على ان
النية شرط ليصير بدل منافع الدار المستاجرة للتجارة وان كانت معدة فكان في المسألة روايتان
ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية الجامع ويقولون ان العين وان كانت للتجارة لكن قد يقصد
ببدل منافعها المنفعة فيواجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد
الا بالنية • واما اذا اشترى عروضا بالدراهم او بالدنانير او بما يكال او يوزن موصوفا
في الذمة فانها لا تكون للتجارة ما لم ينو التجارة عند الشرا وان كانت الدراهم والدنانير
اثمانا والموصوف في الذمة من المكيل والموزون اثمان عند الناس لانها كما جعلت ثمنا لمال
التجارة جعلت ثمنا لشرا ما يحتاج اليه للابتذال والقوت فلا يتعين الشرا به للتجارة مع
الاحتمال • وعلى هذا لو اشترى المضارب بمال المضاربة عبيدا ثم اشترى كسوة وطعاما
للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكوة في الكل لان نفقة عبيد المضاربة فمطلق تصرفه
ينصرف الى ما ملك دون ما لا يملك حتى لا يصير جانيا وغاصبا عملا بدينه وعقله وان نص على
النفقة وبمثله المالك اذا اشترى عبدا للتجارة ثم اشترى لهم ثيابا للكسوة وطعاما للنفقة
فانه لا يكون للتجارة لان المالك كما يملك الشرا للتجارة يملك الشرا للنفقة والبذلة وله ان ينفق

من مال التجارة وغيرمال التجارة فلا يتعين للتجارة زايد • واما الاجرآ الذين يعملون
للناس نحو الصباغين والقصارين والدباغين اذا اشتروا الصبغ والصابون والدهن
ونحو ذلك مما يحتاج اليه في عملهم ونووا عند الشرآ ان ذلك للاستعمال في عملهم هل يصير ذلك
مال التجارة وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف ان الصباغ اذا اشترى العصفر والزعفران
ليصبغ به ثياب الناس فعليه الزكوة فالحاصل ان هذا على وجهين ان كان شيا يبقى اثره في المعمول
فيه كالصبغ والزعفران والشحم الذي يدبغ به الجلد فانه يكون مال التجارة لان الاجر يكون
بمقابلة ذلك الاثر وذلك الاثر مال قايم فانه من اجزا الصبغ والشحم لكنه لطيف فيكون هذا
تجارة وان كان شيا لا يبقى اثره في المعمول فيه مثل الصابون والاشنان والقلي والكبريت فلا يكون
مال التجارة لان عينها تتلف ولم ينتقل اثرها الى الثوب المغسول حتى يكون له حصة من
العوض بل البياض اصلي للثوب يظهر عند زوال الدرن فما ياخذ من العوض يكون بدل عمله
لا بدل هذه الالات فلا يكون مال التجارة • واما الات الصناع وظروف امتعة التجارة
لا يكون مال التجارة لانها لا تباع مع الامتعة عادة • وقالوا في نخاس الدواب اذا اشترى المقاود
والجلال والبراقع ان كان يباع مع الدواب عادة تكون للتجارة لانها معدة لها وان كان لا تباع
معها ولكن يمسك ويحفظ بها الدواب فهي من الات الصناع فلا يكون مال التجارة اذا لم ينو
التجارة عند شرايها وقال اصحابنا في عبد التجارة قتله عبد خطا فدفع به ان الثاني للتجارة
لانه عوض مال التجارة وكذا اذا فدي بالدية مع العروض والحيوان فاما اذا قتله عمدا
فصالح المولى من الدية على العبد القاتل او على شي من العروض لا يكون مال التجارة لانها عوض
القصاص لا عوض العبد المقتول والقصاص ليس بمال والله اعلم • ومنها الحول في بعض
الاموال دون بعض • وجملة الكلام في هذا الشرط يقع في موضعين • احدهما في بيان
ما يشترط له الحول من الاموال وما لا يشترط • والثاني في بيان ما يقطع حكم الحول وما لا
يقطع • اما الاول فنقول لا خلاف في ان اصل النصاب وهو النصاب الموجود في اول
الحول يشترط له الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
ولان كون المال ناميا شرط وجوب الزكوة لما ذكرنا والنما لا يحصل الا بالاستنما ولا بد لذلك من
مدة واقل مدة يستنمي المال فيها بالتجارة والاسامة عادة الحول • فاما المستفاد في خلال
الحول فهل يشترط له حول على حدة او يضم الى اصل فيزكى بحول الاصل • جملة الكلام في المستفاد
في الحلول لا يخلوا اما ان كان من جنس الاصل واما ان كان من خلاف جنسه فان كان من خلاف
جنسه كالابل مع البقر والبقر مع الغنم فانه لا يضم الى نصاب الاصل بل يستانف له الحول
بلا خلاف وان كان من جنسه فان كان متفرعا من الاصل او حاصلا بسببه كالولد والربح واما
ان لم يكن متفرعا من الاصل ولا حاصلا بسببه كالمشتري والموروث والموهوب والموصى به
فان كان متفرعا من الاصل وحاصلا بسببه يضم الى الاصل ويزكى بحول الاصل بالاجماع
وان لم يكن متفرعا من الاصل ولا حاصلا بسببه فانه يضم الى الاصل عندنا خلافا للشافعي
احتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول والمستفاد ما
لم يحل عليه الحول فلا زكوة فيه ولان الزكوة وظيفة الملك والمستفاد اصل في الملك
لانه اصل في سبب الملك لانه ملك بسبب على حدة فيكون اصلا في شرط الحول كالمستفاد
بخلاف الجنس بخلاف الولد والربح لان ذلك تبع للاصل في الملك لكونه تبعا في سبب الملك
فيكون تبعا في الحول ولنا ان عمومات الزكوة تقتضي الوجوب مطلقا عن شرط الحول
الا ما خص بدليل ولان المستفاد من جنس الاصل تبع له لانه زيادة عليه اذ الاصل يزداد

يزداد به ويتكثر والزيادة تبع للمزيد عليه والتبع لا يفرد بالشرط كما لا يفرد بالسبب لئلا
ينقلب التبع اصلا فتجب الزكوة فيها بحول الاصل كالاولاد والارباح بخلاف المستفاد بخلاف
الجنس لانه ليس بتابع بل هو اصل بنفسه الا ترى ان الاصل لا يزداد ولا يتكثر وقوله انه اصل
في الملك لانه اصل في سبب الملك مسلم لكن كونه اصلا من هذا الوجه لا ينفي ان يكون
تبعا من الوجه الذي بينا وهو ان الاصل يزداد به ويتكثر فكان اصلا من وجه تبعا من وجه فيرجح
جهة التبعية في حق الحول احتياطا لوجوب الزكاة واما الحديث فعام خص منه بعضه وهو
الولد والربح فيخص المتنازع فيه بما ذكرنا • ثم انما يضم المستفاد عندنا الى اصل المال اذا
كان الاصل نصابا فاما اذا كان اقل من النصاب فانه لا يضم اليه وان كان يتكامل به النصاب
وينعقد الحول عليهما حال وجود المستفاد لانه اذا كان اقل من النصاب لم ينعقد الحول على
الاصل فكيف ينعقد على المستفاد من طريق التبعية واما المستفاد بعد الحول فلا يضم
الى الاصل في حق الحول الماضي بلا خلاف وانما يضم اليه في حق الحول الذي استفيد فيه لان
النصاب بعد مضي الحول عليه يجعل متجددا حكما كانه انعدم الاصل وحدث الاخر لان
شرط الوجوب وهو النما يتجدد بتجدد الحول فيصير النصاب كالمتجدد والموجود في الحول
الاول يصير كالعدم والمستفاد انما يجعل تبعا للاصل الموجود لا للمعدوم وهذا الذي ذكرنا
اذا لم يكن المستفاد من الابل المزكاة • فاما اذا كان فانه لا يضم الى ما عنده من النصاب من
جنسه ولا يزكى بحول الاصل بل يشترط له حول على حدة في قول ابي حنيفة وعندهما يضم
وصورة المسئلة اذا كان له خمس من الابل السايمة وما يتا درهم فتم حول السايمة فزكاها
ثم باعها بدراهم ولم يتم حول الدراهم فانه يستانف للثمن حول عنده ولا يضم الى الدراهم
وعندهما يضم ولو زكاها ثم جعلها علوفة ثم باعها ثم تم الحول على الدراهم فان ثمنها يضم الى
الدراهم فيزكي الكل بحول الدراهم • ولو كان له عبد للخدمة فادى صدقة فطره او
كان له ارض فادى خراجها ثم باعها يضم ثمنها الى اصل النصاب وجه قولهما ما ذكرنا في المسئلة
الاولى وهو ظواهر نصوص الزكاة مطلقة عن شرط الحول واعتبار معنى التبعية والدليل عليه
ثمن الابل العلوفة وعبد الخدمة والطعام المحشور والارض التي ادى خراجها ولابي
حنيفة عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول من غير فصل بين
مال ومال الا ان المستفاد الذي ليس بثمن الابل السايمة فصار مخصوصا بدليل فبقي
الثمن على اصل العموم وصار مخصوصا عن عمومات الزكوة بالحديث المشهور وهو قوله صلى
الله عليه وسلم لا ثنا في الصدقة اي لا توخذ الصدقة مرتين الا ان الاخذ حال اختلاف
المالك والحول والمال صورة ومعنى صار مخصوصا وههنا لم يوجد اختلاف المالك والحول
لا شك فيه وكذا المال لم يختلف من حيث المعنى لان الثمن بدل الابل السايمة وبدل
الشي يقوم مقامه كانه هو فكانت السايمة قايمة معنى وما ذكرا من معنى التبعية قياس
في مقابلة النص فيكون باطلا على ان اعتبار التبعية ان كان يوجب الضم فاعتبار التايحرم
الضم والقول بالحرمة اولى احتياطا • واما اذا زكاها ثم جعلها علوفة ثم باعها بدراهم
فقد قال بعض مشايخنا على ان قول ابي حنيفة لا يضم والصحيح انه يضم بالاجماع ووجه
التخريج انه لما جعلها علوفة فقد خرجت من ان تكون مال الزكوة لفوات وصف النما فصار
كانها هلكت ووجدت عين اخرى فلم يكن الثمن بدل الابل السايمة فلا يودي الى الثنا
وكذا في المسايل الاخر الثمن ليس بدل مال الزكوة وهو المال النامي الفاضل عن الحاجة
الاصلية فلا يكون الضم ثنا • ولو كان عنده نصابان احدهما ثمن الابل المزكاة والاخر

غير ثمن الابل من الدراهم والدنانير واحدهما اقرب حولا من الاخر فاستفاد دراهم بالارث او الهبة او الوصية فان المستفاد يضم الي اقربهما حولا ايهما كان ولو لم يوهب له ولا يورث شيا ولا اوصي له بشي ولكنه يصرف في النصاب الاول بعد ما ادي زكوته وربح فيه ربحا ولم يحل حول ثمن الابل المزكاة فان الربح يضم الي النصاب الذي ربح فيه لا الي ثمن الابل وان كان ذلك ابعد حولا وانما كان كذلك لانه في الفصل الاول استويا في جهة التبعية فيرجح اقرب النصابين حولا بضم المستفاد اليه نظر الفقرا وفي الفصل الثاني ما استويا في جهة التبعية بل احدهما اقوي في الاستتباع لان المستفاد تبع لاحدهما حقيقة لكونه متفرعا منه فيعتبر حقيقة التبعية فلا يقطع حكم التبع عن الاصل واما الثاني وهو بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع فهلاك النصاب في خلال الحول يقطع حكم الحول حتي لو استفاد في ذلك الحول نصابا يستانف له الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتي يحول عليه الحول والهالك ما حال عليه الحول وكذا المستفاد بخلاف ما اذا هلك بعض النصاب ثم استفاد ما يكمل به لان ما بقي من النصاب مال حال عليه الحول فلم ينقطع حكم الحول ولو استبدل مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سوا استبدلها بجنسها او بخلاف جنسها بلا خلاف لان وجوب الزكوة في اموال التجارة يتعلق بمعني المال وهو المالية والقيمة فكان الحول منعقدا علي المعني وانه قايم لم يفت بالاستبدال وكذلك بالدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها او بخلاف جنسها بان باع الدراهم بالدراهم او الدنانير بالدنانير او الدنانير بالدراهم او الدراهم بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم الحول فعلي قياس قوله لا تجب الزكوة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة وجه قوله انهما عينان مختلفان حقيقة فلا تقوم احدهما مقام الاخري فينقطع الحول المنعقد علي احدهما كما اذا باع السايمة بالسايمة بجنسها او بخلاف جنسها ولنا ان الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعني ايضا لا بالعين والمعني قايم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في العروض بخلاف ما اذا استبدل السايمة بالسايمة لان الحكم هناك متعلق بالعين وقد تبدلت العين فبطل الحول المنعقد علي الحول فيستانف للثاني حول ولو استبدل السايمة بالسايمة فان استبدلها بخلاف جنسها بان باع الابل بالبقر او البقر بالغنم ينقطع حكم الحول بالاجماع وان استبدلها بجنسها بان باع الابل بالابل والبقر بالبقر او الغنم بالغنم فكذلك في قول اصحابنا الثلثة وقال زفر لا ينقطع وجه قوله ان الجنس واحد فكان المعني متحدا فلا ينقطع الحول كما اذا باع الدراهم بالدراهم ولنا ان الوجوب في السوايم متعلق بالعين لا بالمعني الا تري ان من كان له خمس من الابل عجاف هزال لا تساوي مائتي درهم تجب فيها الزكاة فدل ان الوجوب فيها متعلق بالعين والعين قد اختلفت فيختلف له الحول • وكذلك لو باع السايمة بالدراهم او بالدنانير او بعروض نوي بها التجارة انه يبطل حكم الحول الاول بالاتفاق لان متعلق الوجوب في المالين قد اختلف اذ المتعلق في احدهما العين وفي الاخر المعني • ولو احتال بشي من ذلك فرارا من وجوب الزكوة عليه هل يكره له ذلك قال محمد رحمه الله يكره وقال ابو يوسف لا يكره وهو علي الاختلاف في الحيلة لمنع وجوب الشفعة ولا خلاف في ان الحيلة لاسقاط الزكوة بعد وجوبها مكروهة كالحيلة لاسقاط الشفعة بعد وجوبها • ومنها النصاب وجملة الكلام في النصاب في مواضع • في بيان انه شرط وجوب الزكوة • وفي كيفية اعتبار هذا الشرط وفي بيان مقدار النصاب • وفي بيان صفته • وفي بيان مقدار الواجب في النصاب

وفي صفته • اما الاول فكمال النصاب شرط وجوب الزكوة فلا تجب الزكوة فيما دون النصاب لانها لا تجب الا علي الغني والغني لا يحصل الا بالمال الفاضل عن الحاجة الاصلية وما دون النصاب لا يفضل عن الحاجة الاصلية فلا يصير الشخص به غنيا ولانها وجبت شكرا لنعمة المال وما دون النصاب لا يكون نعمة موجبة للشكر بالمال بل يكون شكره شكر نعمة البدن لكونه من توابع نعمة البدن علي ما ذكرنا لكن هذا الشرط يعتبر في اول الحول واخره لا في خلاله • حتي ان نقص النصاب في اثنا الحول ثم كمل في اخره تجب الزكوة سوا كان من السوايم او من الذهب والفضة او مال التجارة وهذا قول اصحابنا الثلثة وقال زفر كمال النصاب من اول الحول الي اخره شرط وجوب الزكاة وهو قول الشافعي الا في مال التجارة فانه يعتبر كمال النصاب في اخر الحول ولا يعتبر في اول الحول ووسطه حتي انه اذا كان قيمة مال التجارة في اول الحول مائة درهم فصارت قيمته في اخر الحول مائتين تجب الزكاة عنده وجه قول زفر ان حولان الحول علي النصاب شرط وجوب الزكاة فيه ولا نصاب في وسط الحول فلا يتصور حولان الحول عليه ولهذا لو هلك النصاب في خلال الحول ينقطع حكم الحول • وكذا لو كان النصاب سايمة فجعلها علوفة في وسط الحول بطل الحول وهذا يحج الشافعي ايضا الا انه يقول تركت هذا القياس في مال التجارة للضرورة وهي ان نصاب التجارة يكمل بالقيمة والقيمة تزداد وتنتقص في كل ساعة لتغير السعر بكثرة رغبة الناس وقلتها وعزة السلعة وكثرتها فيشق عليه تقويم ماله في كل يوم فاعتبر الكمال عند وجوب الزكاة وهو اخر الحول لهذه الضرورة وهذه الضرورة لا توجد في السايمة لان نصابها لا يكمل باعتبار القيمة بل باعتبار العين ولنا ان كمال النصاب شرط وجوب الزكاة فيعتبر وجوده في اول الحول واخره لا غير لان اول الحول وقت انعقاد السبب واخره وقت ثبوت الحكم فاما وسط الحول فليس بوقت انعقاد السبب ولا وقت ثبوت الحكم فلا معني لاعتبار كمال النصاب فيه الا انه لا بد من بقاء شي من النصاب الذي انعقد عليه الحول ليضم المستفاد اليه اذا هلك كله لم يتصور الضم فيستانف له الحول بخلاف ما اذا جعل السايمة علوفة في خلال الحول لانه لما جعلها علوفة فقد اخرجها من ان تكون مال الزكوة فصار كما لو هلكت وما ذكر الشافعي من اعتبار المشقة يصلح لاسقاط اعتبار كمال النصاب في خلال الحول لا في اوله لانه لا يشق عليه تقويم ماله عند ابتدا الحول ليعرف به انعقاد الحول كما لا يشق عليه ذلك في اخر الحول ليعرف به وجوب الزكاة في ماله والله اعلم • واما مقدار النصاب وصفته ومقدار الواجب في النصاب وصفته فلا سبيل الي معرفتها الا بعد معرفة اموال الزكوة لان هذه الجملة تختلف باختلاف اموال الزكوة فنقول وبالله التوفيق انواع الزكاة ثلثة احدها الاثمان المطلقة وهي الذهب والفضة والثاني اموال التجارة والثالث السوايم فنبين مقدار النصاب من كل واحد وصفته ومقدار الواجب في كل واحد وصفته ومن له المطالبة باداء الواجب في السوايم والاموال المطلقة والله اعلم

فصل واما الاثمان المطلقة وهي الذهب والفضة • اما قدر النصاب فيهما فالامر لا يخلو اما ان يكون له فضة مفردة او ذهب مفرد او اجتمع له الصنفان جميعا فان كان له فضة مفردة فلا زكاة فيها حتي تبلغ مائتي درهم وزنا وزن سبعة فاذا بلغت ففيها خمسة دراهم لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كتب كتاب الصدقات لعمرو بن حزم ذكر فيه الرقة ليس فيها صدقة حتي تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وروي عنه عليه السلام انه قال لمعاذ لما بعثه الي اليمن ليس فيما دون مائتين من الورق شي وفي مائتين خمسة وانما اعتبر الوزن في الدراهم

الزكاة صح

الدوانيق ٢

دون العدد ولان الدراهم اسم للموزون لانه عبارة عن قدر من الوزن مشتمل على جملة موزونة
من الدوانق والحبات حتى لو كان وزنها دون المايتين وعددها مايتان او قيمتها لجودتها وصياغتها
تساوي مايتين فلا زكاة فيها وانما اعتبرنا وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها بوزن سبعة
مثاقيل والمايتان منها بوزن مائة واربعين مثقالا لانه الوزن المجمع عليه الدراهم المضروبة
في الاسلام وذلك ان الدراهم في الجاهلية كان بعضها ثقيلا مثقالا وبعضها خفيفا طبريا
فلما عزموا على ضرب الدراهم في الاسلام جمعوا الدراهم الثقيل والخفيف فجعلوهما درهمين
فكانا درهمين بوزن سبعة فاجمعت الامة على العمل على ذلك • ولو نقص النصاب عن
المايتين نقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين قال اصحابنا لا تجب الزكاة فيه لانه وقع الشك في
كمال النصاب فلا يحكم بكماله مع الشك والله اعلم • ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين
فان كان يبلغ نصيب كل واحد منهما مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة
ما يعتبر في حال الانفراد وعند الشافعي ونذكر المسئلة في السوايم ان شا الله تعالى **فصل**
واما صفة هذا النصاب فنقول لا يعتبر في هذا النصاب صفة زايدة على كونه فضة فتجب
الزكاة فيها سوا كانت دراهم مضروبة او نقرة او تبرا او حليا مصوغا او حلية سيف او منطقة
او لجام او سرج او الكواكب في المصاحف والاواني وغيرها اذا كانت تخلص عند الاذابة اذا
بلغت مايتي درهم وسوا كان يمسكها للتجارة او للنفقة او للتجمل او لم ينو شيا وهذا عندنا
وهو قول الشافعي ايضا الا في حلي النسا سوا كان معدا للبس مباح او للعارية للثواب
فله فيه قولان في قول لا شي فيه وهو مروي عن بن عمر وعايشة رضي الله عنهم واحتج بما روي
في الحديث لا زكوة في الحلي وعن بن عمر رضي الله عنهما انه قال زكاة الحلي اعارته ولانه مال
مبتذل في وجه مباح فلا يكون نصاب الزكاة كثياب البذلة والمهنة بخلاف حلي الرجال
فانه مبتذل في وجه محظور ولان هذا الابتذال اذا كان مباحا كان معتبرا شرعا فاذا كان
محظورا كان ساقط الاعتبار شرعا فكان ملحقا بالعدم نظيره ذهاب العقل بشرب الدوا
مع ذهابه بسبب السكر انه اعتبر الاول وسقط اعتبار الثاني كذا هذا ولنا قوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم الحق
الوعيد الشديد بكنز الذهب والفضة وترك انفاقها في سبيل الله من غير فصل بين الحلي
وغيره وكل مال لم تود زكاته فهو كنز بالحديث الذي روينا فكان تارك الزكوة منه
كانزا فيدخل تحت الوعيد ولا يلحق الوعيد الا بترك الواجب وقول النبي صلى الله عليه وسلم وادوا
زكاة اموالكم طيبة بها انفسكم من غير فصل بين مال ومال ولان الحلي مال فاضل عن الحاجة الاصلية
اذ الاعداد للتزين والتجمل دليل الفضل عن الحاجة الاصلية فكانت نعمة لحصول التنعم به فيلزم
شكرها باخراج جزء منها الى الفقرا واما الحديث فقد قال بعض صيارفة الحديث انه لم يصح لاحد
شي في باب الحلي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمروي عن بن عمر معارض بالمروي عنه ايضا
انه زكي حلي بناته ونسايه على ان المسئلة مختلفة بين الصحابة فلا يكون قول البعض حجة على البعض
مع ما ان تسمية اعارة الحلي زكاة لا ينفي وجوب الزكاة المعهودة اذا قام دليل الوجوب وقد
بينا ذلك • هذا اذا كانت الدراهم فضة خالصة • فاما اذا كانت مغشوشة فان كان
كان الغالب هو الفضة فكذلك لان الغش فيها مغمور مستهلك كذا روي الحسن عن ابي حنيفة
ان الزكوة تجب في الدراهم الجياد والزيوف منها والنبهرجة والمكحلة والمزيفة قال لان
الغالب فيها كلها فضة وما يغلب فضته على غشه يتناول اسم الدراهم مطلقا والشرع اوجب
باسم الدراهم وان كان الغالب فيها الغش والفضة فيها مغلوبة فان كانت اثمانا رايجة او كان

اداسه

بمسكها

بمسكها للتجارة ويعتبر قيمتها فان بلغت قيمتها مايتي درهم من ادنى الدراهم التي تجب فيها الزكوة
وهي الغالب عليها الفضة تجب فيها الزكوة والا فلا • وان لم تكن اثمانا رايجة ولا معدة للتجارة
فلا زكاة فيها الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ مايتي درهم بان كانت كثيرة لان الصفر لا تجب
الزكاة فيها الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فاذا اعدها للتجارة اعتبرنا القيمة
كعروض التجارة واذا لم تكن للتجارة ولا ثمنا رايجة اعتبرنا ما فيها من الفضة وكذا روي
الحسن عن ابي حنيفة فيمن كانت عنده فلوس او دراهم رصاص او نحاس او مموهة بحيث لا
يخلص منها الفضة انها ان كانت للتجارة تعتبر قيمتها فان بلغت مايتي درهم من الدراهم
التي يغلب فيها الفضة ففيها الزكاة وان لم تكن للتجارة فلا زكوة فيها لما ذكرنا ان الصفر
ونحوه لا تجب فيه الزكوة ما لم يكن للتجارة • وعلى هذا كان جواب المتقدمين من مشايخنا
ما ورا النهر في الدراهم المسماة بالغطارفة التي كانت في الزمن المتقدم في ديارنا انها ان
كانت اثمانا رايجة يعتبر قيمتها بادنى ما ينطلق عليه اسم الدراهم وهي التي يغلب عليها الفضة
وان لم تكن اثمانا رايجة فان كان سلعا للتجارة يعتبر قيمتها ايضا وان لم تكن للتجارة ففيها
الزكوة بقدر ما فيها من الفضة ان بلغت نصابا او بالضم الى ما عنده من مال التجارة وكان
الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله يفتي بوجوب الزكاة في كل مايتين فيها
ربع عشرها وهو خمسة منها عددا وكان يقول هو من اعز النقود فينا بمنزلة الفضة
فيها ونحن اعرف بنقودنا وهو اختيار الشيخ الامام الحلواني السرخسي وقول السلف اصح
لما ذكرنا من الفقه • ولو زاد على نصاب الفضة شي فلا شي في الزيادة حتى يبلغ اربعين
فيجب فيها درهم في قول ابي حنيفة وعلى هذا ابدا في كل اربعين درهم وقال ابو يوسف ومحمد
والشافعي تجب الزكوة في الزيادة بحساب الزيادة قلت او كثرت حتى لو كانت الزيادة درهما
يجب فيه جزء من الاربعين جزا من درهم والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم
روي عن عمر رضي الله عنه مثل قول ابي حنيفة رحمه الله وروي عن علي وبن عمر رضي الله عنهم
مثل قولهم ولا خلاف في السوايم انه لا شي في الزيادة فيها على النصاب حتى تبلغ نصابا
احتجوا بما روي عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال وما زاد على المايتين
فبحساب ذلك وهذا نص في الباب ولان شرط النصاب ثبت معدولا به عن القياس
لان الزكوة عرف وجوبها شكرا لنعمة المال ومعنى النعمة يوجد في القليل والكثير وانما
عرفنا اشتراطه بالنص وانه ورد في اصل النصاب فبقي الامر في الزيادة على اصل القياس
الا ان الزيادة في السوايم لا تعتبر ما لم تبلغ نصابا دفعا لضرر الشركة اذ الشركة في الاعيان
عيب وهذا المعنى لم يوجد هاهنا ولابي حنيفة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال في كتاب عمرو بن حزم فاذا بلغت مايتين ففيها خمسة دراهم وفي كل اربعين درهم
درهم وليس فيما دون الاربعين صدقة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ
حين وجهه الى اليمن لا تاخذ من الكسور شيا فاذا كان الورق مايتي درهم فخذ منها خمسة
دراهم ولا تاخذ فيما زاد شيا حتى يبلغ اربعين درهما فتاخذ منها درهما ولان الاصل ان
يكون بعد كل نصاب عفو نظرا لارباب الاموال كما في السوايم ولان في اعتبار الكسور حرجا
وانه مدفوع وحديث علي رضي الله عنه فلم يرفعه احد من الثقات بل شكوا في قوله وما
زاد على المايتين فبحساب ذلك ان ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم او قول علي رضي
الله عنه فان كان قول النبي صلى الله عليه وسلم يكون حجة وان كان قول علي رضي الله عنه لا
يكون حجة لان المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فلا يحتج بقول البعض على البعض

وبه تبين انه لا يصلح معارضا لما روينا وما ذكروا من شكر النعمة فالجواب عنه ما ذكرنا فيما تقدم ان
معنى النعمة هو التنعم وانه لا يحصل بما دون النصاب ثم يبطل بالسوايم مع انه قياس في مقابلة النص
وانه باطل **فصل** واما مقدار الواجب فيها فربع العشر وهو خمسة من مايتين للاحاديث التي روينا
اذ المقادير لا تعرف الا توقيفا وقول النبي صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم وخمسة
من مايتين ربع عشرها **فصل** هذا اذا كان له فضة مفردة فاما اذا كان له ذهب مفرد فلا شي
فيه حتى يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال لما روي في حديث عمرو
ابن حزم والذهب ما لم يبلغ قيمته مايتي درهم فلا صدقة فيه فاذا بلغ قيمته مايتي درهم ففيه
ربع العشر وكان الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقوما بعشرة دراهم
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعلي رضي الله عنه ليس عليك في الذهب زكوة ما لم
يبلغ عشرين مثقالا فاذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف مثقال وسوا كان الذهب لواحد
او كان مشتركا بين اثنين انه لا شي على احدهما ما لم يبلغ نصيب كل واحد منهما نصابا عندنا
خلافا للشافعي والمسلة تاتي في نصاب السوايم ان شا الله تعالى **فصل** واما صفة نصاب
الذهب فنقول لا يعتبر في نصاب الذهب ايضا صفة زايدة على كونه ذهبا فتجب الزكوة في المضروب
والتبر والمصوغ والحلي الا على قول الشافعي في الحلي الذي يحل استعماله والصحيح قوله قولنا لان
قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة في قول النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب عمرو بن
حزم وحديث علي رضي الله عنه يقتضي الوجوب في مطلق الذهب وكذا حكم الدنانير التي الغالب
عليها الذهب كالمحمودية والصورية ونحوهما وحكم الذهب الخالص سوا لما ذكرنا فاما الهروية
والمروية وما لم يكن الغالب فيها الذهب فيعتبر قيمتها ان كانت ثمنا رايجة او للتجارة والا فيعتبر
قدر ما فيها من الذهب والفضة وزنا لان كل واحد منهما يخلص بالاذابة • ولو زاد على نصاب
الذهب شي فلا شي في الزيادة في قول ابي حنيفة حتى يبلغ اربعة مثاقيل فيجب فيها قيراطان
وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي يجب في الزيادة وان قلت بحساب ذلك والمسلة قد
مرت **فصل** واما مقدار الواجب فيه فربع العشر لحديث عمرو بن حزم وحديث علي رضي
الله عنهما لان نصف مثقال من عشرين مثقالا ربع عشره • واما صفة الواجب فنذكرها
ان شا الله تعالى • هذا اذا كان له فضة مفردة او ذهب مفرد • فاما اذا كان له الصنفان جميعا
فان لم يكن كل واحد منهما نصابا بان كان له عشرة مثاقيل ومايه درهم فانه يضم احدهما الى
الاخر في حق تكميل النصاب عندنا وعند الشافعي لا يضم احدهما الى الاخر بل يعتبر كمال النصاب
من كل واحد منهما على حدة وجه قوله انهما عينان مختلفان فلا يضم احدهما الى الاخر في تكميل
النصاب كالسوايم عند اختلاف الجنس وانما قلنا انهما عينان مختلفان لاختلافهما صورة ومعنى
اما الصورة فظاهر واما المعنى فانه يجوز بيع احدهما بالاخر متفاضلا وصار كالابل مع الغنم
بخلاف مال التجارة لان هناك يكمل النصاب من قيمتها والقيم واحد وهي دراهم او دنانير
فكان مال الزكاة جنسا واحدا وهو الذهب والفضة فاما الزكوة في الذهب والفضة
فانما يجب بعينهما دون القيمة ولهذا لا يكمل به القيمة حالة الانفراد وانما يكمل بالوزن كثرت
القيمة او قلت بان كانت ردية ولنا ما روي عن بكير بن عبد الله بن الاشج انه قال مضت
السنة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب
واخراج الزكوة لانهما مالان متحدان في المعنى الذي تعلق به وجوب الزكوة فيهما وهو الاعداد
للتجارة باصل الخلقة والثمنية فكانا في حكم الزكاة كجنس واحد ولهذا اتفق الواجب فيهما وهو
ربع العشر على كل حال وانما يتفق الواجب عند اتحاد المال فاما عند الاختلاف فيختلف الواجب

واذا اتحد المال معنى فلا يعتبر اختلاف الصورة كعروض التجارة ولهذا يكمل نصاب كل واحد منهما
بعروض التجارة فلا يعتبر اختلاف الصورة كما اذا كان له اقل من عشرين مثقالا او اقل من مايتي
درهم وله عرض التجارة ونقد البلد في الدراهم والدنانير سوا فان شا كمل به نصاب الذهب وان
شا كمل به نصاب الفضة وصار كالسود مع البيض بخلاف السوايم لان الحكم هناك متعلق بالصورة
والمعنى وهما مختلفان صورة ومعنى فتعذر تكميل نصاب احدهما بالاخر ثم اذا وجبت الزكوة
عند ضم احدهما بالاخر اختلفت الرواية فيما يودي روي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يودي من مايه
درهم درهمان ونصف ومن عشرة مثاقيل ذهب ربع مثقال وهو احدى الروايتين عن
ابي يوسف لان هذا اقرب الى المعادلة والنظر من الجانبين وروي عن ابي يوسف رواية اخرى
انه يقوم احدهما بالاخر ثم يودي الزكاة من نوع واحد وهو اقرب الى موافقة نصوص الزكوات
ثم اختلف اصحابنا في كيفية الضم فقال ابو حنيفة يضم احدهما الى الاخر باعتبار القيمة وقال
ابو يوسف ومحمد باعتبار الاجزا وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا ذكره في نوادر ابي هشام
وانما تظهر ثمرة الاختلاف فيما اذا كانت قيمة احدهما لجودته وصياغته اكثر من وزنه بان
كان له مايه درهم وخمسة مثاقيل قيمتها مايه درهم فعند ابي حنيفة يقوم الدنانير بخلاف
جنسها دراهم ويضم الى الدراهم فيكمل نصاب الدراهم من حيث القيمة فتجب الزكوة وعندهما
يضم باعتبار الاجزا فلا يكمل النصاب لان له نصف نصاب الفضة وربع نصاب الذهب
فيكون ثلثة ارباع النصاب فلا يجب شي • وعلى هذا لو كان مايه درهم وعشرة مثاقيل
ذهب قيمتها مايه واربعون درهما يضم باعتبار القيمة عند ابي حنيفة فبلغ مايتين واربعين
درهما فيجب فيها ستة دراهم وعندهما يضم باعتبار الاجزا فيكون نصف نصاب الذهب
ونصف نصاب الفضة فيكون نصابا فيجب في نصف كل واحد منهما ربع عشره فاما اذا كان
وزنهما وقيمتهما سوا بان كان له مايه درهم وعشرة مثاقيل ذهب او مايه وخمسون درهما
وخمسة مثاقيل ذهب او خمسة عشر مثقالا وخمسون درهما فهاهنا لا تظهر ثمرة الاختلاف
بل يضم احدهما الى الاخر بالاجماع على اختلاف الاصلين عنده باعتبار التقويم وعندهما
باعتبار الاجزا • واجمعوا على انه اذا كان له مايه درهم وخمسة مثاقيل ذهب قيمته خمسون
درهما لا تجب الزكوة فيهما لان النصاب لم يكمل بالضم لا باعتبار التقويم ولا باعتبار الاجزا
واجمعوا على انه لا تعتبر القيمة في الذهب والفضة عند الانفراد في حق تكميل النصاب حتى
انه اذا كان له ابريق فضة وزنه مايه درهم وقيمته لصناعته بالخبا مايتان باعتبار
القيمة وكذلك اذا كان له انية ذهب وزنها عشرة وقيمتها لصناعتها مايتا درهم لا تجب
فيها الزكوة باعتبار القيمة وجه قولهما ان القيمة في الذهب والفضة ساقطة الاعتبار
شرعا لان ساير الاشيا يقوم بهما وانما المعتبر فيهما الوزن الا ترى من ملك ابريق فضة
وزنه مايه وخمسون وقيمته مايتا درهم لا تجب الزكاة وكذا اذا ملك انية ذهب وزنها
عشرة مثاقيل وقيمتها مايتا درهم لا تجب الزكاة ولو كانت القيمة فيهما معتبرة لوجبت ولابي
حنيفة انهما عينان ضم احدهما الى الاخر لايجاب الزكاة فكان الضم باعتبار القيمة
كعروض التجارة وهذا لان كمال النصاب لا يتحقق الا عند اتحاد الجنس ولا اتحاد الا باعتبار
صفة المالية دون العين فان الاموال اجناس باعيانها جنس واحد باعتبار صفة المالية
فيها وهذا بخلاف الابريق والانية لان هناك ما وجب ضمه الى شي اخر حتى يعتبر قيمة القيمة
وهذا لان القيمة في الذهب والفضة انما تظهر شرعا عند مقابلة احدهما بالاخر فان
الجودة والصنعة لا قيمة لها اذا قوبلت بجنسها قال النبي صلى الله عليه وسلم جيدها

ورديها سوا فاما عند مقابلة احدهما بالاخر فيظهر للجودة قيمة الا ترى انه متى وقعت الحاجة
الى تقويم الذهب والفضة في حقوق العباد تقوم بخلاف جنسها بان اغتصب قلبا فهشمه واختار
المالك تضمينه ضمنه بخلاف جنسه فكذلك في حقوق الله تعالى ولان في التكميل باعتبار التقويم
ضرب احتياط في باب العبادة ونظرا للفقرا فكان اولى • ثم ان عند ابي حنيفة رحمه الله يعتبر
في التقويم منفعة الفقرا كما هو اصله حتى روي عنه انه قال اذا كان لرجل خمسة وتسعون درهما
ودينار يساوي خمسة دراهم انه يجب الزكوة وذلك انه يقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها
بدينار هذا الذي ذكرنا كله من وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما نصابا بان كان اقل من النصاب
فاما اذا كان كل واحد منهما نصابا تاما ولم يكن زايدا عليه لا يجب الضم بل ينبغي ان يودي من كل
واحد زكوته ولو ضم احدهما الى الاخر حتى يودي كله من الذهب او من الفضة فلا باس به عندنا
ولكن يجب ان يكون التقويم بما هو انفع للفقرا رواجا والا فيودي من كل واحد منهما ربع عشره
فان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند ابي يوسف ومحمد لا يجب ضم احدى الزيادتين الى الاخرى
لانهما يوجبان الزكوة في الكسور بحساب ذلك واما عند ابي حنيفة فينظر ان بلغت الزيادة اربعة
مثاقيل او اربعين درهما فكذلك وان كان اقل من اربعة مثاقيل واقل من اربعين درهما يجب
ضم احدى الزيادتين الى الاخرى ليتم اربعين درهما او اربعة مثاقيل لان الزكوة لا تجب في
الكسور عنده والله اعلم **فصل** واما اموال التجارة فتقدير النصاب فيها بقيمتها من الدراهم
والدنانير فلا شي فيها ما لم تبلغ قيمتها مايتي درهم او عشرين مثقال ذهب فيجب فيها الزكوة وهذا
قول العامة وقال اصحاب الظواهر لا زكاة فيها اصلا وقال مالك اذا نضت زكاها لحول
كامل واحد وجه قول اصحاب الظواهر ان وجوب الزكوة انما عرف بالنص والنص ورد بوجوبها
في الدراهم والدنانير والسوايم فلو وجبت في غيرها لوجبت بالقياس عليها والقياس ليس بحجة
خصوصا في باب المقادير ولنا ما روي عن سمرة بن جندب رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يامرنا باخراج الزكاة من الرقيق الذي كنا نعده للبيع وروي عن ابي ذر رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في البز صدقة وقال عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم
لانه عام وخصوص اخره لا يوجب عموم سلب اوله او يحمل قوله من كل اربعين درهم على القيمة
اي من كل اربعين درهم من قيمتها درهما وقال صلى الله عليه وسلم ادوا زكاة اموالكم من غير فصل
بين مال ومال الا ما خص بدليل ولان مال التجارة مال نامي فاضل عن الحاجة الاصلية فيكون مال
الزكاة كالسوايم وقد خرج الجواب عن قولهم ان وجوب الزكاة عرف بالنص لانا قد روينا النص
في الباب على ان اصل الوجوب عرف بالعقل وهو شكر نعمة المال وشكر نعمة القدرة باعانة العاجز
الا ان مقدار الواجب عرف بالسمع وما ذكره مالك غير سديد لانه وجد سبب وجوب الزكاة وشرطه
في كل حول فلا معنى لتخصيص الحول الاول بالوجوب فيه كالسوايم والدراهم والدنانير وسوا
كان مال التجارة عروضا او عقارا او شيا مما يكال او يوزن لان الوجوب في اموال التجارة تعلق
بالمعنى وهو المالية والقيمة وهذه الاموال كلها في حق المعنى جنس واحد وكذا يضم بعض اموال التجارة
الى البعض في تكميل النصاب لما قلنا واذا كان تقدير النصاب من اموال التجارة الى البعض في تكميل
النصاب لما قلنا واذا كان تكميل النصاب من اموال التجارة بقيمتها من الذهب والفضة وهو ان
تبلغ قيمتها مقدار نصاب الذهب والفضة فلا بد من التقويم حتى يعرف مقدار النصاب ثم
بماذا تقوم ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي انه يقوم باوفى القيمتين من الدراهم والدنانير
حتى انها اذا بلغت بالتقويم بالدراهم نصابا ولم تبلغ بالدنانير قومت بما يبلغ به النصاب
وكذا روي عن ابي حنيفة في الامالي انه يقومها بانفع النقدين للفقرا وعن ابي يوسف انه يقومها

تقدير صح

بما اشتراها

بما اشتراها به فان اشتراها بالدراهم قومها بالدراهم وان اشتراها بالدنانير قومها بالدنانير وان
اشتراها بغيرهما من العروض او لم يكن اشتراها فان كان وهب له فقبله ينوي به التجارة قومها بالنقد
الغالب في ذلك الموضع وعند محمد يقومها بالنقد الغالب على كل حال وذكر في كتاب الزكوة انه يقومها
يوم حال الحول ان شا بالدراهم وان شا بالدنانير وجه قول محمد ان التقويم في حق الله تعالى يعتبر
بالتقويم في حق العباد ثم اذا وقعت الحاجة الى تقويم شي من حقوق العباد كالمغصوب والمستهلك يقوم
بالنقد الغالب في البلد كذا هذا وجه قول ابي يوسف ان المشتري بدل وحكم البدل يعتبر باصله
فاذا كان به مشتري باحد النقدين فتقويمه بما هو اصله اولى وجه رواية كتاب الزكاة ان وجوب
الزكوة في عروض التجارة باعتبار ماليتها دون اعيانها والتقويم لمعرفة مقدار المالية والنقدان في
ذلك سيان فكان الخيار الى صاحب المال يقومه بايهما شا الا ترى ان في السوايم عند الكثرة وهي ما
اذا بلغت مايتين الخيار الى صاحب المال ان شا ادى اربع حقاق وان شا ادى خمس لبون فكذا هذا وجه
قول ابي حنيفة ان الدراهم والدنانير وان كانا في الثمنية والتقويم بهما سوا لكنا رجحنا احدهما بمرجح
وهو نظر الفقرا والاخذ بالاحتياط الا ترى انه لو كان بالتقويم باحدهما يتم النصاب وبالاخر لا فانه
يقوم بما يتم به النصاب نظرا للفقرا واحتياطا كذا هذا ومشايخنا حملوا رواية كتاب الزكاة على ما اذا كان
لا يتفاوت النفع في حق الفقرا بالتقويم بايهما كان جمعا بين الروايتين وكيف ما ينبغي ان يقوم بادنى
ما ينطلق عليه اسم الدراهم او الدنانير وهي التي يكون الغالب فيها الذهب والفضة • وعلى هذا
اذا كان مع عروض التجارة ذهب وفضة فانه يضمهما الى العروض ويقومه جملة لان معنى التجارة
يشمل الكل لكن عند ابي حنيفة يضم باعتبار القيمة ان شا قوم العروض وضمها الى الذهب والفضة
وان شا قوم الذهب والفضة وضم قيمتهما الى قيمة اعيان التجارة وعندهما يضم باعتبار الاجزا فيقوم
العروض فيضم قيمتها الى ما عنده من الذهب والفضة فان بلغت الجملة نصابا تجب الزكاة والا فلا
ولا يقوم الذهب والفضة عندهما اصلا في باب الزكاة على ما مر **فصل** واما صفة هذا النصاب
فهي ان تكون معدة للتجارة وهو ان يمسكها للتجارة وذلك بنية التجارة مقارنة لعمل التجارة لما ذكرنا
فيما تقدم بخلاف الذهب والفضة فانه لا يحتاج فيهما الى نية التجارة لانها معدة للتجارة باصل
الخلقة فلا حاجة الى اعداد العبد ويوجد الاعداد منه دلالة على ما مر **فصل** واما مقدار
الواجب من هذا النصاب فما هو مقدار الواجب من نصاب الذهب والفضة وهو ربع العشر
لان نصاب مال التجارة مقدر بقيمته من الذهب والفضة فكان الواجب فيه ما هو الواجب في
الذهب والفضة وهو ربع العشر ولقول النبي صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم من
غير فصل **فصل** واما صفة الواجب في اموال التجارة فالواجب فيها ربع عشر العين وهو النصاب في
قول اصحابنا رحمهم الله وقال بعض مشايخنا هذا قول ابي يوسف ومحمد فاما على قول ابي حنيفة فالواجب
فيها احد شيين اما العين او القيمة فالمالك بالخيار عند حولان الحول ان شا اخرج ربع عشر العين
وان شا اخرج ربع عشر القيمة وبنوا على هذا بعض مسايل الجامع فيمن كانت له مايتا قفيز حنطة للتجارة
قيمتها مايتا درهم فحال عليها الحول فلم يود زكاتها حتى تغير سعرها الى النقصان حتى صارت قيمتها
ماية درهم او الى الزيادة حتى صارت قيمتها اربعماية درهم ان على قول ابي حنيفة ان ادى من
عينها يودي خمسة اقفزة في الزيادة والنقصان جميعا لانه تبين انه هو الواجب من الاصل وان ادى
القيمة يودي خمسة دراهم في الزيادة والنقصان لانه تبين انها هي الواجبة يوم الحول وعند ابي
يوسف ومحمد ان ادى من عينها يودي خمسة اقفزة في الزيادة والنقصان كما قال ابو حنيفة وان
ادى من القيمة يودي في النقصان درهمين ونصف وفي الزيادة عشرة دراهم لان الواجب الاصل
عندهما هو ربع عشر العين وانما له ولاية النقل الى القيمة يوم الادا فتعتبر قيمتها وقت الادا

بنات صح

جميعا صح

والصحيح ان هذا مذهب جميع اصحابنا لان المذهب عندهم انه اذا هلك النصاب بعد الحول يسقط
الزكاة سواكان من السوايم او من اموال التجارة ولو كان الواجب احدهما غير عين عند ابي حنيفة
لتعينت القيمة عند هلاك العين على ما هو الاصل في التخيير بين شيين اذا هلك احدهما انه يتعين
الاخر وكذا لو وهب النصاب من الفقير ولم تحضره النية اصلا سقطت عنه الزكاة ولو لم يكن الواجب
في النصاب عينا لما سقطت كما اذا وهب منه غير النصاب وكذا اذا باع نصاب الزكوة من السوايم
والساعي حاضر ان شا اخذ من عين المشتري وان شا اخذ من البايع ولولا ان الواجب ربع عشر العين
لما ملك الاخذ من عين المشتري فدل ان مذهب جميع اصحابنا هذا وهو ان الواجب ربع عشر
العين الا ان عند ابي حنيفة الواجب عند الحول ربع عشر العين من حيث انه مال لا من حيث
انه عين وعندهما الواجب ربع عشر العين من حيث الصورة والمعنى جميعا لكن لمن عليه الحق
الحق النقل من العين الى القيمة وقت الادا ومسايل الجامع مبنية على هذا الاصل على ما نذكر وقال
الشافعي الواجب من قدر الزكوة بعد الحول في الذمة لا في النصاب وعلى هذا يبنى اذا هلك مال الزكوة
بعد الحول وبعد التمكن من الادا انه يسقط عنه الزكوة عندنا وعنده لا يسقط واذا هلك قبل التمكن
من الادا لا يجب عندنا وللشافعي قولان في قول لا يجب اصلا وفي قول يجب ثم يسقط لا الى ضمان ولا
خلاف في ان صدقة الفطر لا تسقط بهلاك النصاب وعلى هذا الخلاف العشر والخراج وجه قول
الشافعي ان هذا حق وجب في ذمته وتقرر بالتمكن من الادا فلا يسقط بهلاك المال كما في ديون
العباد وصدقة الفطر وكما في الحج فانه اذا كان موسرا وقت خروج القافلة من بلده ثم هلك ماله لا
يسقط الحج عنه وانما قلنا انه وجب في ذمته لان الشرع اضاف الايجاب الى مال لا بعينه قال النبي
صلى الله عليه وسلم في مايتي درهم خمسة دراهم وفي اربعين شاة شاة اوجب خمسة وشاة لا
بعينهما والواجب اذا لم يكن عينا كان في الذمة كما في صدقة الفطر ونحوها ولان غاية الامر ان قدر
الزكوة امانة في يده لكنه مطالب شرعا بالادا بعد التمكن منه ومن منع الحق عن المستحق بعد طلبه
يضمن كما في ساير الامانات والخلاف ثابت فيما اذا طالبه الفقير للفقرا او طالبه الساعي بالادا فلم يود
حتى هلك النصاب ولنا ان المالك اما ان يواخذ باصل الواجب او بضمانه لا وجه للاول لا
محله النصاب والشي لا يبقى بعد فوات محله كالعبد الجاني او المديون اذا هلك والشقص الذي
فيه الشفعة اذا صار بحرا والدليل على ان اصل الواجب هو النصاب قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة وقول النبي صلى الله عليه وسلم خذ من الذهب الذهب ومن الفضة الفضة ومن الابل
الابل الحديث ومن كلمة تبعيض فيقتضي ان يكون الواجب بعض النصاب وقوله صلى الله عليه وسلم
في مايتي درهم خمسة دراهم وفي اربعين شاة شاة جعل الواجب مظروفا في النصاب لان في للظرف
ولان الزكاة عرف وجوبها على طريق اليسر وطيبة النفس بادايها ولهذا اختص وجوبها بالمال
النامي الفاضل عن الحاجة الاصلية وشرط لها الحول وكمال النصاب ومعنى اليسر في كون الواجب
في النصاب يبقى ببقايه ويهلك بهلاكه ولا سبيل الى الثاني لان وجوب الضمان يستدعي تفويت
ملك او يد كما في ساير الضمانات وهو بالتاخير عن اول اوقات الامكان لم يفوت على الفقير ملكا
ولا يدا فلا يضمن بخلاف صدقة الفطر والحج لان محل الواجب هناك ذمته لا ماله وذمته باقية
بعد هلاك المال واما قوله انه منع حق الفقير بعد طلبه فنقول هذا الفقير ما تعين مستحقا
لهذا الحق فان له ان يصرفه الى فقير اخر وان طالبه الساعي فامتنع من الادا حتى هلك المال
قال اهل العراق من اصحابنا انه يضمن لان الساعي متعين للاخذ فيلزمه الادا عند طلبه فيصير
بالامتناع مفوتا فيضمن ومشايخنا بما ورا النهر قالوا انه لا يضمن وهو الاصح فانه ذكر في كتاب
الزكوة اذا حبس السايمة بعد ما وجب الزكوة فيها حتى توت لم يضمنها ومعلوم انه لم يرد بهذا

الجنس ان يمنعها الخلف والما لان ذلك استهلاك لها ولو استهلكها حتى صار ضامنا كركوبها وانما
اراد به حبسها بعد طلب الساعي والوجه فيه انه ما فوت بهذا الحبس ملكا ولا يدا على احد فلا يصير
ضامنا وله راي في اختيار محل الادا ان شا من السايمة وان شا من غيرها فانما حبس السايمة
ليودي من اخر فلا يصير ضامنا • هذا اذا هلك كل النصاب وان هلك بعضه دون بعض فعليه
في الباقي حصته من الزكوة اذا لم يكن في المال فضل يفضل على النصاب بلا اختلاف لان البعض
معتبر بالكل اذ الهلاك معتبر اذا هلك الكل سقط جميع الزكوة فاذا هلك البعض وجب ان يسقط
بقدره هذا اذا لم يكن في المال عفو • فاما اذا اجتمع فيه النصاب والعفو ثم هلك البعض فعلى
قول ابي حنيفة وابي يوسف يصرف الهلاك الى العفو اولا كانه لم يكن في ملكه الا النصاب
وعند محمد وزفر يصرف الهلاك الى الكل شايعا حتى اذا كان له تسع من الابل فحال عليها الحول ثم
هلك اربعة منها فعليه في الباقي شاة كاملة في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر عليه
في الباقي خمسة اتساع والاصل عند ابي حنيفة وابي يوسف ان الوجوب يتعلق بالنصاب دون
العفو وعند زفر ومحمد يتعلق بهما جميعا واحتجا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في خمس من
الابل شاة الى تسع اخبر ان الوجوب يتعلق بالكل ولان سبب الوجوب هو المال النامي والعفو
مال نامي ومع هذا لا يجب بسببه زيادة على ان الوجوب في الكل نظيره اذا قضى القاضي
بحق بشهادة ثلثة نفر كان قضاوه بشهادة الكل وان كان لا حاجة في القضا الى الثالث واذا
ثبت ان الوجوب في الكل فما هلك بركوبه وما يبقى يبقى بركوبه كالمال المشترك واحتج
ابو حنيفة وابو يوسف بقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن حزم في خمس من الابل
السايمة شاة وليس في الزيادة شي حتى يكون عشرا وقال في حديثه ايضا في خمس وعشرين
من الابل بنت مخاض وليس في الزيادة شي الى خمس وثلثين وهذا نص على ان الواجب في النصاب
دون الوقص ولان الوقص والعفو تبع للنصاب لان النصاب باسمه وحكمه يستغني عن
الوقص والوقص باسمه وحكمه لا يستغني عن النصاب والمال اذا اشتمل على اصل وتبع
فاذا هلك منه شي يصرف الهلاك الى التبع دون الاصل كمال المضاربة اذا كان فيه ربح فهلك
شي منه يصرف الهلاك الى الربح دون راس المال كذا هنا • وعلى هذا اذا حال الحول على ثمانين
شاة ثم هلك الاربعون منها وبقي اربعون فعليه في الاربعين الباقية شاة كاملة في قول
ابي حنيفة وابي يوسف لان الهلاك يصرف الى العفو اولا وعندهما فجعل كان الغنم اربعون
من الابتدا وفي قول محمد وزفر عليه في الباقي نصف شاة لان الواجب في الكل عندهما
وقد هلك النصف فيسقط الواجب بقدره ولو هلك منها عشرون وبقي ستون فعليه
في الباقي شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر ثلثة ارباع شاة لما قلنا وعلى
هذا مسايل في الجامع • ثم اختلف اصحابنا فيما بينهم فعند ابي حنيفة الواجب في الدراهم
والدنانير واموال التجارة جزء من النصاب من حيث المعنى لا من حيث الصورة وعند
ابي يوسف ومحمد الواجب هو الجزء منه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه من حيث
المعنى ويبطل اعتبار الصورة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى واما في زكوة السوايم فقد
اختلف مشايخنا على قول ابي حنيفة قال بعضهم الواجب هناك ايضا جزء من النصاب من
حيث القيمة وذكر المنصوص عليه من خلاف جنس النصاب للتقدير وقال بعضهم الواجب
هو المنصوص عليه • لا جزء من النصاب لكن من حيث المعنى وعندهما الواجب هو المنصوص
عليه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه من حيث المعنى دون الصورة على ما ذكرنا ويبنى
على هذا الاصل مسايل الجامع اذا كان لرجل مايتا قفيز حنطة للتجارة يساوي مايتي درهم

ولا مال له غير ذلك وحال عليها الحول فان ادى من عينها يؤدي خمسة اقفزة بلا خلاف لانها هي
ربع عشر النصاب وهو الواجب على ما مر ولو اراد ان يؤدي القيمة جاز عندنا خلافا للشافعي
لكن عند ابي حنيفة في الزيادة والنقصان جميعا يؤدي قيمتها يوم الحول وهي خمسة دراهم
وعندهما في الفصلين جميعا يؤدي قيمتها يوم في النقصان درهمين ونصفا وفي الزيادة
عشرة هما يقولان الواجب من النصاب وعين المنصوص عليه حقا لله تعالى غير ان الشرع اثبت
ولاية اداء القيمة اما تيسيرا عليه واما نقلا للحق والتيسير له في الاداء دون الوجوب وكذا
الحاجة الى نقل حق الله تعالى الى مطلق المال وقت الاداء الى الله تعالى فيبقى الواجب الى وقت
الاداء في الذمة عين المنصوص عليه وجزء النصاب ثم عند الاداء ينتقل ذلك الى القيمة
فتعتبر القيمة يوم النقل كما في ولد المغرور انه يضمن المغرور قيمته للمالك يوم التضمين
لان الولد في حقه وان علق حرا الاصل فبقي حق المستحق جعل مملوكا له لحصوله عن مملوكته
فانما ينقل عنه حقه الى القيمة يوم الخصومة فكذا هاهنا وابو حنيفة يقول الواجب هو
الجزء من النصاب غير ان وجوبه من حيث انه مطلق المال لا من حيث انه جزء من النصاب
بدليل انه يجوز اداء الشاة عن خمس من الابل وان لم يكن منها والتعلق بكونه جزءا للتيسير لا
للتحقيق لان الاداء منه ايسر في الاغلب حتى ان الاداء من غير الجزء لو كان ايسر مال اليه وعند
ميله اليه يتبين انه هو الواجب لانه مطلق المال وهذا هو الجواب على طريق الاستحقاق
وكذا المنصوص عليه معلول بمطلق المال والتعلق به للتيسير بدليل جواز اداء الواحد
من الجنس والناقة الكوماء عن بنت مخاض فكان الواجب عند الحول ربع العشر من حيث انه
مال والمنصوص عليه من حيث انه مال فوجب اعتبار قيمته يوم الوجوب ولا يعتبر التغير
التغير بسبب نقصان السعر لانه لا عبرة به لاسقاط الزكوة الواجبة احتياطا لحق الفقراء
واما في السوائم اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة قال بعضهم يعتبر قيمتها يوم الوجوب
كما في مال التجارة لان الواجب جزء من النصاب من حيث انه مال في جميع اموال الزكاة وقال
بعضهم يوم الاداء كما قالا لان الواجب ثمة هو المنصوص عليه صورة ومعنى ولكن يجوز اقامة
غيره مقامه والله اعلم • وكذلك الجواب في مال الزكاة اذا كان له جارية تساوي مائتين
في جميع ما ذكرنا من تغير السعر الى زيادة او نقصان وللمسئلة فروع في كتاب الزكوة من الجامع
هذا اذا اهلك النصاب بعد الحول • فاما اذا تصرف المالك فيه فهل يجوز تصرفه عندنا
يجوز وعند الشافعي لا وهذا بناء على اصلنا ان المتصرف في مال الزكوة بعد وجوبها جائز عندنا
حتى لو باع نصاب الزكاة جاز البيع في الكل عندنا واما عند الشافعي فلا يجوز في قدر الزكوة
قولا واحدا وله في الزيادة على قدر الزكوة قولان وجه قوله ان الواجب جزء من النصاب
لما ذكرنا من الدلائل فلا يخلو اما ان يكون وجوبه حقا للعبد كما يقول او حقا لله تعالى كما يقولون
وكل ذلك يمنع من التصرف فيه ولنا ان الزكاة اسم للفعل وهو اخراج المال الى الله تعالى وقبل
الاخراج لا حق في المال حتى يمنع نفاذ البيع فيه فينفذ كالعبد اذا جنى جناية فباعه المولى
ينفذ بيعه لان الواجب فيه هو فعل الدفع فكان المحل خاليا عن الفعل فينفذ البيع فيه كذا هذا
واذا جاز التصرف في النصاب بعد وجوب الزكوة فيه عندنا فاذا جاز تصرف المالك فيه
ينظر ان كان استبدالا بمثله لا يضمن الزكوة وينتقل الواجب اليه يبقى ببقائه ويسقط
بهلاكه • وان كان استهلاكا يضمن الزكوة ويصير دينا في ذمته • بيان ذلك اذا
حال الحول على مال التجارة ووجبت فيه الزكوة فاخرجه المالك عن ملكه بالدراهم والدنانير
او بعرض التجارة فباعه بمثل قيمته لا يضمن الزكاة لانه ما اتلف الواجب بل نقله من محل

الي المحل

الى محل مثله اذ المعتبر في مال التجارة هو المعنى وهو المالية لا الصورة فكان الاول قائما معنى
فيبقى الواجب ببقائه ويسقط بهلاكه • وكذا لو باعه وحابى بما يتغابن الناس في مثله لان
ذلك مما لا يمكن التحرز عنه فجعل عفوا ولهذا جعل عفوا في بيع الاب والوصي فان حابى بما لا يتغابن
الناس في مثله لان ذلك مما لا يمكن التحرز عنه يضمن قدر الزكوة المحاباة ويكون دينا في ذمته
وزكوة ما بقي تتحول الى العين يبقى ببقائها وتسقط بهلاكها • ولو اخرج مال الزكوة عن ملكه
بغير عوض اصلا بالهبة والصدقة من غير الفقير والوصية او بعوض ليس بمال
بان تزوج عليه امراة او صالح به من دم العمد او اختلعت به المراة يضمن في ذلك كله لان اخراج
المال بغير عوض اتلاف وكذا بعوض ليس بمال وكذا لو اخرجه بعوض هو مال لكنه ليس بمال الزكوة
بان باعه بعبيد الخدمة او ثياب البذلة سواء بقي العرض في يده او هلك لانه ابطل المعنى الذي
صار المال به مال الزكوة فكان استهلاكا له في حق الزكوة • وكذا لو استاجر به عينا من الاعيان
لان المنافع وان كانت مالا في نفسها لكنها ليست بمال الزكوة لانه لا بقاء لها وكذا لو صرف مال
الزكوة الى حوائجه بالاكل والشرب واللبس لوجود حقيقة الاستهلاك • وكذا اذا باع مال
التجارة بالسوائم على ان يتركها سائمة يضمن الزكوة لان زكوة مال التجارة خلاف زكوة السائمة
فيكون استهلاكا • ولو كان مال الزكاة سائمة فباعها بخلاف جنسها من الحيوان والعروض
والاثمان او بجنسها يضمن ويصير قدر الزكوة دينا في ذمته لا يسقط بهلاك ذلك العوض
لما ذكرنا ان وجوب الزكوة في السوائم يتعلق بالصورة والمعنى فبيعها يكون استهلاكا لا استبدالا
ولو كان مال الزكاة دراهم ودنانير فاقرضها بعد الحول فتوى المال لم يضمن ذكر في العيون عن محمد
انه لا زكوة عليه لانه لم يوجد منه الاتلاف • وكذا لو كان مال الزكوة ثوبا فاعاره فهلك لما قلنا
وقالوا في عبد التجارة اذا قتله عبد خطأ فدفع به ان الثاني للتجارة لانه عوض عن الاول قائم مقامه
كانه هو ولو قتله عمدا فصالحه المولى من الدم على عبد او غيره لم يكن للتجارة لان الثاني ليس
بعوض عن الاول بل هو عوض عن القصاص والقصاص ليس بمال • وقالوا فيمن اشترى
عصيرا للتجارة فصار خمرا ثم صار خلا انه للتجارة لان العارض هو التخمر وانه الخمر في زوال
صفة التقوم لا غير وقد عادت الصفة بالتخلل فصار متقوما كما كان • وكذلك
قالوا في الشاة اذا ماتت فدبغ جلدها ان جلدها يكون للتجارة لما قلنا • ولو باع السائمة بعد
وجوب الزكاة فيها فان كان المصدق حاضرا ينظر اليها فهو بالخيار ان شاء اخذ قيمة الواجب من
البايع وتم البيع في الكل وان شاء اخذ الواجب من العين المشترا ويبطل البيع في القدر الماخوذ
وان لم يكن حاضرا وقت البيع فحضر وقت البيع والتفرق عن المجلس فانه لا ياخذ من المشترا ولكنه
ياخذ قيمة الواجب من البايع وانما كان كذلك لان بيع السائمة بعد وجوب الزكوة فيها
استهلاك لها لما بينا الا ان معنى الاستهلاك بازالة الملك قبل الافتراق عن المجلس ثبت بالاجتهاد
والمسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فللساعي ان ياخذ باي القولين افضى
اجتهاده اليه فان افضى اجتهاده الى زوال الملك بنفس البيع اخذ قيمة الواجب منه لحصول
الاستهلاك وتم البيع في الكل اذ لم يستحق شي من المبيع وان افضى اجتهاده الى عدم الزوال
اخذ الواجب من عين المشترا كما قبل البيع ويبطل البيع في القدر الماخوذ كانه استحق هذا
القدر من المبيع فاما بعد الافتراق فقد تاكد زوال الملك لخروجه عن محل الاجتهاد فتاكد
الاستهلاك فصار الواجب دينا في ذمته فهو الفرق • وهل يشترط نقل الماشية من
موضعها بعد افتراق العاقدين بانفسهما لم يشترط في ظاهر الرواية وشرطه الكرخي رحمه
الله فقال ان حضر المصدق قبل النقل فله الخيار وكذا روي بن سماعة عن محمد ولو باع طعاما

وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شآ اخذ من البايع وان شآ اخذ من المشتري سوآ حضر قبل
بعد الافتراق او بعده بخلاف الزكوة وجه الفرق ان تعلق العشر بالعين اكد من تعلق
الزكوة الا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكوة • ولو مات من عليه العشر قبل
ادايه من غير وصية توخذ من تركته بخلاف الزكاة والله اعلم • هذا الذي ذكرنا ان الجز الواجب
ادآ جزء من النصاب من حيث المعنى او من حيث الصورة والمعنى مذهب اصحابنا رحمهم الله فاما
عند الشافعي فالواجب ادآ عين المنصوص عليه • ويبنى على هذا دفع القيمة والابدال في باب
الزكاة والعشر والخراج وصدقة الفطر والنذر والكفارات جايز عندنا وعنده لا يجوز الا اذا
عين المنصوص عليه واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السايمة شاة وقوله
في اربعين شاة شاة وكذلك لمجمل كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى واتوا الزكوة اذ ليس فيه بيان
الزكاة فبينه النبي صلى الله عليه وسلم والتحق البيان بمجمل الكتاب فصار مفسرا فصار
كان الله تعالى قال واتوا الزكاة من كل اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة فصارت
الشاة واجبة الادآ بالنص فلا يجوز الاشتغال بالتعليل لانه يبطل حكم النص ولهذا لا يجوز
اقامة السجود على الخد والذقن مقام السجود على الجبهة والانف والتعليل فيه بمعنى الخضوع
لما ذكرنا كذا هذا وصار كالهدايا والضحايا وجواز ادآ البعير عن خمس من الابل عندي باعتبار
النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم خذ من الابل الابل الا ان عند قلة الابل وجب بخلاف
الجنس تيسيرا على ارباب الاموال فاذا سمحت نفسه بادآ بعير من الخمس فقد ترك هذا التيسير
فجاز بالنص لا بالتعليل ولنا في المسئلة طريقان احدهما طريق ابي حنيفة والثاني طريق
ابي يوسف ومحمد اما طريق ابي حنيفة فهو ان الواجب ادآ جزء من النصاب من حيث
المعنى وهو المالية وادآ القيمة مثل ادآ الجزء من النصاب من حيث انه مال وبيان كون
الواجب ادآ جزء من النصاب ما ذكرنا في مسئلة التفريط والدليل على ان الجزء من النصاب
واجب من حيث انه مال ان تعلق الواجب بالجزء من النصاب للتيسير ليبقى الواجب ببقايه
ويسقط بهلاكه ومعنى التيسير انما يتحقق ان لو تعين الجزء من النصاب للوجوب من حيث
هو المال اذ لو تعلق الوجوب بعين الجزء لثبتت الشركة في النصاب للفقرا من العسر والمشقة
ما لا يخفى خصوصا اذا كان النصاب من نفايس الاموال نحو الجواري الحسان والافراس
الفارهة للتجارة ونحوها ولا كذلك اذا كان المتعلق به من حيث هو مال لانه حينيذ كان
الاختيار الى رب المال فان كان ادآ الجز عليه ايسر ادى الجز وان راى ادآ غيره ايسر مال
اليه فيحصل معنى اليسر وبه تبين ان ذكر الشاة في الحديث لتقدير المالية لا لتعلق الحكم
به وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه راى في ابل الصدقة كوما فغضب
على المصدق الم انهكم عن اخذ كرايم اموال الناس فقال اخذتها ببعيرين من ابل الصدقة
وفي رواية ارتجعتها فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ البعير ببعيرين من
ابل الصدقة يكون باعتبار القيمة فدل على صحة مذهبنا واما طريق ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله فهو ان الواجب عين ما ورد به النص وهو ادآ ربع العشر في مال التجارة وادآ
المنصوص عليه في السوايم صورة ومعنى غير معقول المعنى بل هو تعبد محض حتى انه تعالى
لو امرنا باتلافه حقا له او بتسييبه لفعلنا ولم نعدل عن المنصوص عليه الى غيره غير ان
الله تعالى لما امر بصرفه الى عباده المحتاجين كفاية لهم وكفايتهم متعلق بمطلق المال صار
وجوب الصرف اليهم معقول المعنى وهو الكفاية التي تحصل بمطلق المال فصار معلولا بمطلق
المال وكان امره تعالى ارباب الاموال بالصرف الى الفقير اعلاما انه اذن لهم بنقل حقه

الثالث

الثالث في المنصوص عليه الى مطلق المال كمن له على رجل حنطة ولرجل اخر على صاحب الدين دراهم
فامر من له الحنطة من عليه الحنطة بان يقضي دين الغريم الدراهم من الذي له عليه وهو الحنطة
كان ذلك اذنا منه اياه بنقل حقه الى الدراهم بان يستبدل الحنطة بالدراهم وجعل المامور
بالادآ كانه ادى عين الحق الى من له الحق ثم استبدل ذلك وصرف الى الاخر ما امر بالصرف
اليه فصار ما وصل الى الفقير معلولا بمطلق المال سوآ كان المنصوص عليه بنية الزكوة
فيجزيه كالوادي واحدا من خمس من الابل بخلاف السجود على الخد والذقن لان معنى القربة فاتت
اصلا ولا لهذا لا يتنفل به ولا يصار اليه عند العجز وما ليس بقربة لا يقوم مقام القربة
وبخلاف الضحايا والهدايا لان الواجب فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق
لا يلزمه شي واراقة الدم ليس بمال فلا يقوم المال مقامه والله اعلم

فصل

واما السوايم من الابل والبقر والغنم اما نصاب الابل فليس فيما دون خمس من الابل زكوة وفي الخمس شاة
وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلاث شياة وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين
بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون وفي ست واربعين حقة وفي احدى وستين
جذعة وهي اقصى سن لها مدخل في الزكوة والاصل ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتب كتابا لابي بكر الصديق رضي الله عنه فكتبه ابو بكر لانس رضي الله عنهما وكان فيه وفي
اربع وعشرين فما دونها الغنم في كل خمس ذود شاة فاذا كانت خمسا وعشرين الى خمس وثلثين
ففيها بنت مخاض فاذا كانت ستا وثلثين الى خمس واربعين ففيها بنت لبون فاذا كانت ستا
واربعين الى ستين ففيها حقة فاذا كانت احدى وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة
فاذا كانت ستا وسبعين الى تسعين ففيها بنتا لبون فاذا كانت احدى وتسعين الى مايه
وعشرين ففيها حقتان ولا خلاف في هذه الجملة الا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال في خمس
وعشرين خمس شياه وفي ستة وعشرين بنت مخاض وهذه الرواية لا تكاد تثبت عن علي رضي
الله عنه لانها مخالفة للاحاديث المشهورة منها ما روينا من كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذي كتبه لابي بكر الصديق رضي الله عنه ومنها كتابه الذي كتبه لعمرو بن حزم وغير ذلك
من الاحاديث المشهورة ولانها مخالفة لاصول الزكوات في السوايم لان فيها موالاة بين
واجبين لا وقص بينهما والاصل فيها ان يكون بين الفريضتين وقص وهذا دليل عدم الثبوت
وقد حكي عن سفين الثوري انه قال كان علي رضي الله عنه افقه من ان يقول هذا انما هذا غلط
وقع من رجال علي رضي الله عنه اراد بذلك ان الراوي يجوز ان يكون سمعه يقول في ست وعشرين
بنت مخاض وفي خمس وعشرين خمسة من الغنم قيمة بنت مخاض فجمع بينهما • واختلف
العلمآ في الزيادة على مايه وعشرين فقال اصحابنا رحمهم الله اذا زادت الابل على هذا العدد
يستانف الفريضة ويدار الحساب على الخمسينات في النصاب وعلى الحقايق في الواجب لكن
بشرط عود ما قبله من الاحوال الواجبات والاوقاص بقدر ما يدخل فيه وبيان ذلك اذا
زادت الابل على مايه وعشرين فلا شي في الزيادة ما لم تبلغ خمسا فيكون فيها شاة وحقتان
وفي العشر شاتان وحقتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وحقتان وفي عشرين اربع شياه
وحقتان وفي خمس وعشرين بنت مخاض وحقتان الى مايه وخمسين ففيها ثلاث حقاق
في كل خمسين حقة ثم يستانف الفريضة فلا شي في الزيادة ما لم تبلغ خمسا فيكون فيها
شاة وثلاث حقاق وفي العشر شاتان وثلاث حقاق وفي خمس عشرة ثلاث شياه وثلاث
حقاق وفي عشرين اربع شياه وثلاث حقاق فاذا بلغت مايه وخمسة وسبعين ففيها بنت
مخاض وثلث حقاق فاذا بلغت مايه وستة وثمانين ففيها بنت لبون وثلاث حقاق الى مايه

الي مايه وستة وتسعين ففيها اربع حقاق الي مائتين فان شا ادي منها اربع حقاق من كل خمسين
حقة وان شا ادي خمس بنات لبون من كل اربعين بنت لبون ثم تستانف الفريضة ابدا
في كل خمسين كما استونفت من مائة وخمسين الي مائتين فيدخل بنت مخاض وبنت لبون
وحقة مع الشاة هذا قول اصحابنا وقال مالك اذا زادت الابل علي مائة وعشرين واحدة لا
يجب في الزيادة شي الي تسع بل يجعل تسعة عفوا حتي يبلغ مائة وثلثين وكذا اذا بلغت مائة
وثلثين فلا شي في الزيادة الي تسع بل يجعل كل تسعة عفوا ويجب في كل اربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة فيدار النصب علي الخمسينات والاربعينات والواجب علي الحقاق وبنات
لبون فيجب في مائة وثلثين حقة وبنتا لبون لانها مرة خمسون ومرة اربعون وفي
مائة واربعين حقتان وبنت لبون وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق وفي مائة وستين
اربع بنات لبون وفي مائة وسبعين حقة وثلث بنات لبون وفي مائة وثمانين
حقتان وبنتا لبون وفي مائة وتسعين ثلث حقاق وبنت لبون الي مائتين فان شا
ادي من المائتين اربع حقاق وان شا خمس بنات لبون وقال الشافعي اذا زادت
الابل علي مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون احتجا بما روي عن عبد الله
ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقات وقرنه
بقراب سيفه ولم تخرجه الي عماله حتي قبض ثم عمل به ابو بكر وعمر رضي الله عنهما حتي قبضا
وكان فيه اذا زادت الابل علي مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة غير ان مالكا قال لفظة الزيادة انما تتناول زيادة يمكن اعتبار المنصوص عليه
فيها وذلك لا يكون فيما دون العشرة والشافعي قال ان النبي صلي الله عليه وسلم علق هذا
الحكم بنفس الزيادة وذلك يحصل بزيادة الواحدة فعندها يوجب في كل اربعين بنت لبون
ومنه الواحدة لتعيين الواجب بها فلا يكون لها حظ من الواجب ولنا ما روي عن قيس
ابن سعد انه قال قلت لابي بكر بن عمرو بن حزم اخرج الي كتاب الصدقات الذي
كتبه رسول الله صلي الله عليه وسلم لعمرو بن حزم فاخرج الي كتابا في ورقة وفيه اذا زادت
الابل علي مائة وعشرين استونفت الفريضة كما كانت اقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في
كل خمس ذود شاة وروي هذا المذهب عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما ومثله باب لا يعرف
بالاجتهاد فيدل علي سماعهما عن رسول الله صلي الله عليه وسلم حتي روي عن علي رضي الله عنه
انه قال ما عندنا شي نقراه الا كتاب الله وهذه الصحيفة فيها اسنان الابل اخذتها من
رسول الله صلي الله عليه وسلم لا يجوز ان تخالفها وقد روي انه انفذها الي عمر رضي الله عنه
فقال له مر سعاتك فليعملوا بها فقال لا حاجة لنا فيها معنا مثلها وما هو خير منها فقد وافق عليا
رضي الله عنهما ولان وجوب الحقتين في مائة وعشرين ثابت باتفاق الاخبار واجماع الامة
فلا يجوز اسقاطه الا بمثله وبعد مائة وعشرين اختلفت الاثار فلا يجوز اسقاط ذلك
الواجب عند اختلاف الاثار بل يعمل بحديث عمرو بن حزم ويحمل حديث ابن عمر رضي الله عنهما
علي الزيادة الكثيرة حتي تبلغ مائتين وبه نقول ان في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين
حقة واما قوله ان الواجب في كل مال من جنسه فنعم اذا احتمل ذلك فلم قلتم ان الزيادة
تحتمل الواجب من الجنس فان الزيادة لا يمكن الحاقها بالمائة والعشرين لبقا الحقتين فيها كما كانت
ومع بقا الحقتين فيها علي حالها لا يمكن البنا فلا تكون الزيادة محتملة للايجاب من جنسه فلهذا
صرنا الي ايجاب الغنم فيها كما في الابتدا حتي انه لما كان الباب ابقا الحقتين بعد مائة وخمسة
واربعين بنينا فنقلنا من بنات المخاض الي الحقة اذا بلغت مائة وخمسين فانها ثلاث مرات

خمسين فيوجب في كل خمسين حقة والله اعلم **فصل** واما نصاب البقر فليس في اقل من ثلثين
بقرا زكوة وفي ثلثين تبيع او تبيعة ولا شي في الزيادة الي تسع وثلثين فاذا بلغت اربعين
ففيها مسنة وهذا مما لا خلاف فيه بين الامة والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلي الله عليه
وسلم انه قال لمعاذ حين بعثه الي اليمن في كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين
مسنة . فاما اذا زادت علي الاربعين فقد اختلفت الرواية فيه ذكر في كتاب الزكاة وما
زاد علي الاربعين ففي الزيادة بحساب ذلك ولم يفسر هذا الكلام وذكر في كتاب اختلاف ابي حنيفة
وابن ابي ليلي اذا كان له احدي واربعين بقرة قال ابو حنيفة عليه مسنة وربع عشر مسنة
او ثلث عشر تبيع وهذا يدل علي انه لا نصاب عنده في الزيادة علي الاربعين فانه تجب فيه
الزكاة قل او كثر بحساب ذلك وروي الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجب في الزيادة شي حتي يبلغ
خمسين فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع وروي اسد بن عمرو عن ابي
حنيفة انه قال ليس في الزيادة شي حتي يكون ستين فاذا كانت ستين ففيها تبيعان او تبيعتان
وهو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي فاذا زاد علي الستين يدار الحساب علي الثلثينات
والاربعينات في النصب وعلي الاتبعة والمسان في الواجب ويجعل تسعة بينهما عفوا بلا
خلاف فيجب في كل ثلثين تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسنة فاذا كانت سبعين ففيها مسنة
وتبيع وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلث اتبعة وفي مائة مسنة وتبيعان وفي مائة
وعشرة مسنتان وتبيع وفي مائة وعشرين ثلاث مسنات او اربعة اتبعة لانها
ثلث مرات اربعين واربع مرات ثلثين علي هذا الاعتبار يدار الحساب وجه رواية الاصل
ان اثبات الوقص والنصاب بالراي لا سبيل اليه وانما طريق معرفته النص ولا نص فيما بين
الاربعين الي الستين ولا سبيل الي اخلا مال الزكوة عن الزكوة فاوجبنا فيما زاد علي الاربعين
بحساب ما سبق وجه رواية الحسن ان الاوقاص في البقر تسع تسع بدليل ما قبل الاربعين
وما بعد الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق بما قبله او بما بعده فيجعل التسعة عفوا
فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع لان الزيادة عشرة وهي ثلث ثلثين
وربع اربعين وجه رواية اسد بن عمرو وهي اعدل الروايات ما روي في حديث معاذ
رضي الله عنه ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال لا تاخذ من اوقاص البقر شيا وفسر
معاذ رضي الله عنه الوقص بما بين الاربعين الي الستين حتي قيل له ما تقول فيما بين الاربعين
الي الستين فقال تلك الاوقاص لا شي فيها ولان مبني الزكوة السايمة علي انه لا يجب فيها الاشقاص
دفعا للضرر عن ارباب الاموال ولهذا وجب في الابل عند قلة العدد من خلاف الجنس تحرزا
عن ايجاب الشقص فكذلك في زكاة البقر لا يجوز ايجاب الشقص والله اعلم . **فصل** واما
نصاب الغنم فليس في اقل من الاربعين من الغنم زكاة فاذا كانت اربعين ففيها شاة الي
مائة وعشرين فاذا كانت مائة واحدي وعشرين ففيها شاتان الي مائتين فاذا زادت واحدة
ففيها ثلاث شياه الي اربعمائة فاذا كانت اربعمائة ففيها اربع ثم في كل مائة شاة وهذا قول عامة
العلما وقال الحسن بن حي اذا زادت علي ثلثمائة واحدة ففيها اربع شياه وفي اربعمائة خمس شياه
والصحيح قول العامة لما روي في حديث ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له كتاب الصدقات
الذي كتبه له رسول الله صلي الله عليه وسلم وفيه في اربعين من الغنم شاة وفي مائة
وواحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلث شياه الي اربعمائة . هذا الذي ذكرنا
اذا كانت السوايم لواحد فاما اذا كانت مشتركة فقد اختلف فيه قال اصحابنا انه يعتبر
في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد وهو كمال النصاب في حق كل واحد منهما فان كان نصيب

كل واحد منهما يبلغ نصابا يجب الزكاة والا فلا وقال الشافعي ان كان اسباب الزكاة متحدة
وهي ان يكون الراعي والمرعي والما والمراح والكلب واحدا والشريكان من اهل وجوب الزكوة عليهما
ويجعل مالهما كمال واحد يجب عليهما الزكوة وان كان كل واحد منهما لو انفرد لا يجب عليه لا يجب
عليهما عليه واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين
مجتمع خشية الصدقة وما كان بين الخلطين فانهما يتراجعان بالسوية فقد اعتبر النبي
صلى الله عليه وسلم بالجمع والتفريق حيث نهى عن جمع المتفرق وتفريق المجتمع وفي اعتبار
حال الجمع بحال الانفراد واشتراط في حق كل واحد من الشريكين ابطال معنى الجمع وتفريق المجتمع
ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في سايمة المرء المسلم اذا كانت اقل من
اربعين صدقة بغي وجوب الزكوة في اقل من اربعين مطلقا عن حال الشركة والانفراد فدل
ان كمال النصاب في حق كل واحد منهما شرط الوجوب واما الحديث لا يجمع بين متفرق دليلنا
لان المراد منه التفرق في الملك لا في المكان لاجماعنا ان النصاب الواحد اذا كان في مكانين
تجب الزكاة فيه فكان المراد منه التفرق في الملك ومعناه اذا كان متفرقا لا يجمع فيجعل كانه
لواحد لاجل الصدقة كخمس من الابل بين اثنين او ثلثين من البقر او اربعين من الغنم حال
عليها الحول واراد المصدق ان ياخذ منها الصدقة ويجمع بين الملكين فيجعلها كملك واحد
ليس له ذلك وكثمانين من الغنم بين اثنين حال عليها الحول انه يجب فيها شاتان على كل
منهما شاة ولو اراد ان يجمعا بين الملكين فيجعلاهما ملكا واحدا خشية الصدقة فيعطيا
المصدق شاة واحدة ليس لهما ذلك لتفرق ملكهما فلا يملكان الجمع لاجل الزكوة وقوله
ولا يفرق بين مجتمع اي في الملك كرجل له ثمانون من الغنم في مرعيين مختلفين انه يجب عليه
شاة واحدة • ولو اراد المصدق ان يفرق المجتمع فيجعلها كانها لرجلين فياخذ منها شاتين
ليس له ذلك لان الملك مجتمع فلا يملك تفريقه • وكذا لو كان له اربعون من الغنم في مرعيين
مختلفين تجب عليه الزكاة لان الملك مجتمع فلا يجعل كالمتفرقين في الملك خشية الصدقة
او يحتمل ما قلنا فيحمل عليه عملا بالدليلين قدر الامكان • وبيان هذه الجملة اذا كان خمس
من الابل بين اثنين عليها الحول لا زكاة فيها على احدهما عندنا لان نصابه ناقص وعنده يجب
عليهما شاة ولو كانت الابل عشرا فعلى كل واحد منهما شاة بلا خلاف لكمال نصاب كل واحد
منهما وكذا لو كانت خمسة عشر عندنا وعنده ثلاث شياه ولو كانت عشرين فعلى كل واحد
منهما شاتان لان نصاب كل واحد منهما كامل ولو كانت خمسا وعشرين فكذلك عندنا
وعنده لا يجتمع عليهما بنت مخاض ولو كان النصاب ثلثين من البقر فلا زكوة فيها عندنا وعنده
يجب فيها تبيع عليهما ولو كانت ستين ففيها تبيعان على كل واحد منهما تبيع بلا خلاف وكذلك
اربعون من الغنم بين اثنين لا شي عليهما عندنا وعنده شاة واحدة عليهما ولو كانت
ثمانين فعلى كل واحد منهما شاة عندنا وعنده عليهما شاة واحدة ولو كانت بينه وبين رجل
شاة وبين رجل تمام ثمانين وذلك تسعة وتسعون شاة ذكر القدوري في شرحه
مختصر الكرخي ان على قول ابي يوسف عليه الزكوة وعلى قول زفر لا زكاة عليه وذكر القاضي
في شرحه مختصر الطحاوي ان على قول ابي حنيفة ومحمد وزفر لا زكوة عليه بخلاف
ما اذا كان الثمانون بينه وبين رجل واحد وفي قول ابي يوسف كما اذا كان الثمانون بينه
وبين رجل واحد وجه قول من قال بالوجوب ان الزكاة تجب عند كمال النصاب وفي
ملكه نصاب كامل فتجب فيه الزكاة كما لو كانت مشتركة بينه وبين رجل واحد وجه
قول من قال لا يجب انه لو قسم لا يصيبه نصاب كامل لانه لا يملك من شاة واحدة الا

الا نصفها فلا يكمل النصاب فلا تجب الزكوة وكذلك ستون من البقر او عشر من الابل اذا
كانت مشتركة على الوجه الذي وصفنا فهو على ما ذكرنا من الاختلاف وكل جواب عرفته
في السوايم المشتركة فهو الجواب في الذهب والفضة وقد ذكرناه فيما تقدم وذكر الطحاوي
وكذلك الزرع محمول على مذهب ابي يوسف ومحمد لان النصاب عندهما شرط لوجوب العشر
وذلك خمسة اوسق فاما على مذهب ابي حنيفة لا يستقيم لان النصاب ليس بشرط لوجوب
العشر عنده بل يجب في القليل والكثير • ثم اذا حضر المصدق بعد تمام الحول على المال المشترك
بينهما فانه ياخذ الصدقة منه اذا وجد فيه واجبا على الاختلاف ولا ينتظر القسمة لان اشتراكهما
على علمهما بوجوب الزكاة في المال المشترك وان المصدق لا يتميز له المال يكون اذنا من
كل واحد منهما باخذ الزكاة من ماله دلالة ثم اذا اخذ ينظر ان كان الماخوذ حصة كل واحد منهما
لا غير بان كان المال بينهما على السوية فلا تراجع بينهما لان ذلك القدر كان واجبا على كل
واحد منهما بالسوية وان كانت الشركة بينهما على التفاوت فاخذ من احدهما زيادة لاجل
صاحبه فانه يرجع على صاحبه بذلك القدر • وبيان ذلك اذا كان ثمانون من الغنم
بين رجلين فاخذ المصدق منها شاتين فلا تراجع هاهنا لان الواجب على كل واحد منهما بالسوية
وهو الواجب فلم ياخذ من كل واحد منهما الا قدر الواجب عليه فليس له ان يرجع بشي
ولو كانت الثمانون بينهما اثلاثا يجب فيها شاة واحدة على صاحب الثلثين لكمال نصابه وزيادة ولا
شي على صاحب الثلث لنقصان نصيبه فاذا حضر المصدق واخذ من عرضها شاة واحدة يرجع
صاحب الثلث على صاحب الثلثين بثلث قيمة الشاة لان كل شاة بينهما اثلاث فكانت الشاة
الماخوذة بينهما اثلاثا فقد اخذ المصدق من نصيب صاحب الثلث ثلث شاة لاجل صاحب
الثلثين فكان له ان يرجع عليه بقيمة الثلث وكذلك اذا كان مائة وعشرون من الغنم بين
رجلين لاحدهما ثلثاها وللاخر ثلثها وجب على كل واحد منهما شاة فجا المصدق واخذ من عرضها شاة
شاتين كان لصاحب الثلثين ان يرجع على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة لان كل شاة بينهما
اثلاث ثلثاها لصاحب الثمانين وثلثها لصاحب الاربعين فكانت الشاتان الماخوذتان
بينهما اثلاثا لصاحب الثلثين شاة وثلث شاة ولصاحب الثلث ثلثا شاة والواجب عليه
شاة كاملة واخذ المصدق من نصيب صاحب الثلثين شاة وثلث شاة ومن نصيب صاحب
الثلث ثلثي شاة فقد صار اخذا من نصيب صاحب الثلثين ثلث شاة لاجل زكاة صاحب الثلث
فيرجع صاحب الثلثين على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة هذا والله اعلم معنى قول النبي صلى
الله عليه وسلم وما كان بين الخليطين فانهما يتراجعان بالسوية **فصل** واما صفة
مال نصاب السايمة فله صفات • منها ان يكون معدا للاسامة وهو ان يسيمها للدر
والنسل لما ذكرنا ان مال الزكوة هو المال النامي وهو المعد للاستنما والنما في الحيوان بالاسامة
اذ بها يحصل النسل فيزداد المال فان اسيمت للحمل او للركوب او اللحم فلا زكوة فيها فان اسيمت
للبيع والتجارة ففيها زكوة مال التجارة لا زكوة السوايم • ثم السايمة هي الرعية التي تكتفي
بالرعي عن العلف ويمونها ذلك ولا تحتاج الى ان تعلف فان كانت تسام في بعض السنة وتعلف
وتعلف في البعض يعتبر فيه الغالب لان للاكثر حكم الكل الا ترى ان اهل اللغة لا يمتنعون من
اطلاق اسم السايمة على ما يعلف زمانا قليلا من السنة ولان وجوب الزكوة فيه لحصول
معنى النما وقلة المونة لان عند ذلك تيسر الادا فيحصل الادا عن طيب النفس وهذا الادا
المعنى يحصل اذا اسيمت في اكثر السنة • ومنها ان يكون الجنس فيه واحدا من الابل والبقر
والغنم سوا كانت كلها ذكورا او اناثا او مختلطة وسوا كانت من نوع واحد او من انواع مختلفة

كالعراب والبخاتي في الابل والجواميس في البقر والضان والمعز في الغنم لان الشرع ورد بنصا
باسم البقر والغنم فاسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان وغير ذلك
وسوا كان متولد من الاهلي ومن اهلي ووحشي بعد ان كان الام اهليا كالمتولد من الشاة والظبي
اذا كان امه شاة والمتولد من البقر الاهلي والوحشي اذا امه اهلية فتجب الزكوة فيه ويكمل به
النصاب عندنا وعند الشافعي لا زكوة فيه وجه قوله ان الشرع ورد باسم بقوله في اربعين شاة
شاة وهذا وان كان شاة بالنسبة الى الام فليس بشاة بالنسبة الى الفحل فلا يكون شاة على الاطلاق
فلا يتناوله النص ولنا ان جانب الام راجح بدليل ان الولد يتبع الام في الرق والحرية ولما نذكر
في كتاب العتاق ان شا الله تعالى ٥ ومنها السن وهو ان يكون كلها مسان او بعضها فان كان كلها
صغارا فصلانا او حملانا او عجاجيل فلا زكوة فيها وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وكان ابو حنيفة اولا
يقول يجب فيها ما يجب في الكبار وبه اخذ زفر ومالك ثم رجع وقال يجب فيها واحدة منها وبه اخذ
ابو يوسف والشافعي ثم رجع وقال لا يجب فيها شي واستقر عليه وبه اخذ محمد رحمه الله واختلفت
الرواية عن ابي يوسف في زكوة الفصلان وفي رواية قال لا زكوة فيها حتى تبلغ عددا لو كانت
كبارا يجب فيها واحدة منها وهو خمسة وعشرون وفي رواية قال في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمسا
فصيل وفي خمسة عشر ثلثة اخماس فصيل وفي عشرين اربعة اخماس فصيل وفي خمس واحدة منها وفي رواية
قال في الخمس ينظر الى قيمة شاة وسط والى قيمة خمس فصيل فيجب اقلهما وفي العشر ينظر الى قيمة شاتين
والى قيمة خمسي فصيل فيجب اقلهما وفي خمس عشر خمسة عشر ينظر الى قيمة ثلث شاة والى
قيمة ثلث اخماس فصيل فيجب اقلهما وفي عشرين ينظر الى قيمة اربع شياه والى قيمة اربعة اخماس
فصيل فيجب اقلهما وفي خمسة وعشرين يجب واحدة منها وعلى رواياته كلها قال لا يجب في الزيادة
على خمس وعشرين شي حتى تبلغ عددا لو كانت كبارا يجب فيها اثنان وهو ستة وسبعون ثم لا يجب
فيها شي حتى يبلغ العدد الذي لو كانت كبارا يجب فيها ثلثة وهو ماية وخمسون واحتج زفر بقول
النبي صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وقوله في ثلثين من البقر تبيع
او تبيعة من غير فصل بين الكبار والصغار وبه تبين ان المراد من الواجب في قوله في خمس
من الابل شاة وقوله في اربعين شاة شاة هو الكبير لا الصغير ولابي يوسف انه لا بد من
الايجاب في الصغار لعموم قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة
شاة لكن لا سبيل الى ايجاب المسنة لقول النبي صلى الله عليه وسلم للسعاة اياكم وكرايم اموال
الناس وقوله لا تاخذوا من حزرات الاموال ولكن خذوا من حواشيها واخذ الكبار من
الصغار اخذ من كرايم الاموال وحزراتها وانه منهي ولان مبنى الزكوة على النظر من الجانبين
جانب المالك وجانب الفقرا الا ترى ان الواجب هو الوسط وما كان الا لرعاية الجانبين وفي ايجاب
المسنة اضرار بالملاك لان قيمتها تزيد على قيمة النصاب وفيه اجحاف بارباب الاموال
وفي نفي الوجوب راسا اضرار بالفقرا فكان العدل في ايجاب واحدة منها وقد روي عن ابي
الصديق رضي الله عنه انه قال لو منعوني عناقا والعناق هي الانثى الصغيرة من اولاد المعز
مما كانوا يودونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم فدل ان اخذ الصغار زكوة
كان امرا ظاهرا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولابي حنيفة ومحمد ان نصب النصاب
بالراي ممتنع وانما يعرف بالنص والنص انما ورد باسم الابل والبقر والغنم وهذه الاسامي
لا تتناول الفصلان والحملان والعجاجيل فلم يثبت كونها نصابا وعن ابي بن كعب انه قال وكان
مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهدي ان لا اخذ من راضع اللبن شيا واما قول
الصديق رضي الله عنه لو منعوني عناقا فقد روي لو منعوني عقالا وهو صدقة عام والحبل

الذي

الذي يعقل به الصدقة فتعارضت الرواية فيه فلم يكن حجة وان ثبت فهو كلام تمثيل لا تحقيق
اي لو وجبت هذه ومنعوها لقاتلتهم ٥ واما صورة هذه المسلة فقد تكلم المشايخ فيها لانها
مشكلة اذ الزكوة لا يجب فيها قبل تمام الحول وبعد تمامه لا يبقى اسم الفصيل والحمل والعجول
بل يصير مسنة قال بعضهم الخلاف في ان الحول هل ينعقد عليها وهي صغار او يعتبر انعقاد الحول
عليها اذا اكبرت وزالت صفة الصغر عنها وقال بعضهم الخلاف اذا كان له نصاب من النوق
فمضى عليها ستة اشهر او اكثر فولدت اولادا ثم ماتت الامهات وتم الحول على الاولاد وهي
صغار هل يجب الزكوة في الاولاد ام لا وعلى هذا الخلاف اذا كان مسان فاستفاد في خلال الحول
صغارا ثم هلكت المسان وبقي المستفاد انه هل يجب الزكوة في المستفاد فهو على ما ذكرنا والى
هذا اشار محمد رحمه الله في الكتاب فيمن كان له اربعون حملا وواحدة مسنة فهلكت المسنة وتم
الحول على الحملان انه لا يجب شي عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يجب واحدة منها وعند
زفر يجب مسنة هذا اذا كان صغارا فاما اذا اجتمعت الكبار والصغار او كان واحد منها كبيرا
فان الصغار تعد ويجب فيها ما يجب في الكبار وهي المسنة بلا خلاف لما روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال وتعد صغارها وكبارها وروي ان الناس شكوا الى عمر رضي الله عنه
عامله وقالوا انه يعد علينا السخلة ولا ياخذها منا فقال عمر رضي الله عنه اليس يترك لكم الربا
والماخض والاكلة وفحل الغنم ثم قال عدها ولو راح بها الراعي على كفه ولا تاخذها منهم
ولانها اذا كانت مختلطة بالكبار او كان فيها كبير دخلت تحت اسم البقر والغنم والابل فيدخل
تحت عموم النص فيجب فيها ما يجب في الكبار ولانه اذا كان فيها مسنة كانت تبعا للمسنة فيعتبر
الاصل دون التبع فان كان واحد منها مسنة فهلكت المسنة بعد الحول سقطت الزكوة عند
ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يجب في الزكوة زكوتها بقدرها حتى لو كانت حملانا يجب عليه
تسع وثلثون جزءا من اربعين جزءا من الحمل لان عندهما وجوب الزكوة في الصغار لاجل الكبار
تبعا لها فكانت اصلا في الزكوة فهلاكها كهلاك الجميع وعنده الصغار اصل في النصاب والواجب
واحدة منها وانما الفضل على الحمل الواحد باعتبار المسنة فهلاكها يسقط الفضل لا اصل الواجب
وهو ملكت الحملان وبقيت المسنة يوخذ وسطها من الزكوة وذلك جزء من اربعين جزءا
من المسنة لان المسنة كانت سبب زكاة نفسها وزكوة تسعة وثلثين سواها لان كل الفريضة
كانت فيها لكن اعطي للصغار حكم الكبار تبعا لها فصارت الصغار كانها كبار فاذا هلكت الحملان
هلكت بقسطها من الفريضة وبقيت المسنة بقسطها وهو ما ذكرنا ثم الاصل حال اختلاط الكبار
الصغار بالكبار انه يجب الزكوة في الصغار تبعا للكبار اذا كان العدد الواجب في الكبار موجودا
في الصغار في قولهم جميعا فاما اذا لم يكن عدد الواجب كله موجودا في الصغار فانما يجب
بقدر الموجود على اصل ابي حنيفة ومحمد ٥ بيان ذلك اذا كان له مسنتان وماية وتسعة
عشر حملا يجب فيه مسنتان بلا خلاف لان عدد الواجب موجود فيه وان كان له مسنة
واحدة وماية وعشرون حملا اخذت تلك المسنة لا غير في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
يوخذ المسنة وحمل وكذلك ستون من العجاجيل فيها تبيع ان عند ابي حنيفة ومحمد يوخذ
التبيع لا غير وعند ابي يوسف يوخذ التبيع وعجول وكذلك ستة وسبعون من الفصلان
فيها بنت لبون انها توخذ حسب في قولهما وعند ابي يوسف يوخذ بنت لبون وفصيل
لان الوجوب لا يتعلق بالصغار اصلا عندهما وعنده يتعلق بها والله اعلم ٥ فصل
واما مقدار الواجب في السوايم فقد ذكرناه في بيان مقدار نصاب السوايم من الابل
والبقر والغنم وهو الاسنان المعروفة من بنت المخاض وبنت اللبون والحقة والجذعة

والتبيع والمسنة والشاة ولابد من معرفة معاني هذه الاسامي فبنت المخاض هي التي تمت لها
سنة سميت بذلك لان امها صارت حاملا بولد اخر بعدها والمخاض اسم للحامل من النوق
وبنت اللبون هي التي تمت لها سنتان ودخلت في الثالثة سميت به لان امها حملت بعدها
وولدت فصارت ذات لبن واللبون هي ذات اللبن والحقة هي التي تمت لها ثلاث سنين
وطعنت في الرابعة سميت بذلك اما لاستحقاقها الحمل والركوب او لاستحقاقها الضراب
والجذعة هي التي تمت لها اربع سنين وطعنت في الخامسة ولا اشتقاق في لاسمها والذكور منها
ابن مخاض وابن لبون وحق وجذع ووراء هذه اسنان الابل من الثني والسديس والبازل لكن
لا مدخل لها في باب الزكوة في معنى فلم لذكر معانيها في كتب الفقه والتبيع التي تم له حول ودخل
في الثاني والانثى منه التبيعة والمسنة التي تمت لها سنتان وطعنت في الثالثة والذكر منه
المسن واما الشاة فقد ذكر في الاصل عن ابي حنيفة انه لا يجوز الا الثني فصاعدا والثني
من الشاة هي التي دخلت في الثانية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجوز الجذع من الضان
والثني من المعز وهو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي وما ذكره الطحاوي يقتضي ان يجوز
اخذ الجذع لانه قال ولا يوخذ في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية والجذع من الضان يجوز
في الاضحية وقول الطحاوي يويد رواية الحسن والجذع من الغنم الذي اتى عليه ستة اشهر
وقيل الذي اتى عليه اكثر السنة ولا خلاف في انه لا يجوز من المعز الا الثني وجه رواية الحسن
ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما حقنا في الجذعة والثنية ولان الجذع يجوز في
الاضاحي فلان يجوز في الزكوة اولى لان الاضحية اكثر شرطا من الزكوة والجواز هناك يدل على
الجواز هاهنا من طريق الاولى وجه ظاهر الرواية ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال لا يجزي في
الزكوة الا الثني فصاعدا ولم يرو عن غيره من الصحابة خلافه فيكون اجماعا من الصحابة رضي
الله عنهم معا ان هذا باب لا يدرك بالاجتهاد فالظاهر انه قال ذلك سماعا من رسول الله صلى الله
عليه وسلم **فصل** واما صفة الواجب في السوايم فللواجب فيه صفات لابد من معرفتها
منها الانوثة في الواجب في الابل من جنسها من بنت المخاض وبنت اللبون والحقة والجذعة
ولا يجوز الذكور منها وهو ابن المخاض وابن اللبون والحق والجذع الا بطريق القيمة لان الواجب
فيها انما عرف بالنص ورد فيها بالاناث فلا يجوز الذكور الا بالتقويم لان دفع القيم في باب الزكوة
جايز عندنا واما في البقر فيجوز فيها الذكور والانثى لورود النص بذلك وهو قول النبي
صلى الله عليه وسلم وفي ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وكذا في الابل فيما دون خمس وعشرين
لان النص ورد باسم الشاة وانها تقع على الذكر والانثى وكذا في الغنم عندنا يجوز في زكوتها الذكر
والانثى وقال الشافعي لا يوخذ الا الذكر الا اذا كانت كلها ذكورا وهذا فاسد لان الشرع
ورد فيها باسم الشاة قال النبي صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة واسم الشاة يقع على
الذكر والانثى في اللغة • ومنها ان يكون وسطا فليس للساعي ان ياخذ الجيد ولا الردي
الا بطريق التقويم برضى صاحب المال لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
للسعاة اياكم وحزرات اموال الناس وخذوا من اوساطها وروي انه قال للساعي اياك
وكرايم اموال الناس وخذ من حواشيها واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينه وبين الله حجاب
وفي الخبر المعروف انه راى في ابل الصدقة ناقة كوما فغضب على الساعي وقال الم انهكم
عن اخذ كرايم الناس حتى قال الساعي اخذتها ببعيرين يا رسول الله ولان مبنى الزكوة على
مراعاة الجانبين وذلك في اخذ الوسط لما في اخذ الخيار اضرارا بارباب الاموال وفي اخذ
الارذال من الاضرار بالفقراء فكان نظر الجانبين في اخذ الوسط والوسط هو ان يكون ادون

بالنص مع

من الارفع

من الارفع وارفع من الادون كذا فسره رحمه الله في المنتقى ولا يوخذ في الصدقة الربا ولا الماخض
ولا الاكيلة ولا فحل الغنم قال محمد رحمه الله الربا هي التي تربي ولدها والاكيلة التي تسمن للاكل
والماخض هي التي في بطنها ولد ومن الناس من طعن في تفسير محمد رحمه الله الربا والاكيلة وجعل
ان الربا المرباة والاكيلة الماكولة وطعنه مردود عليه وكان من حقه تقليد محمد رحمه الله
اذ هو ما كان اماما في اللغة واجب التقليد فيها كتقليد نقلة اللغة كابي عبيدة والاصمعي والخليل
والكسائي والفراء وغيرهم وقد قلده ابو عبيد القاسم بن سلام مع جلال قدره واحتج بقوله
وسئل ابو العباس عن الغزالة فقال هي عين الشمس ثم قال الا ترى ان محمد بن الحسن رحمه الله
قال لغلامه يوما هل دلكت الغزالة يعني الشمس وكان محمد ثعلب يقول محمد عندنا من اقران
سيبويه فكان قوله حجة في اللغة فكان على الطاعن تقليده فيها كيف وقد صاحب الديوان وهو من حملة
اللغة ما يوافق قوله في الربا قال صاحب الديوان الربا التي وضعت حديثا اي هي قريبة العهد
بالولادة وقال صاحب المجمل الربا التي تحبس في البيت للبن والتي ولدت حديثا والتي تحبس للبن
في البيت مربية لا مرباة والاكيلة وان فسرت في بعض كتب اللغة بما قاله الطاعن لكن تفسير
محمد رحمه الله اولى واوفق للاصول لان الاصل ان المفعول اذا ذكر بلفظ فعيل يستوي فيه الذكر والانثى
ولا يدخل فيه ها التانيث يقال امراة قتيل وجريح من غير ها التانيث فلو كانت الاكيلة الماكولة لما
ادخل فيها الها على اعتبار الاصل لما ادخل دل انها ليست باسم للماكولة بل اسم لما اعد للاكل كالاضحية
اسم لما اعد للتضحية والله الموفق • وسوا كان النصاب من نوع واحد او من نوعين كالضان
والمعز والبقر والجواميس والعراب والبخت ان المصدق ياخذ منها واحدة وسطا على التفسير
الذي ذكرنا وقال الشافعي في احد قوليه ياخذ من الغالب وقال في القول الاخر انه يجمع بين قيمة
شاة من الضان وشاة من المعز وينظر في نصف القيمتين فيوخذ شاة بقيمة ذلك من اي
النوعين كانت وهو غير سديد لما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن اخذ كرايم
اموال الناس وحزراتها وامر باخذ اوساطها من غير فصل بينهما اذا كان النصاب من نوع واحد
او نوعين ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض او كلها بنات لبون او حقاق او جذاع ففيها
شاة واحدة وسط لقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وان كانت عجافا فان كان فيها بنت مخاض
وسط او اعلى منها سنا ففيها ايضا شاة وسط وكذلك ان كانت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض وسط
انه يجب فيها بنت مخاض ويوخذ تلك لقوله عليه السلام في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وان كانت
جيدة لا ياخذ المصدق الجيد ولكن ياخذ قيمة بنت مخاض وسط وان اخذ الجيد يرد الفضل وان
كانت كلها عجافا فليس فيها بنت مخاض ولا فيها ما يساوي قيمتها قيمة بنت مخاض بل قيمتها دون قيمة
بنت مخاض وسط ففيها شاة بقدرها • وطريق معرفة ذلك ان يجعل بنت مخاض وسط حكما
في الباب فينظر الى قيمتها والى قيمة افضلها من الخمس النصاب ان كانت قيمة بنت مخاض وسط
مثلا مائة درهم وقيمة افضلها خمسين يجب شاة قيمتها قيمة نصف شاة وكذا لو كان التفاوت
في اكثر من النصف او اقل فكذلك يجب على قدره وهي من مسايل الزيادات تعرف هناك ثم
اذا وجب الوسط في النصاب فلم يوجد الوسط ووجد سن افضل او دونه قال محمد رحمه الله
المصدق بالخيار ان شا قيمة الواجب وان شا اخذ الادون واخذ تمام قيمة الواجب من الدراهم
وقيل ينبغي ان يكون الخيار لصاحب السايمة ان شا دفع القيمة وان شا دفع الاصل واسترد
الفضل من الدراهم وان شا دفع الادون ودفع الفضل من الدراهم لان دفع القيمة في باب
الزكوة جايز عندنا والخيار في ذلك لصاحب المال دون المصدق وانما يكون الخيار للمصدق
في فصل واحد وهو ما اذا اراد صاحب ان يدفع بعض العين لاجل الواجب فالمصدق بالخيار

بين ان لا ياخذ وبين ان ياخذ بان كان الواجب بنت فاراد صاحب المال ان يدفع بعض الحقة بطريق
القيمة او كان الواجب حقة فاراد ان يدفع بعض الجذعة بطريق القيمة فالمصدق بالخيار ان شا
قبل وان شا لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والتشقيص في الاعيان عيب فكان له ان لا يقبل
فاما فيما سوي ذلك فلا خيار فليس له ان يمتنع من القبول والله اعلم **فصل** واما حكم الخيل
فجملة الكلام فيه ان الخيل لا تخلوا من ان تكون علوفة او سايمة فان كانت علوفة تعلف للحمل والركوب
والجهاد في سبيل الله تعالي فلا زكوة فيها لانها مشغوله بالحاجة ومال الزكوة هو المال النامي
الفاضل عن الحاجة لما بينا فيما تقدم وان كانت تعلف للتجارة ففيها الزكوة بالاجماع لكونها مالا
ناميا فاضلا عن الحاجة لان الاعداد للتجارة دليل النما والفضل عن الحاجة وان كانت سايمة فان
كانت تسام للركوب والحمل والجهاد والغزو فلا زكوة فيها لما بينا وان كانت تسام للتجارة ففيها
الزكوة بلا خلاف وان كانت تسام للدر والنسل فان كانت مختلطة ذكورا واناثا فعند قال ابو
حنيفة تجب الزكوة فيها حولا واحدا وصاحبها بالخيار ان شا ادي من كل فرس دينار وان شا
قومها وادي من كل مايتي درهم خمسة دراهم فان كانت اناثا منفردة ففيها روايتان عنه ذكرهما
الطحاوي وان كانت ذكورا منفردة ففيها روايتان ايضا ذكرهما الطحاوي في الاثار وقال ابو
يوسف ومحمد لا زكوة فيها كيف ما كانت وبه اخذ الشافعي احتجوا بما روي عن رسول الله صلي الله
عليه وسلم ليس علي المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة وكل ذلك نص في الباب ولان الزكوة لا
بد لها من نصاب معقدر كالابل والبقر والغنم والشرع لم يرد بتقدير النصاب في السايمة
فلا تجب فيها زكوة السايمة كالحمير ولابي حنيفة ما روي عن جابر رضي الله عنه عن رسول الله صلي الله
عليه وسلم انه قال في كل فرس سايمة دينار وليس في الرابطة شي وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله كتب
الي ابي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه في صدقة الخيل ان خير اربابها فان شاوا ادوا من كل فرس دينارا
والا قوموها وكل من كل مايتي درهم خمسة دراهم وروي عن السايب بن زيد ان عمر رضي الله عنه لما
بعث العلا بن الحضرمي الي البحرين امره ان ياخذ من كل فرس شاتين او عشرة دراهم ولانها
مال نامي فاضل عن الحاجة الاصليه فتجب الزكوة فيها كما لو كانت للتجارة واما قول النبي صلي الله عليه
وسلم عفوت لكم صدقة الخيل والرقيق فالمراد منها الخيل المعدة للركوب والغزو لا للاسامة
بدليل انه قرن بين الخيل والرقيق والمراد منها عبيد الخدمة الا تري انه اوجب فيها صدقة الفطر
وصدقة الفطر انما تجب في عبيد الخدمة او يحتمل ما ذكرنا فيحمل عليه بالدلايل بقدر الامكان وهو
الجواب عن تعلقهم بالحديث الاخر واما اذا كان الكل اناثا او ذكورا فوجه رواية الوجوب الاعتبار
لساير السوايم من الابل والبقر والغنم انه تجب الزكوة فيها وان كان كلها اناثا او ذكورا كذا ههنا
والصحيح انه لا زكوة فيها لما ذكرنا ان مال الزكوة هو المال النامي ولا نما فيها بالدر والنسل ولا زيادة
اللحم لان لحمها غير ماكول عنده بخلاف الابل والبقر والغنم لان لحمها ماكول فكان زيادة اللحم فيها بالسمن
بمنزلة الزيادة بالدر والنسل والله اعلم • واما البغال والحمير فلا شي وان كانت سايمة لان
المقصود منها الحمل والركوب عادة لا الدر والنسل لكنها قد تسام في غير وقت الحاجة لدفع مونة
العلف فان كانت للتجارة تجب فيها الزكاة **فصل** واما بيان من له المطالبة باداء الواجب في
السوايم والاموال الظاهرة • والكلام فيه يقع في مواضع • في بيان من له ولاية الاخذ
وفي بيان شرط ثبوت ولاية الاخذ • وفي بيان قدر الماخوذ • اما الاول فمال الزكوة نوعان
ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر علي العاشر وباطن الذهب والفضة واموال التجارة
في مواضعها • اما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية
الاخذ والساعي هو الذي يسعي في القبايل لياخذ صدقة المواشي في اماكنها والعاشر هو الذي

يأخذ

باخذ الصدقة من التاجر الذي يمر عليه والمصدق اسم جنس والدليل علي ان للامام ولاية الاخذ
في المواشي والاموال الظاهرة الكتاب والسنة والاجماع واشارة الكتاب اما الكتاب فقوله
تعالي خذ من اموالهم صدقة والاية نزلت في الزكوة عليه عامة اهل التاويل امر الله تعالي نبيه
باخذ الزكوة فدل ان للامام المطالبة بذلك الاخذ وقال الله تعالي انما الصدقات للفقرا
والمساكين فقد بين الله تعالي ذلك بيانا شافيا حيث جعل للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للامام
ان يطالب ارباب الاموال بصدقات الانعام في اماكنها وكان ادا وها الي ارباب الاموال
لم يكن لذكر العاملين وجه واما السنة فان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان يبعث المصدقين
الي احيا العرب والبلدان والافاق لاخذ صدقات الانعام والمواشي في اماكنها وعلي هذا فعل
الايمة من بعده من الخلفا الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم حين قال الصديق
لما امتنعت العرب عن ادا الزكوة والله لو منعوني عقالا كانوا يودونه الي رسول الله صلي الله عليه
وسلم لحاربتهم عليه وظهر العمال من بعدهم بذلك الي يومنا هذا وكذا المال الباطن اذا مر
به التاجر كان له ان ياخذ في الجملة لانه لما سافر به واخرجه من العمران صار ظاهرا والتحق بالسوايم
وهذا لان الامام انما كان له المطالبة بزكوة المواشي في اماكنها لمكان الحماية لان المواشي في البراري
لا تصير محفوظة الا بحفظ السلطان وحمايته وهذا المعني موجود في مال يمر به التاجر علي
العاشر فكان كالسوايم وعليه الصحابة رضي الله عنهم فان عمر رضي الله عنه نصب العشار
وقال خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر وكان ذلك بمحضر من
الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه انكر احد منهم فيكون اجماعا وروي ان عمر بن عبد العزيز
انه كتب الي عماله بذلك وقال اخبرني بهذا من سمعه من رسول الله صلي الله عليه وسلم
واما المال الباطن الذي يكون في المصر فقال عامة مشايخنا ان رسول الله صلي الله عليه
وسلم طالب بزكوته وابو بكر وعمر رضي الله عنهما طالبا وعثمان رضي الله عنه طالب زمانا ولما
كثرت اموال الناس رأي ان في تتبعها حرجا علي الايمة وفي تفتيشها ضررا بارباب الاموال ففوض
الادا الي اربابها وذكر امام الهدي الشيخ الماتريدي السمرقندي رحمه الله وقال لم يبلغنا
ان النبي صلي الله عليه وسلم بعث في مطالبة المسلمين بزكوة الورق واموال التجارة
ولكن الناس كانوا يعطون ذلك ومنهم من كان يحمل الي الايمة فيقبلون منه ذلك ولا يسالون
احدا عن مبلغ ماله ولا يطالبونه بذلك الا ما كان من توجيه عمر رضي الله عنه العشار الي الاطراف
وكان ذلك منه عندنا والله اعلم عن من بعدت داره وشق عليه ان يحمل صدقته اليه وقد جعل
في كل طرف من الاطراف عاشرا لتجار اهل الحرب والذمة والان ياخذوا من تجار المسلمين ما يدفعونه
اليه وكان ذلك من عمر رضي الله عنه تخفيفا علي المسلمين لا ان علي الامام مطالبة ارباب الاموال العين
واموال التجارة باداء الزكوة اليهم سوي المواشي والانعام وان مطالبة ذلك الي الايمة الا ان ياتي احد
منهم الامام بشي من ذلك فيقبله ولا يتعدي عما جرت به السنة • واما سلاطين زماننا الذين
اخذوا الصدقات والعشر والخراج لا يضعونها مواضعها فهل تسقط هذه الحقوق عن اربابها
اختلف المشايخ فيه ذكر الفقيه ابو جعفر الهندواني انه يسقط ذلك كله وان كانوا لا يضعونها في
اهلها لان حق الاخذ لهم فتسقط عنا باخذهم ثم انهم لم يضعوها مواضعها فالوبال عليهم وقال
الشيخ ابو بكر بن سعيد ان الخراج يسقط ولا تسقط الصدقات لان الخراج يصرف الي المقاتلة
وهم يصرفون الي المقاتلة ويقاتلون العدو الا تري انه لو ظهر العدو فانهم يقاتلون ويذبون
عن حريم المسلمين فاما الزكوات والصدقات فانهم لا يضعونها في اهلها وقال ابو بكر الاسكاف
ان جميع ذلك لا يسقط ويعطي ثانيا لانهم لا يضعونها مواضعها ولو نوي صاحب المال وقت الدفع

علي العاشر صح

انه يدفع اليهم ذلك عن زكوة ماله قيل يجوز لانهم فقرا في الحقيقة الا ترى انهم لو ادوا ما عليهم من التبعات والمظالم صاروا وكذا روي عن ابي مطيع البلخي انه تجوز الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان وانما قال ذلك لما ذكرنا وحكي ان اميرا ببلخ سال واحدا من الفقها عن كفارة يمين لزمته فامره بالصيام فبكى الامير وعرف انه يقول له لو اديت ما عليك من التبعة والمظلمة لم يبق لك شي وقيل ان السلطان لو اخذ مالا من رجل بغير حق مصادرة فنوى صاحب المال وقت الدفع ان يكون ذلك عن زكوة ماله وعشر ارضه يجوز والله اعلم

فصل واما شرط ولاية الاخذ فانواع ◦ منها وجود الحماية من الامام حتى لو ظهر اهل البغي على مدينة من مداين اهل العدل او قرية من قراها فغلبوا عليها فاخذوا صدقات سوايمهم وعشر اراضيهم وخراجها ثم ظهر عليهم امام العدل لا ياخذ منهم لان حق الاخذ للامام لاجل الحفظ والحماية ولم يوجد الا انهم يفتون فيما بينهم وبين ربهم ان يودوا الزكوات والعشور ثانيا وسكت محمد رحمه الله عن الخراج واختلف مشايخنا قال بعضهم عليهم ان يعيدوا الخراج كالزكوات والعشر وقال بعضهم ليس عليهم الاعادة لان الخراج يصرف الى المقاتلة واهل البغي يقاتلون ويذبون عن حريم الاسلام ومنها وجوب الزكوة لان الماخوذ زكوة والزكوة عرف في الشرع اسم للواجب فلا بد من تقدم الوجوب فيراعي شرايط الوجوب وهو ما ذكرنا من الملك المطلق وكمال النصاب وكونه معدا للنما وحولان الحول وعدم الدين المطالب به من جهة العباد واهلية الوجوب ونحو ذلك ومنها ظهور المال حتى لو حضر المالك ولم يظهر ماله لا يطالب بزكوته لانه اذا لم يظهر ماله لم يدخل تحت حماية السلطان ◦ وكذا اذا ظهر المال ولم يحضر المالك ولا الماذون من جهة المالك كالمستبضع ونحوه لا يطالب بزكوة ماله ◦ وبيان هذه الجملة اذا جا الساعي الى صاحب المواشي في اماكنها يريد اخذ الصدقة فقال ليست هي مالي او قال لم يحل عليها الحول او قال علي دين يحيط بقيمتها فالقول قوله لانه ينكر وجوب الزكوة ويستحلف لانه تعلق به حق العبد وهو مطالبة الساعي فيكون القول قوله مع يمينه ولو قال اديتها الى مصدق اخر فان لم يكن في تلك السنة مصدق اخر لا يصدق لظهور كذبه بيقين وان كان في تلك السنة مصدق اخر يصدق مع اليمين سوا اتى بخط وبراة او لم يات به في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصدق ما لم يات بالبراة وجه هذه الرواية ان الرجحان ثابت بدون البراة لانه امين اذ له ان يدفع الى المصدق فقد اخبر عن الدفع اليه فكان كالمودع اذا قال دفعت الوديعة الى المودع والبراة ليست بعلامة صادقة لان الخط يشبه الخط وعلى هذا اذا اتى بالبراة على اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لان البراة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة وعلى رواية الحسن لا يقبل لان البراة شرط فلا يقبل بدونها ◦ ولو قال اديت زكوتها انا الى الفقرا لا يصدق ويوخذ منه عندنا وعند الشافعي لا يوخذ وجه قوله ان المصدق لا ياخذ الصدقة لنفسه بل ليوصلها الى مستحقها وهو الفقير وقد اوصل بنفسه ولنا ان حق الاخذ للسلطان فهو بقوله اديت بنفسي اراد ابطال حق السلطان فلا يملك ذلك وكذلك العشر على هذا الخلاف وكذا الجواب فيمن مر على العاشر بالسوايم او بالدراهم والدنانير او باموال التجارة في جميع ما وصفنا الا في قوله اديت زكوتها الى الفقرا فيما سوى السوايم انه يقبل قوله ولا يوخذ ثانيا لان اداء الزكوة في الاموال الباطنة مفوض الى اربابها اذا كان استحدثها في المصر فلم يتضمن الدفع بنفسه ابطال حق احد ولو مر على العاشر بماية درهم واخبر العاشر ان له ماية اخرى قد حال عليها الحول لم ياخذ منه زكوة الماية التي مر بها لان حق الاخذ لمكان الحماية وما دون النصاب

قليل لا يحتاج الى الحماية والقدر الذي في بيته لم يدخل تحت الحماية فلا يوخذ من احدهما ◦ ولو مر عليه بالعروض فقال هذه ليست للتجارة او قال هي بضاعة او قال انا اجير فيها فالقول قوله مع اليمين لانه امين ولم يوجد ظاهر يكذبه وجميع ما ذكرنا انه يصدق فيه المسلم يصدق فيه الذمي لقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولان الذمي لا يفارق المسلم في هذا الباب الا في القدر الماخوذ وهو ان يوخذ منه ضعف ما يوخذ من المسلم كما في التغلبي لانه يوخذ منه بسبب الحماية وباسم الصدقة وان لم يكن صدقة حقيقة ◦ ولا يصدق الحربي في شي من ذلك ويوخذ منه العشر الا في جوار يقول هن امهات اولادي او في غلمان يقول هم اولادي لان الاخذ منه لمكان الحماية والغنيمة لما في يده وقد وجدت فلا يمنع شي من ذلك من الاخذ وانما قبل قوله في الاستيلاد والنسب لان الاستيلاد والنسب كما يثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وعلل محمد رحمه الله فقال الحربي لا يخلو اما ان يكون صادقا واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا فقد صدق وان كان كاذبا فقد صارت باقراره في الحال ام ولد له ولا عشر في ام الولد ولو قال هم مدبرون لم يلتفت الى قوله لان التدبير لا يصح في دار الحرب ◦ ولو مر على عاشر بمال وقال هو عندي بضاعة او قال انا اجير فيه فالقول قوله ولا يعشره ◦ ولو قال هو عندي مضاربة فالقول قوله ايضا وهل يعشره كان ابو حنيفة يقول اولا يعشره ثم رجع وقال لا يعشره وهو قول ابي يوسف ومحمد ◦ ولو مر العبد الماذون بمال من كسبه وتجارته وليس عليه دين واستجمع شرايط وجوب الزكوة فيه فان كان معه مولاه عشره بالاجماع فان لم يكن معه فكذلك يعشره في قول ابي حنيفة وفي قولهما لا يعشره قال ابو يوسف لا اعلم رجع في العبد ام لا وقيل ان الصحيح ان رجوعه في المضارب رجوع في العبد الماذون وجه قوله الاول في المضارب ان المضارب بمنزلة المالك لانه يملك التصرف في المال ولهذا يجوز بيعه من رب المال وجه قوله الاخير وهو قولهما ان الملك شرط الوجوب ولا ملك له فيه ورب المال لم يامره باداء الزكوة لانه لم ياذن له بعقد المضاربة الا بالتصرف فكان الصحيح هو الرجوع ◦ ولا يوخذ من المسلم اذا مر على العاشر في السنة الا مرة واحدة لان الماخوذ منه زكوة والزكوة لا تجب في السنة الا مرة واحدة وكذلك الذمي لانه بقبول عقد الذمة صار له ما للمسلم وعليه ما على المسلم ولان العاشر ياخذ منه باسم الصدقة وان لم يكن صدقة حقيقة كالتغلبي فلا يوخذ منه في الحول الا مرة واحدة وكذلك الحربي الا اذا عشر فرجع الى دار الحرب ثم خرج انه يعشره ثانيا وان خرج من يومه ذلك لان الاخذ من اهل الحرب لمكان حماية ما في ايديهم في الاموال وما دام هو في دار الاسلام فالحماية متحدة ما دام الحول باقيا فيتحد حق الاخذ وعند دخوله دار الحرب ورجوعه الى دار الاسلام تتجدد الحماية فيتجدد الاخذ ◦ واذا مر الحربي على العاشر فلم يعلم حتى عاد الى دار الحرب ثم خرج ثانيا فعلم به لم يعشره لما مضى لان ما مضى سقط لانقطاع حق الولاية عنه بدخوله دار الحرب ◦ ولو اجتاز المسلم والذمي ولم يعلم بهما العاشر ثم علم بهما في الحول الثاني اخذ منهما لان الوجوب قد ثبت ولم يوجد ما يسقطه ولو مر على العاشر بالخضراوات وبما لا يبقى حولا كالفاكهة ونحوها لا يعشره في قول ابي حنيفة وان كانت قيمته ماتي درهم وقال ابو يوسف ومحمد يعشره وجه قولهما ان هذا مال التجارة والمعتبر في مال التجارة معناه وهو ماليته وقيمته لا عينه فاذا بلغت قيمته نصابا تجب فيه الزكوة ولهذا وجبت الزكوة فيه اذا كان صاحبه يتجر به في المصر ولابي حنيفة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات صدقة والصدقة اذا اطلقت لا يراد بها الزكوة الا بالتجر

به في المصر صار مخصوصا بدليل او يحمل على انه ليس فيها صدقة تؤخذ اي ليس للامام ان ياخذها بل صاحبها يؤديها بنفسه ولان الحول شرط وجوب الزكوة ولانها لا تبغ حولا والعاشر انما ياخذ منها بطريق الزكوة ولان ولاية الاخذ بسبب الحماية وهذه الاشيا لا تفتقر الى الحماية ولان احدا لا يقصدها ولانها تهلك في يد العاشر في المفازة فلا يكون اخذها مفيدا وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يجب الزكوة على صاحبها بالاجماع وانما الخلاف في انه للعاشر حق الاخذ وذكر الكرخي انه لا قول له فيه في قول ابي حنيفة وهذا الاطلاق يدل على ان الوجوب مختلف فيه والله اعلم • ولا يعشر مال الصبي والمجنون لانهما ليسا من اهل وجوب الزكاة عليهما عندهما والله اعلم • ولو مر صبي وامراة من بني تغلب على العاشر فليس على الصبي شي وعلى المراة ما على الرجل لان الماخوذ من بني تغلب يسلك به مسلك الصدقات لا يفارقها الا في التضعيف والصدقة لا تؤخذ من الصبي وتؤخذ من المراة • ولو مر على عاشر الخوارج في ارض قد غلبوا عليها بعشره ثم مر على عاشر اهل العدل يعشره ثانيا لانه بالمرور على عاشرهم ضيع حق سلطان اهل العدل بعد دخوله تحت حماية سلطان اهل العدل فيضمن • ولو مر ذمي على العاشر بخمر للتجارة او خنازير ياخذ عشر ثمن الخمر ولا يعشر الخنازير في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه يعشرهما وهو قول زفر وعند الشافعي لا يعشرهما وجه قول الشافعي ان الخمر والخنزير ليسا مالا اصلا والعشر انما يوخذ من المال وجه قول زفر انهما مالان متقومان في حق اهل الذمة فالخمر عندهم كالخل عندنا والخنزير عندهم كالشاة عندنا ولهذا كانا مضمونين على المسلم بالاتلاف وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بين الخمر والخنزير من وجهين احدهما ان الخمر من ذوات الامثال والقيمة فيها لا مثل له من جنسه لا يقوم مقامه فلا يكون اخذ قيمة الخمر كاخذ عين الخمر والخنزير من ذوات القيم لا من ذوات الامثال والقيمة فيما لا مثل له يقوم مقامه فكان اخذ قيمته كاخذ عينه وذا لا يجوز للمسلم والثاني ان حق الاخذ للعاشر بسبب الحماية وللمسلم ولاية حماية الخمر في الجملة الا ترى انه اذا ورث الخمر فله ولاية حمايتها من غيره بالغصب ولو غصبها غاصب له ان يخاصمه ويسترد ها منه للتخليل فكان له ولاية حماية خمر غيره ولان له ولاية حماية خمر غيره عند وجود سبب ثبوت الولاية وهو ولاية السلطنة وليس للمسلم ولاية حماية الخنزير راسا حتى لو اسلم وله خنازير ليس له ان يحملها بل يسيبها فلا يكون له حماية خنزير غيره

فصل واما القدر الماخوذ مما يمر به التاجر على العاشر فالمار لا يخلوا اما ان يكون مسلما او ذميا او حربيا فان كان مسلما يوخذ منه في اموال التجارة ربع العشر لان الماخوذ زكاة فيوخذ على قدر الواجب من الزكوة في اموال التجارة وهو ربع العشر ويوضع موضع الزكوة ويسقط ما له زكوة تلك السنة وان كان ذميا ياخذ منه نصف العشر ويوخذ على شرايط الزكوة لكن يوضع موضع الجزية والخراج ولا تسقط عنه جزية راسه في تلك السنة غير نصارى بني تغلب لان عمر رضي الله عنه صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا اخذ العاشر منهم ذلك سقط الجزية عنهم وان كان حربيا ياخذ منه ما ياخذونه من المسلمين فان علم انهم ياخذون منا ربع العشر اخذ منهم ذلك القدر وان كان نصفا فنصف وان كان عشرا فعشر لان ذلك ادعى الى المخالطة بدار الاسلام فيروا محاسن الاسلام فيدعوهم ذلك الى الاسلام فان كان ذلك ياخذ منه العشر واصله ما روينا عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى العشار في الاطراف ان خذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم يخالفه احد منهم فيكون اجماعا منهم على ذلك وروي انه قال خذوا منهم ما ياخذون من تجارنا فقيل له ان لم نعلم ما ياخذون من تجارنا فقال خذوا منهم العشر وما يوخذ منهم فهو في معنى الجزية والمونة يوضع مواضع الجزية ويصرف الى مصارفها

فصل واما ركن الزكوة فركن هو اخراج جزء من النصاب الى الله تعالى وتسليم ذلك اليه بقطع المالك يده عنه بتسليم بتمليكه من الفقير وتسليمه اليه او الى يد من هو نايب عنه

وهو المصدق

وهو المصدق والملك للفقير يثبت من الله تعالى وصاحب المال نايب عن الله تعالى في التمليك والتسليم الى الفقير والدليل على ذلك قوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات وقول النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في يد الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير وقد امر الله تعالى المالك بايتاء الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكاة والايتاء هو التمليك وكذا سمى الله تعالى الزكوة صدقة بقوله عز وجل انما الصدقات للفقرا والتصدق تمليك فيصير المالك مخرجا قدر الزكوة الى الله تعالى بمقتضى التمليك سابقا عليه ولان الزكوة عبادة على اصلنا والعبادة اخلاص العمل بكليته لله تعالى وذلك فيما قلنا ان عند التسليم الى الفقير ينقطع نسبة الزكوة عنه بالكلية ويصير خالصا لله تعالى ويكون معنى في الاخراج الى الله تعالى ابطال ملكه عنه لا في التمليك من الفقير بل التمليك من الله تعالى في الحقيقة وصاحب المال نايب عن الله تعالى غيران عند ابي حنيفة رحمه الله الركن هو اخراج جزء من النصاب من حيث المعنى دون الصورة وعندهما صورة ومعنى ولكن يجوز اقامة غيره مقامه من حيث المعنى ويبطل اعتبار الصورة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى على ما بينا فيما تقدم وبينا اختلاف المشايخ في السوايم على قول ابي حنيفة • وعلى هذا يخرج صرف الزكوة الى وجوه البر من بنا المساجد والرباطات والسقايات واصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم انه لا يجوز لانه لم يوجد التمليك اصلا • وكذا اذا اشترى بالزكوة طعاما فاطعم الفقرا غدا وعشا ولم يدفع اليهم عين الطعام انه لا يجوز لعدم التمليك وكذا لو قضى دين ميت فقير بنية الزكوة انه لم يوجد التمليك من الفقير لعدم قبضه وان كان بامره يجوز عن الزكوة لوجود التمليك من الفقير لانه لما امره به صار وكيلا عنه في القبض فصار كان الفقير قبض الصدقة بنفسه وملكه من الغفير • ولو اعتق عبده بنية الزكوة لا يجوز لانعدام التمليك اذ الاعتاق ليس بتمليك بل اسقاط الملك • وكذا لو اشترى بقدر الزكوة عبدا فاعتقه لا يجوز عن الزكوة عند عامة العلما وقال مالك يجوز وبه تاول قوله تعالى وفي الرقاب وهو ان يشتري بالزكوة عبدا فيعتقه ولنا ان الواجب هو التمليك والاعتاق ازالة الملك فلم يات بالواجب والمراد من قوله تعالى وفي الرقاب اعانة المكاتبين بالزكوة لما نذكر • ولو دفع زكوته الى الامام او الى عامل الصدقة يجوز لانه نايب عن الفقير في القبض فكان قبضه كقبض الفقير • وكذا لو دفع زكوة ماله الى صبي فقير او مجنون فقير وقبض له وليه ابوه او جده او وصيهما جاز لان الولي يملك قبض الصدقة عنه وكذا لو قبض عنه بعض اقاربه وليس ثمه اقرب منه وهو في عياله يجوز وكذا الاجنبي هو في عياله لانه في معنى الولي في قبض الصدقة لكونه نفعا محضا الا ترى انه يملك قبض الهبة • وكذا الملتقط اذا قبض الصدقة عن اللقيط انه يملك القبض له وقد وجد تمليك الصدقة من الفقير وذكر في العيون عن ابي يوسف ان من عال يتيما فجعل يكسوه ويطعمه ينوي به عن زكوة ماله يجوز وقال محمد ما كان من كسوة يجوز وفي الطعام لا الا ما دفع اليه وقيل لا خلاف بينهما في الحقيقة لان مراد ابي يوسف ليس هو الطعام على طريق الاباحة بل على وجه التمليك ثم ان كان اليتيم عاقلا يدفع اليه وان لم يكن عاقلا يقبض عنه بطريق النيابة ثم يطعمه ويكسوه لان قبض الولي كقبضه لو كان عاقلا ولا يجوز قبض الاجنبي للبالغ العاقل الا بتوكيله لانه لا ولاية له عليه فلا بد من امره كما في قبض الهبة وعلى هذا ايضا يخرج الدفع الى عبده ومدبره وام ولده انه لا يجوز لعدم التمليك اذ هولا لا يملكون شيا فكان الدفع اليهم دفعا الى نفسه ولا يدفع الى مكاتبه لانه عبد ما بقي عليه درهم ولان كسبه متردد بين ان يكون له او لمولاه لجواز ان يعجز نفسه • ولا يدفع الى والده وان علا ولا الى ولده وان سفل لانه ينتفع بملكه فكان الدفع اليه من وجه دفعا الى نفسه من وجه فلا يقع تمليكا مطلقا ولهذا لا تقبل شهادة احدهما لصاحبه • ولا يدفع احد الزوجين زكوته الى الاخر وقال ابو يوسف ومحمد تدفع الزوجة زكوتها الى زوجها احتجا بما روي ان امراة عبد الله بن مسعود سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصدقة

على زوجها عبد الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة ولابي حنيفة ان احد الزوجين ينتفع بمال صاحبه كما ينتفع بمال نفسه عرفا وعادة فلا يتكامل معنى التمليك لم يجز للزوج ان يدفع الى زوجته كذا الزوجة وهو محمول على صدقة النفل وتخرج هذه المسايل على اصل اخر سنذكره

فصل واما شرايط الركن فانواع بعضها يرجع الى المودي وبعضها يرجع الى المودى وبعضها يرجع الى المودى اليه اما الذي يرجع الى المودي فنية الزكوة والكلام في النية في موضعين في بيان ان النية شرط ادا الزكوة • وفي بيان وقت نية الادا • اما الاول فالدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لا نية له وقوله الاعمال بالنيات ولان الزكوة عبادة مقصودة فلا تتادى بدون النية كالصوم والصلاة • ولو تصدق بجميع ماله ولم ينو الزكوة اجزاه استحسانا والقياس ان لا يجوز وجه القياس ما ذكرنا ان الزكوة عبادة مقصودة فلا بد لها من النية وجه الاستحسان ان النية وجدت دلالة لان الظاهر ان من عليه الزكوة لا يتصدق بجميع ماله ويغفل عن نية الزكوة فكانت النية موجودة دلالة وعلى هذا اذا وهب جميع النصاب من الفقير او نوى تطوعا وروي عن ابي يوسف انه ان نوى ان يتصدق بجميع ماله فتصدق شيا فشيا اجزاه عن الزكوة لما قلنا وان لم ينو ان يتصدق بجميع ماله فجعل يتصدق به حتى اتى عليه ضمن الزكوة لان الزكوة بقيت واجبة عليه بعد ما تصدق ببعض المال فلا يسقط بالتصدق بالباقي • ولو تصدق ببعض ماله من غير نية الزكوة حتى لم يجزه عن زكوة الكل فهل يجزه عن ما تصدق به قال ابو يوسف لا يجزيه وعليه ان يزكي الجميع وقال محمد يجزيه عن زكوة القدر الذي تصدق به ويزكي ما بقي حتى لو ادى خمسة من مايتين لا ينوي الزكوة او نوى تطوعا لا يسقط عنه زكوة الخمسة في قول ابي يوسف وعليه زكوة الكل وعند محمد تسقط عنه زكوة الخمسة وهو ثمن درهم ولا تسقط زكوة الباقي وكذا لو ادى مايه لا ينوي الزكاة او نوى تطوعا لا يسقط عنه زكوة ما تصدق وهو درهما المايه وعليه ان يزكي الكل عند ابي يوسف وعند محمد يسقط عنه زكوة ما تصدق وهو درهمان ونصف ولا يسقط عنه زكوة الباقي كذا ذكر القدوري الخلاف في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يسقط عنه زكوة القدر المودا ولم يذكر الخلاف وجه قول محمد اعتبار البعض بالكل وهو انه لو تصدق بالكل لجاز عن زكوة الكل فاذا تصدق بالبعض يجوز عن زكوته لان الواجب شايع في جميع النصاب ولابي يوسف ان سقوط الزكوة بغير نية لزوال ملكه على وجه القربة عن المال الذي فيه الزكوة ولم يوجد ذلك في التصدق بالبعض ولو تصدق بخمسة ينوي بجميعها الزكوة والتطوع كانت من الزكوة في قول ابي يوسف وقال محمد هي من التطوع وجه قول محمد ان النيتين تعارضتا فلم يصح التعيين للتعارض فالتحق بالعدم فبقي التصدق بنية مطلقة فيقع عن التطوع لانه ادنى متيقن به وجه قول ابي يوسف ان عند تعارض الجهتين يعمل بالاقوى وهو الفرض كما في الدليلين انه يعمل باقواهما ولان التعيين يعتبر في الزكوة لا في التطوع لان التطوع لا يحتاج الى التعيين الا ترى ان اطلاق الصدقة يقع عليه ولغى تعيينه وبقيت الزكوة معينة فيقع عن الزكوة والمعتبر في الدفع نية الامر حتى لو دفع خمسة الى رجل وامره ان يدفع الى الفقير عن زكوة ماله فدفع ولم تحضره النية عند الدفع جاز لان النية انما تعتبر في المودي والمودي هو الامر حقيقة وانما المامور نايب عنه في الادا ولهذا لو وكل ذميا باداء الزكاة جاز لان المودي في الحقيقة هو المسلم وذكر في الفتاوى عن الحسن بن زياد في رجل اعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا ثم نوى الامر ان يكون ذلك من زكوة ثم تصدق المامور جاز عن زكوة مال الامر وكذا لو قال تصدق

زكاة صح

بها عن كفارة يميني ثم نوى الامر عن زكوة ماله لما ذكرنا ان الامر هو المودي من حيث المعنى وانما المامور نايب عنه ولو قال ان دخلت هذه الدار فلله علي ان اتصدق بهذه المايه ثم نوى وقت الدخول عن زكوة ماله لا يكون زكوة لان عند الدخول وجب عليه التصدق بالنذر المتقدم او اليمين المتقدمة وذلك لا يحتمل الرجوع عنه بخلاف الاول وان تصدق عن غيره بغير امره فان تصدق بمال نفسه صارت الصدقة عن نفسه ولا تجوز عمن نوى عنه ان اجازه ورضي به اما عدم الجواز عن غيره فلعدم التمليك منه اذ لا ملك له في المودا ولا يملكه بالاجازة فلا تقع الصدقة عنه وتقع عن المتصدق لان التصدق وجد نفاذا عليه وان تصدق بمال المتصدق عنه وقف على اجازته فان اجاز والمال قايم عن الزكوة جاز عن الزكوة وان كان هالكا جاز عن التطوع ولم يجز عن الزكوة لانه لما تصدق عنه بغير امره وهلك المال صار بدله دينا في ذمته فلو جاز ذلك عن الزكوة كان ادا الدين عن العين وانه لا يجوز والله اعلم • واما وقت النية فقد ذكر الطحاوي ولا تجزي الزكوة الا بنية مخالطة لاخراجه اياها كما قال في باب الصلاة وهو اشارة الى انها لا تجزي الا بنية مقارنة للادا وعن محمد بن سلمة انه قال ان كان وقت التصدق بحال لو سيل عما ذا يتصدق امكنه الجواب من غير فكر فان ذلك يكون نية منه وتجزيه كما قال في نية الصلاة والصحيح ان النية تعتبر في احد القولين اما عند الدفع واما عند التمييز هكذا روى هشام عن محمد رحمه الله في رجل نوى ان ما يتصدق الى اخر السنة ولا تحضره النية قال لا تجزيه وان ميز زكوة ماله فصرها في كمه وقال هذه من الزكوة فجعل يتصدق ولا تحضره النية قال ارجو ان تجزيه من الزكوة لانه في الاول لم توجد النية وفي الثاني وجد في احدهما وهو وقت التمييز وانما لم يشترط وقت الدفع عينا لان دفع الزكوة قد يقع دفعة واحدة وقد يقع متفرقا وفي اشتراط النية عند كل دفع مع تفريق الدفع حرج والحرج مدفوع والله اعلم

فصل واما الذي يرجع الى المودى فمنها ان يكون مالا متقوما على الاطلاق سوا كان منصوصا عليه او لا من جنس المال الذي منه الزكوة او من غير جنسه ان كل مال يجوز التصدق به تطوعا يجوز ادا الزكوة منه وما لا فلا وهذا عندنا وعند الشافعي لا يجوز الا ادا المنصوص عليه وقد مضت غير ان المودا يعتبر فيه القدر والصفة في بعض الاموال وفي بعضها القدر دون الصفة وفي بعضها الصفة دون القدر وفي بعض هذه الجملة اتفاق وفي بعضها اختلاف وجملة الكلام فيه ان مال الزكوة لا يخلو اما ان يكون عينا واما ان يكون دينا والعين لا يخلو اما ان يكون مما لا يجري فيه الربا كالحيوان والعروض واما ان يكون مما يجري فيه الربا كالمكيل والموزون فان كان مما لا يجري فيه الربوا فان كان من السوايم فان ادى المنصوص عليه من الشاة وبنت مخاض ونحو ذلك يراعى فيه صفة الواجب وهو ان يكون وسطا فلا يجوز الردي الا على طريق التقويم بقدر قيمته وعليه التكميل لانه لم يود الواجب ولو ادى الجيد جاز لانه ادى الواجب وزيادة وان ادى القيمة ادى قيمة الواجب الوسط فان ادى قيمة الردي لم يجز الا بقدر قيمته وعليه التكميل ولو ادى شاة واحدة سمينة عن شاتين وسطين تعدل قيمتها قيمة شاتين وسطين جاز لان الحيوان ليس من اموال الربوا والجودة في غير اموال الربوا متقومة الا ترى انه يجوز بيع شاة بشاتين فيقدر الوسط يقع عن نفسه وبقدر قيمة الجودة يقع عن شاة اخرى وان كان من عروض التجارة فان ادى من النصاب ربع عشره يجوز كيف ما كان النصاب لانه ادى الواجب بكماله وان ادى من غير النصاب فان كان من جنسه

يراعي فيه صفة الواجب من الجيد والوسط والردي ولو ادي الردي من مكان الجيد والوسط لا
يجوز الا على طريق التقويم بقدره وعليه التكميل لان العروض ليست من اموال الربوا حتي يجوز بيع
ثوب بثوبين فكانت الجودة فيها متقومة ولهذا لو ادي ثوبا جيدا عن ثوبين رديين يجوز وان
كان من خلاف جنسه يراعي فيه قيمة الواجب حتي لو ادي انقص منه لا يجوز • وان كان مال الزكوة
فيما يجري فيه من الكيل والوزن فان ادي ربع عشر النصاب يجوز كيف ما كان لانه ادي ما وجب
عليه وان ادي من غير النصاب فلا يخلوا اما ان كان من جنس النصاب واما ان كان من خلاف
جنسه فان كان المودا من خلاف جنسه بان ادي الذهب عن الفضة او الحنطة عن الشعير يراعي
فيه قيمة الواجب بالاجماع حتي لو ادي انقص منها لا يسقط عنه كل الواجب بل يجب عليه التكميل
لان الجودة في اموال الربوا متقومة عند مقابلتها بخلاف جنسها وان كان المودا من جنس النصاب
فقد اختلف فيه على ثلثة اقوال قال ابو حنيفة وابو يوسف ان المعتبر هو القدر لا القيمة
وقال زفر المعتبر القيمة لا القدر وقال محمد ما هو انفع للفقرا فان كان اعتبار القدر انفع
فالمعتبر هو القدر كما قال ابو حنيفة وابو يوسف وان كان اعتبار القيمة انفع فالمعتبر
هو القيمة كما قال زفر • وبيان هذا في مسايل اذا كان له مايتا قفيز حنطة جيدة للتجارة قيمتها
مايتا درهم فحال عليها الحول فلم يود منها وادي خمسة اقفزة ردية يجوز وسقط عنه
الزكاة في قول ابي حنيفة وابي يوسف ويعتبر القيمة لا قيمة الجودة وعند زفر ومحمد عليه
ان يودي الفضل الى تمام قيمة الواجب اعتبارا للقيمة عند زفر واعتبارا للانفع للفقرا عند
محمد والصحيح اعتبار ابي حنيفة وابي يوسف لان الجودة في الاموال الربوية لا قيمة لها عند
مقابلتها بجنسها لقول النبي صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سوا الا ان محمدا رحمه الله
يقول ان الجودة متقومة حقيقة وانما يسقط اعتبار تقومها شرعا لجريان الربوا والربوا
اسم لمال يستحق بالبيع ولم يوجد والجواب ان المسقط لاعتبار الجودة وهو النص مطلق
فيقتضي سقوط تقومها مطلقا الا فيما قيد بدليل • ولو كان النصاب حنطة ردية للتجارة
قيمتها مايتا درهم فادي اربعة اقفزة جيدة عن خمسة اقفزة ردية لا يجوز الا عن اربعة
اقفزة منها وعليه ان يودي قفيزا اخر عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد اعتبارا للقدر
دون القيمة عندهما واعتبارا للانفع للفقرا عند محمد وعند زفر لا يجب عليه شي اخر اعتبارا
للقيمة عنده • وعلى هذا اذا كان له مايتا درهم جيدة عليها الحول فادي خمسة زيوفا جاز عند ابي
حنيفة وابي يوسف لوجود القدر ولا يجوز عند محمد وزفر لعدم القيمة والانفع • ولو
ادي اربعة دراهم جيدة عن خمسة دراهم ردية لا يجوز الا عن اربعة دراهم وعليه درهم
اخر عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد اما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلاعتبار القدر
والقدر ناقص واما عند محمد فلاعتبار الانفع للفقرا والقدر ههنا انفع لهم وعلى اصل زفر
يجوز لاعتبار القيمة • ولو كان له قلب فضة او انا مصوغ من فضة جيدة وزنه مايتا
درهم وقيمته لجودته وصناعته ثلثماية درهم فان ادي من النصاب يودي خمسة دراهم
زكوة المايتين عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يودي زكوة ثلثماية درهم
بناء على الاصل الذي ذكرنا وان ادي من غير جنسه يودي زكوة ثلثماية وذلك سبعة دراهم
ونصف بالاجماع لان قيمة الجودة تظهر عند المقابلة بخلاف الجنس • ولو ادي عنها خمسة
زيوفا قيمتها اربعة دراهم جيدة جاز وسقطت عنه الزكوة عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد وزفر عليه ان يودي الفضل الى تمام القيمة قيمة الواجب • وعلى هذا النذر اذا
اوجب على نفسه صدقة قفيز حنطة جيدة فادي قفيزا رديا يخرج عن النذر في قول ابي حنيفة

وابي يوسف وعند محمد وزفر عليه اداء الفضل • ولو اوجب على نفسه صدقة قفيز حنطة
ردية فتصدق بنصف قفيز حنطة جيدة يبلغ قيمته قيمة قفيز حنطة ردية لا يجوز الا عن النصف
وعليه ان يتصدق بنصف اخر في قول اصحابنا الثلاثة وفي قول زفر لا شي عليه غيره وهذا
والزكوة سوا والاصل ما ذكرنا • ولو اوجب على نفسه صدقة شاتين فتصدق مكانهما بشاة واحدة
تبلغ قيمتها قيمة شاتين جاز ويخرج عن النذر كما في الزكوة وهذا بخلاف ما اذا اوجب على نفسه
ان يهدي شاتين فاهدي مكانهما شاة تبلغ قيمتها قيمة شاتين انه لا يجوز الا عن واحدة منهما وعليه
شاة اخرى لان القربة هناك في نفس الاراقة لا في التمليك واراقة دم واحد لا تقوم مقام اراقة
دمين • وكذا لو اوجب على نفسه عتق رقبتين فاعتق رقبة تبلغ قيمتها قيمة رقبتين لم يجز
لان القربة ثمه ليس في التمليك بل في ازالة الرق وازالة رق واحد لا يقوم مقام رقين ولهذا
لم يجز اعتاق رقبة واحدة وان كانت سمينة الا عن كفارة واحدة والله اعلم • وان كان مال الزكاة
دينا • فجملة الكلام ان ادا العين عن العين جايز بان كان له مايتا درهم عين فحال عليها الحول
فادي خمسة منها لانه ادي الكامل عن الكامل فقد ادي ما وجب عليه فيخرج عن الواجب وازالة
ادا العين عن الدين بان كان مايتا درهم دين فحال عليها الحول ووجب فيها فادي خمسة عينا
عن الدين لانه ادا الكامل عن الناقص لان العين مالية نفسه ومالية الدين لتعينه في العاقبة
وكذا العين قابل للتمليك من جميع الناس والدين لا يقبل البدل من غير من عليه الدين وادا الدين
عن العين لا يجوز بان كان له على فقير خمسة دراهم وله مايتا درهم عين حال عليها الحول فتصدق
بالخمسة على الفقير ناويا عن زكوة المايتين لانه ادي الناقص عن الكامل فلا يخرج عما عليه والحيلة
في الجواز ان يتصدق عليه بخمسة دراهم عين ينوي عن زكوة المايتين ثم ياخذها منه قضا
عن دينه فيجوز ويحل له ذلك • واما ادا الدين عن الدين فان كان عن دين يصير عينا
لا يجوز بان كان له على فقير خمسة دراهم دين وله على رجل اخر غني مايتا درهم دين فحال عليها
الحول فتصدق بهذه الخمسة على من عليه ناويا عن زكوة المايتين لان المايتين تصير عينا بالاستيفا
فيتبين في الاخرة ان هذا ادا الدين عن العين وانه لا يجوز لما بينا وان كان عن دين لا يصير
عينا يجوز بان كان له على فقير مايتا درهم دين فحال عليها الحول فوهب له المايتين ينوي عن الزكوة
لان هذا دين لا ينقلب عينا فلا يظهر في الاخرة ان هذا ادا الدين عن العين فلا يظهر انه ادا
الناقص عن الكامل فيجوز هذا اذا كان من عليه الدين فقيرا فوهب المايتين له او تصدق بها
عليه فاما اذا كان غنيا فوهب او تصدق فلا شك انه سقط عنه الدين لكن هل يجوز ويسقط
عنه الزكوة ام لا يجوز ويكون زكوتها دينا عليه ذكر في الجامع انه لا يجوز ويكون قدر الزكوة
مضمونا عليه وذكر في نوادر الزكوة انه يجوز وجه رواية الجامع ظاهر لانه دفع الزكوة الى
الغني مع العلم بحاله او من تحري وهذا لا يجوز بالاجماع وجه رواية النوادر ان الجواز ليس
على معني سقوط الواجب بل على امتناع الوجوب لان الوجوب باعتبار ماليته وماليته
باعتبار صيرورته عينا في العاقبة فاذا لم يصر تبين انه لم يكن مالا والزكوة لا تجب فيما ليس
بمال **فصل** واما الذي يرجع الى المودا اليه فانواع • منها ان يكون فقيرا فلا يجوز صرف
الزكوة الى الغني الا ان يكون عاملا عليها لقوله تعالى انما الصدقات للفقرا والمساكين والعاملين
عليها والمولفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل جعل الله تعالى
الصدقات للاصناف المذكورين بحرف اللام وانه للاختصاص فيقتضي اختصاصهم باستحقاقها
فلو جاز صرفها الى غيرهم لبطل الاختصاص وهذا لا يجوز والاية خرجت لبيان مواضع الصدقات
ومصارفها ومستحقيها وهم وان اختلفت اساميهم فسبب الاستحقاق في الكل واحد وهو الحاجة

الا العاملين عليها فانهم مع غناهم يستحقون لان السبب في حقهم العمالة لما نذكر ثم لا بد من بيان
معاني هذه الاسما اما الفقرا والمساكين فلا خلاف في ان كل واحد منهما جنسا على حدة وهو الصحيح
لما نذكر • واختلف اهل التاويل واللغة في معنى الفقير والمسكين وفي ان ايهما اشد حاجة
واسوأ حالا قال الحسن الفقير الذي لا يسال والمسكين الذي يسال وهكذا ذكره الزهري
وكذا روى ابو يوسف عن ابي حنيفة وهو المروي عن بن عباس رضي الله عنهما وهذا يدل على ان
المسكين احوج وقال قتادة الفقير الذي به زمانة وله حاجة والمسكين المحتاج الذي لا زمانة
به وهذا يدل على الفقير احوج وقيل الفقير الذي يملك شيا يقوته والمسكين الذي لا شي له
سمي مسكينا لما اسكنته حاجته عن التحرك فلا يقدر يبرح عن مكانه وهذا اشبه الاقاويل
قال الله تعالى او مسكينا ذا متربة قيل في التفسير اي استتر في التراب وحفر الارض الى
عانته وقال الشاعر ۞

۞ اما الفقير الذي كانت حلوبته ۞ وفق العيال فلم يترك له سبد ۞

سماه فقيرا مع ان له حلوبة وهي وفق العيال والاصل ان الفقير والمسكين كل واحد منهما
اسم ينبي عن الحاجة الا ان حاجة المسكين اشد وعلى هذا يخرج قول من يقول الفقير الذي
لا يسال والمسكين الذي يسال لان من شان الفقير المسلم انه يتحمل ما كانت له حيلة ويتعفف
ولا يخرج فيسال وله حيلة فسواله يدل على شدة حاله وما روى ابو هريرة رضي الله عنه
انه قال ليس المسكين هو الطواف الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان والتمرة
والتمرتان قيل فما المسكين يا رسول الله قال الذي لا يجد ما يغنيه ولا يفطن به فيتصدق
عليه ولا يقوم فيسال الناس فهو محمول على ان الذي يسال وان كان عندكم مسكينا لا يسال
ولا يفطن به اشد مسكنة وعلى هذا يحمل ما روي عن عمر رضي الله عنه انه ليس المسكين الذي لا
مال له ولكن المسكين الذي لا يكتسب له اي الذي لا مال له وان كان مسكينا فالذي لا مال له ولا
مكتسب اشد مسكنة او كانه قال الذي لا مال له وله مكتسب فهو فقير والمسكين الذي لا مال
له ولا مكتسب وما قاله بعض مشايخنا ان الفقرا والمساكين جنس واحد في الزكوة بلا خلاف
بين اصحابنا بدليل صرفها الى جنس واحد في كونهما جنسا واحدا او جنسين في الوصايا اختلاف بين
اصحابنا غير سديد بل لا خلاف بين اصحابنا في انهما جنسان مختلفان فيهما جميعا لما ذكرنا والدليل ان الله
تعالى عطف البعض على البعض والعطف دليل المغايرة في الاصل وانما جاز صرف الزكوة الى صنف
واحد لمعنى اخر ذلك المعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالصرف الى صنف
واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانه يجوز للفقير والصبي وقد يكون للموصي
اغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجري على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى
بخلاف الزكوة فانا عقلنا المعنى فيها وهو دفع الحاجة وازالة المسكنة وجميع الاصناف في هذا
المعنى جنس واحد لذلك افترقا الا لما قالوه والله اعلم ۞ واما العاملون عليها فهم الذين نصبهم
الامام لجباية الصدقات واختلف فيما يعطون قال اصحابنا يعطيهم الامام كفايتهم فيها
وقال الشافعي يعطيهم الثمن وجه قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف الثمانية منهم
العاملون فكان لهم منها الثمن ولنا ان ما استحقه العامل انما يستحقه بطريق العمالة لا بطريق
الزكوة بدليل انه يعطى وان كان غنيا بالاجماع ولو كان ذلك صدقة لما حلت للغني وبدليل
انه لو حمل زكوته بنفسه الى الامام لا يستحق العامل فيها شيا ولهذا قال اصحابنا ان حق العامل
فيما في يده من الصدقات حتى لو هلك ما في يده سقط حقه كنفقة المضارب انها تكون
في مال المضاربة حتى لو هلك في مال المضاربة سقطت عنه نفقته كذا هذا دل انه انما يستحق

بعمله

بعمله على سبيل الكفاية له ولاعوانه على سبيل الاجرة لان الاجرة مجهولة اما عندنا فظاهر لان قدر
الكفاية له ولاعوانه غير معلوم وكذا عنده لان قدر ما يجتمع من الصدقات بجبايته مجهول
فكان ثمنه مجهولا لا محالة وجهالة احد البدلين تمنع جواز الاجارة فجهالة البدلين جميعا اولى
فدل ان الاستحقاق ليس على سبيل الاجرة بل على طريق الكفاية له ولاعوانه لاشتغاله بالعمل
لاصحاب المواشي فكانت كفايته في مالهم واما قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف
المذكورين في الاية فممنوع انه قسم بل بين فيها مواضع الصدقات ومصارفها لما نذكر ولو
كان العامل هاشميا لا تحل له عندنا وعند الشافعي تحل واحتج بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن مصدقا وفرض له ولو لم تحل للهاشمي لما فرض له ولان العمالة اجرة
العمل بدليل انها تحل للغني فيستوي فيها الهاشمي وغيره ولنا ما روي ان نوفل بن الحرث بعث ابنيه
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستعملهما على الصدقة فقال عليه السلام لا تحل لكما الصدقة
ولا غسالة الناس ولان المال المجبي صدقة ولما حصل في يد الامام حصلت الصدقة مؤداة
حتى لو هلك المال في يده تسقط الزكوة عن صاحبها واذا حصلت صدقة والصدقة مطهرة
لصاحبها فتمكن الخبث في المال فلا يباح للهاشمي لشرفه صيانة له عن الخبث تعظيما لرسول الله صلى الله
عليه وسلم وبقول العمالة شبهة الصدقة وانها من اوساخ الناس فيجب صيانة الهاشمي عن ذلك كرامة
له وتعظيما للرسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا المعنى لا يوجد في الغني وقد فرغ نفسه لهذا
العمل فيحتاج الى الكفاية والغني لا يمنع تناولها عند الحاجة كابن السبيل انه يباح له وان كان
غنيا فكذا هذا وقوله ان الذي يعطي العامل اجرة عمله ممنوع وقد بينا فساده واما حديث
علي رضي الله عنه فلا حجة له فيه لان فيه انه فرض له وليس فيه بيان المفروض انه من الصدقات
او من غيرها فيحتمل انه فرض له من بيت المال لانه كان قاضيا والله اعلم • واما المولفة قلوبهم
فقد قيل انهم كانوا قوما من روسا قريش وصناديد العرب مثل ابي سفيان بن حرب
وصفوان بن امية والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن الفزاري والعباس بن مرداس
ومالك بن عوف النضري وحكيم بن حزام ولهم شوكة وقوة واتباع كثير بعضهم اسلم حقيقة
وبعضهم اسلم ظاهرا لا حقيقة وكان من المنافقين وكان بعضهم كان من المسالمين وكان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يعطيهم من الصدقات تطييبا لقلوب المسلمين منهم وتقريرا لهم على الاسلام
وتحريضا لاتباعهم الى اتباعهم وتاليفا لمن لا يحسن اسلامهم وقد حسن اسلام عامتهم الا من
شا الله تعالى لحسن معاملة النبي صلى الله عليه وسلم معهم وجميل سيرته حتى روي عن صفوان
انه قال اعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لابغض الناس الي فما زال يعطيني حتى انه
لاحب الخلق الي • واختلفت في سهامهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عامة
العلما انه انتسخ سهمهم وذهب ولم يعطوا شيا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعطى الان لمثل
حالهم وهو احد قولي الشافعي وقال بعضهم وهو احد قولي الشافعي ان حقهم بقي وقد اعطي من بقي
من اوليك الذين اخذوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والان يعطى لمن حدث اسلامه
من الكفرة تطييبا لقلبه وتقريرا له على الاسلام ويعطى الرؤسا من اهل الحرب اذا كان لهم غلبة
يخاف على المسلمين شرهم لان المعنى الذي له يعطي النبي صلى الله عليه وسلم اوليك موجود
في هولا والصحيح قول العامة لاجماع الصحابة على ذلك فان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ما
اعطيا المولفة قلوبهم شيا من الصدقات ولم ينكر احد عليهما احد من الصحابة رضي الله
عنهم فانه روي انه لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم جاوا الى ابي بكر رضي الله عنه
فاستبدلوا الخط منه لسهامهم فبدل لهم الخط ثم جاوا الى عمر رضي الله عنه فاخبروه بذلك

فاخذ الخطمن ايديهم ومزقه وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطيكم ليولفكم على الاسلام
فاما اليوم فقد اعز الله دينه فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم الا السيف فانصرفوا الى
ابي بكر رضي الله عنه واخبروه بما فعل عمر فقالوا وقالوا انت الخليفة ام هو فقال ان شاء هو ولم ينكر
ابو بكر قوله وفعله وبلغ ذلك الصحابة رضي الله عنهم فلم ينكروا فيكون ذلك منهم اجماعا على ذلك
ولانه ثبت باتفاق الامة ان النبي صلى الله عليه وسلم انما كان يعطيهم ليتالفهم ولهذا سماهم الله تعالى
المولفة قلوبهم والاسلام يوميذ في ضعف واهله في قلة واوليك كثير ذو قوة وعدد واليوم بحمد
الله تعالى عز الاسلام وكثر اهله واشتدت دعايمه ورسخ شانه وصار اهل الشرك اذلا والحكم
متى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهي بذهاب ذلك المعنى • ونظيره ما كان عاهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم كثيرا من المشركين لحاجته الى معاهدتهم ومداراتهم لقلة اهل الاسلام وضعفهم
فلما اعز الله الاسلام وكثر اهله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرد الى اهل العهود
عهودهم وان يحارب المشركين جميعا بقوله تعالى براة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من
المشركين الى قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم واما
قوله تعالى وفي الرقاب فقد قال بعض اهل التاويل معناه في عتق الرقاب ويجوز في اعتاق
الرقبة بنية الزكاة وهو قول مالك وقال عامة اهل التاويل الرقاب المكاتبون وقوله
تعالى وفي الرقاب اي وفي فك الرقاب وهو ان يعطي المكاتب شيا من الصدقة يستعين
به على مكاتبته ~~كتابته~~ وروي ان رجلا جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له علمني كابته صح
عملا يدخلني الجنة فقال عليه السلام اعتق النسمة وفك الرقبة فقال وهل الرجل
وليسا سوا عتق النسمة ان تتفرد بعتقها وفك الرقبة ان تعين في عتقها وانما جاز دفع الزكاة
الى المكاتب ليودي به بدل كتابته فيعتق ولا يجوز ابتدا الاعتاق بنية الزكوة لوجهين احدهما
ما ذكرنا ان الواجب ايتا الزكوة والايتا هو التمليك والدفع الى المكاتب تمليك فاما الاعتاق
فليس بتمليك والثاني ما اشار اليه سعيد بن جبير رحمه الله فقال لا يعتق من الزكاة مخافة
جر الولا ومعنى هذا الكلام ان الاعتاق يوجب الولا للمعتق فكان حقه فيه باقيا ولم ينقطع
من كل وجه فلا يتحقق الاخلاص فلا يكون عبادة والزكوة عبادة فلا تتادى بما ليس بعبادة
فاما الذي الى المكاتب فينقطع عنه حق المودي من كل وجه ولا يرجع اليه بذلك نفع فيتحقق
الاخلاص • واما قوله تعالى والغارمين قيل الغارم الذي عليه الدين اكثر من المال
الذي في يده او مثله او اقل منه لكن ما وراه ليس بنصاب • واما قوله تعالى وفي سبيل
الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبل الخيرات اذا
كان محتاجا وقال ابو يوسف المراد منه فقرا الغزاة لان سبيل الله اذا اطلق في عرف الشرع يراد
به ذلك وقال محمد المراد منه الحاج المنقطع لما روي ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره
النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج وقال الشافعي يجوز دفع الزكاة الى الغازي وان كان
غنيا واما عندنا فلا يجوز الا على اعتبار حدوث الحاجة واحتج بما روي عن ابي سعيد الخدري
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله او
ابن السبيل او رجل له جار مسكين تصدق عليه فاهداها له وعن عطا بن يسار عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل الصدقة لغني الا لخمس العامل عليها ورجل اشتراها
وغارم وغازي في سبيل وفقير تصدق عليه فاهداها الى غني نفى حل الا الصدقة للاغنيا
واستثنى الغازي منهم والاستثنا من النفي اثبات فيقتضي حل الصدقة للغازي الغني
ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني وقوله امرت ان آخذ الصدقة

من اغنيايكم واردها على فقرايكم جعل الناس قسمين قسما يوخذ منهم وقسما يصرف اليهم
فلو جاز صرف الصدقة الى الغني لبطلت القسمة وهذا لا يجوز واما استثنا الغازي فمحمول
على حال حدوث الحاجة وسماه غنيا ما كان قبل حدوث الحاجة وهو ان يكون غنيا ثم تحدث
له الحاجة بان كان له دار يسكنها ومتاع يمتهنه وثياب يلبسها وله مع ذلك فضل مايتي درهم
حتى لا تحل له الصدقة ثم يعزم على الخروج في سفر غزو فيحتاج الى الات سفره وسلاح
يستعمله في غزوه ومركب يغزو عليه وخادم يستعين بخدمته على ما لم يكن محتاجا اليه
في حال اقامته فيجوز ان يعطى من الصدقات ما يستعين به في حوايجه التي تحدث له في سفره
وهو في اقامته غني بما يملكه لانه غير محتاج في حال اقامته فيحتاج في حال سفره فيحمل قوله
لا تحل الصدقة لغني الا لغازي في سبيل الله على من كان غنيا في حال مقامه فيعطى بعض ما كان
يحتاج اليه لسفره لما احدث السفر له من الحاجة لانه يعطى حين يعطى وهو غني وكذا تسمية
الغارم غنيا في الحديث على اعتبار ما كان قبل حلول الغرم به وقد حدثت له الحاجة بسبب
الغرم وهذا لان الغني اسم لمن يستغني بما يملكه وانما كان كذلك قبل حدوث الحاجة واما
بعده فلا • واما قوله تعالى وابن السبيل فهو الغريب المنقطع عن ماله وان كان غنيا في وطنه
لانه فقير في الحال وقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحل
الصدقة لغني الا في سبيل الله وابن السبيل الحديث • ولو صرف الى واحد من هولا الاصناف
يجوز عند اصحابنا وعند الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلثة من كل صنف واحتج بقوله
تعالى انما الصدقات للفقرا والمساكين الى اخر الاصناف اخبر الله تعالى ان الصدقات
للاصناف المذكورين في الاية على الشركة فيجب ايصال كل صدقة الى كل صنف الا ان الاستيعاب
غير ممكن فيصرف الى ثلثة من كل صنف وهو ادنى الجمع الصحيح ولنا السنة المشهورة واجماع
الصحابة وعمل الايمة الى يومنا هذا والاستدلال اما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم
لمعاذ حين بعثه الى اليمن فان اجابوك لذلك فاعلمهم ان الله فرض عليهم صدقة توخذ من
اغنيايهم وترد في فقرايهم ولم يذكر الاصناف الاخر وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
انه قال بعث علي رضي الله عنه وهو باليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم ذهيبة في ترابها
فقسمها النبي صلى الله عليه وسلم بين الاقرع ابن حابس وبين زيد الخيل وبين عيينة بن
حصن وعلقمة بن علاثة فغضب قريش والانصار وقالوا يعطي صناديد اهل نجد فقال النبي
صلى الله عليه وسلم انما اتالفهم ولو كان كل صدقة مقسومة على الثمانية بطريق الاستحقاق
لما دفع النبي صلى الله عليه وسلم الذهب الى المولفة قلوبهم دون غيرهم واما اجماع الصحابة
رضي الله عنهم فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه كان اذا اجتمع صدقات المواشي من البقر والغنم
نظر منها ما كان منيحة اللبن فيعطيها لاهل بيت واحد على قدر ما يكفيهم وكان يعطي العشرة
للبيت الواحد ثم يقول عطية تكفي خير من عطية لا تكفي وكلام نحو هذا وروي عن علي رضي الله
عنه انه اتي بصدقة فبعث الى اهل بيت واحد وعن حذيفة رضي الله عنه انه قال هولا
اهلها ففي اي صنف وضعتها اجزاك وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال كذلك واما
عمل الايمة فانه لم يذكر عن احد من الايمة انه تكلف طلب هولا الاصناف فقسمها بينهم معا
انه لو تكلف الامام ان يظفر بهولا ما قدر على ذلك وكذلك لم يذكر عن احد من ارباب
الاموال انه فرق صدقة واحدة على هولا ولو كان الواجب هو القسمة على السوية بينهم لا يحتمل
ان لا يقسموها كذلك ويضيعوا حقوقهم واما الاستدلال فهو ان الله تعالى امر بصرف
الصدقات الى هولا باسامي منبية عن الحاجة فعلم انه انما امر بالصرف اليهم لدفع حاجتهم

والحاجة في الكل واحدة وان اختلفت الاسامي واما الاية ففيها بيان مواضع الصدقات ومصارفها
ومستحقيها لان اللام للاختصاص وهو وهو انهم مختصون بهذا القدر دون غيرهم لا التسوية
لغة وانما الموضوع للتسوية والشركة حرف بين الا ترى انه اذا قيل الخلافة لبني العباس
والسدانة لبني عبد الدار والسقاية لبني هاشم يراد به انهم المختصون لذلك لا حق فيها لغيرهم
لا انها بينهم بالحصص بالسوية ولو قيل الخلافة بين بني العباس والسدانة بين بني عبد الدار
والسقاية بين بني هاشم كان خطا ولهذا قال اصحابنا فيمن قال مالي لفلان والموتى انه كله لفلان
ولو قال مالي بين فلان وبين الموتى كان لفلان نصفه ولو كان الامر على ما قاله الشافعي
ان الصدقة تقسم بين الاصناف الثمانية على السوية لقال انما الصدقات بين الفقرا
الاية فان قيل اليس ان من قال ثلث مالي لفلان وفلان انه يقسم بينهما بالسوية كما اذا
قال ثلث مالي بين فلان وفلان • والجواب ان الاشتراك هناك ليس موجب الصيغة اذ
الصيغة لا توجب الاشتراك والتسوية بينهما بل موجب الصيغة ما قلنا الا ان في باب
الوصية لما جعل الثلث حقا لهما دون غيرهما وهو شي معلوم لا يزيد بعد الموت ولا يتوهم
له عدد وليس لاحدهما اولى من الاخر يقسم بينهما على السوا نظرا لهما جميعا فاما الصدقات
فليست باموال متعينه لا تحتمل الزيادة والمدد حتى يحرم البعض بصرفها الى البعض بل
ترادف بعضها بعضا واذا فني مال يجي مال اخر واذا مضت سنة تجي سنة اخرى بمال
جديد ولا انقطاع للصدقات الى يوم القيمة فاذا صرف الامام صدقة ياخذها من قوم
الى صنف منهم لم يثبت الحرمان للباقين بل يحمل اليه صدقة اخرى فيصرف الى فرق اخر
فلا ضرورة الى الشركة والتسوية في كل مال يحمل الى الامام من الصدقات والله اعلم
وكما لا يجوز صرف الزكوة الى الغني لا يجوز جميع الصدقات المفروضة والواجبة اليه
كالعشور والكفارات والنذور وصدقة الفطر لعموم قوله انما الصدقات للفقرا
وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولان الصدقة مال تمكن فيه الخبث
لكونه غسالة الناس لحصول الطهارة لهم به من الذنوب ولا يجوز الانتفاع بالخبيث الا
عند الحاجة والحاجة للفقير لا للغني فاما صدقة التطوع فيجوز صرفها الى الغني لانها
تجري مجرى الهبة ولا يجوز الصرف الى عبد الغني ومدبره وام ولده لان الملك
في المدفوع يقع لمولاه وهو غني فكان دفعا الى الغني هذا اذا كان العبد محجورا او كان
ماذونا لكن لم يكن عليه دين مستغرق لرقبته لان كسبه ملك المولى وهو غني فلا يجوز
ذلك وان كان عليه دين مستغرق لكنه غير ظاهر في حق المولى لانه يتاخر الى ما بعد العتاق
فكان كسبه ملك المولى وهو غني فاما اذا كان ظاهرا في حق المولى كدين الاستهلاك ودين
التجارة فينبغي ان يجوز على قول ابي حنيفة لان المولى لا يملك كسب عبده الماذون المديون
دينا مستغرقا ظاهرا في حقه وعندهما لا يجوز لانه يملك كسبه عندهما ويجوز الدفع الى
مكاتب الغني لان كسب المكاتب ملكه من حيث الظاهر وانما يملكه المولى بالعجز ولم يوجد
واما ولد الغني فان كان صغيرا لم يجز الدفع اليه وان كان فقيرا لا مال له لان الولد
الصغير يعد غنيا بغنا ابيه وان كان كبيرا فقيرا يجوز لانه لا يعد غنيا بمال ابيه
فكان كالاجنبي ولو دفع الى امراة فقيرة وزوجها غني جاز في قول ابي حنيفة ومحمد
وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وروي عنه انها لا تعطى اذا قضي لها بالنفقة وجه
هذه الرواية ان نفقة المراة تجب على زوجها فتصير غنية بغنا الزوج كالولد الصغير
وانما شرط القضا لها بالنفقة لان النفقة لا تصير دينا بدون القضا وجه ظاهر الرواية

ان المراة

ان المراة الفقيرة لا تعد غنية بغنا زوجها لانها لا تستحق على زوجها الا مقدار النفقة فلا
تعد بذلك القدر غنية • وكذا يجوز الدفع الى رجل فقير له ابن غني وان كان يجب عليه نفقته
لما قلنا ان بقدر النفقة لا يصير غنيا فيجوز الدفع اليه • واما صدقة الاوقاف فيجوز
صرفها الى الاغنيا ان سماهم الواقف في الوقف ذكره الكرخي في مختصره وان لم يسمهم لا يجوز لانها
صدقة واجبة • ثم لا بد من معرفة حد الغنا فنقول الغنا انواع ثلثة • غنا تجب به
الزكوة • وغنا يحرم به اخذ الصدقة وقبولها ولا تجب الزكوة • وغنا يحرم به السوال
ولا يحرم به الاخذ • اما الغنا الذي تجب به الزكوة فهو ان يملك نصابا من المال النامي
الفاضل عن الحاجة الاصلية • واما الغنى الذي يحرم به اخذ الصدقة وقبولها فهو الذي
تجب به صدقة الفطر والاضحية وهو ان يملك من الاموال التي لا تجب فيها الزكوة ما يفضل
عن حوائجه ويبلغ قيمة الفاضل مايتي درهم من الثياب والفرش والدور والحوانيت والدواب
والخدم زيادة على ما يحتاج اليه كل ذلك للابتذال والاستعمال لا للنما والاسامة فاذا فضل
من ذلك ما يبلغ قيمته مايتي درهم وجب عليه صدقة الفطر والاضحية وحرم عليه اخذ
الصدقة ثم قدر الحاجة ما ذكره الكرخي في مختصره وقال لا باس ان يعطى من الزكوة من
له مسكن وما يتاثث به في منزله وخادم وفرس وسلاح وثياب البدن وكتب العلم ان كان
من اهله فان كان له فضل عن ذلك ما يبلغ قيمته مايتي درهم حرم عليه اخذ الصدقة
لما روي عن الحسن البصري انه قال كانوا يعطون من الزكوة لمن يملك عشرة الاف درهم
من الفرس والسلاح والدار والخادم وقوله كانوا كناية عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضي عنهم وهذا لان هذه الاشيا من الحوائج اللازمة التي لا بد للانسان منها فكان وجودها
وعدمها سوا وذكر في الفتاوى فيمن له حوانيت ودور الغلة لكن غلتها لا تكفيه ولعياله
انه فقير ويحل له اخذ الصدقة عند محمد وعند ابي يوسف لا يحل • وعلى هذا اذا كان له
ارض وكرم لكن غلته لا تكفيه لعياله ولو كان عنده طعام للقوت يساوي مايتي درهم
فان كان له كفاية شهر يحل له اخذ الصدقة وان كان كفاية سنة قال بعضهم لا يحل وقال بعضهم
يحل لان ذلك مستحق الصرف الى الكفاية والمستحق ملحق بالعدم وقد روي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم ادخر لنسايه قوت سنة • ولو كان له كسوة شتا وهو لا يحتاج اليها في الصيف
يجوز له اخذ الصدقة ذكر هذه الجملة في الفتاوى وهذا قول اصحابنا وقال مالك من
ملك خمسين درهما لا يحل له اخذ الصدقة ولا يباح ان يعطى واحتج بما روي عن علي
وعبد الله بن مسعود وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم انهم قالوا لا تحل الصدقة
لمن كان له خمسون درهما او عوضها من الذهب وهذا نص في الباب ولنا حديث معاذ
رضي الله عنه حيث قال له النبي صلى الله عليه وسلم خذها من اغنيايهم وردها في فقرايهم
قسم الناس قسمين الاغنيا والفقرا فجعل الاغنيا من يوخذ منهم والفقرا من يرد فيهم
فكل من لم يوخذ منه يكون مردودا فيه فيكون فقيرا ومن كان له ما دون النصاب
لا يوخذ منه بالاجماع فيكون مردودا فيه وما رواه مالك محمول على حرمة السوال
معناه لا يحل سوال الصدقة لمن له خمسون درهما او عوضها من الذهب او يحمل ذلك على
كراهة الاخذ لان من له سداد من عيش فالتعفف اولى لقول النبي صلى الله عليه وسلم
من استغنى اغناه الله ومن استعفف اعفه الله وقال الشافعي يجوز دفع الزكوة الى
رجل له مال كثير ولا كسب وهو يخاف الحاجة ويجوز له الاخذ وهذا فاسد لان هذا دفع
الزكوة الى الغني ولا سبيل اليه لما بينا وخوف حدوث الحاجة في الثاني لا يجعله فقيرا

في الحال ايضا الا ترى انه يعتبر ذلك في سقوط الوجوب حتى يجب عليه الزكاة فكذا في حق الاخذ
ولو كان فقيرا قويا مكتسبا يحل له اخذ الصدقة عندنا وعند الشافعي لا تحل واحتج بقول النبي
صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي وفي بعض الروايات ولا لقوي مكتسب
ولنا ما روي عن سلمان الفارسي رضي الله عنه انه قال حمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة
فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل ومعلوم انه لا يتوهم ان اصحابه رضي الله عنهم كانوا كلهم زمنى بل كان
بعضهم قويا مكتسبا وما رواه الشافعي محمول على حرمة الطلب والسوال وكذا قال للرجلين
اللذين سالاه ان شئتما اعطيتكما منه ولا حق فيها لغني ولا لقوي مكتسب ولو كان حراما لم
يكن النبي صلى الله عليه وسلم ليعطيها الحرام ولكن قال ذلك للزجر عن السوال والحمل على الكسب
كذا هذا ويكره لمن عليه الزكاة ان يعطي مايتي درهم او اكثر ولو اعطى جاز وسقط عنه الزكاة
في قول اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز ولا يسقط وجه قوله ان هذا نصاب كامل فيصير
غنيا بهذا المال ولا يجوز الصرف الى الغني ولنا انه انما يصير غنيا بعد ثبوت الملك له فاما قبله
فقد كان فقيرا فالصدقة لاقت كف الفقير فجازت لان الغنا يثبت بالملك والقبض شرط ثبوت
الملك فيقبض ثم يملك المقبوض ثم يصير الا انه يكره لان المنتفع به يصير هو الغني وذكر
في الجامع الصغير وان يغني به انسانا احب الي ولم يرد به الاغنا المطلق لان ذلك مكروه
لما بينا وانما المراد به المقيد وهو ان يغنيه اوانا ما عن المسلة لان الصدقة وضعت لمثل
هذا او غنى قال النبي صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر اغنوهم عن المسلة في مثل هذا اليوم
وهذا اذا اعطى مايتي درهم وليس عليه دين ولا له عيال فان كان عليه دين فلا باس ان يتصدق
عليه قدر دينه وزيادة ما دون المايتين وكذا اذا كان له عيال يحتاج الى نفقتهم وكسوتهم
واما الغنى الذي يحرم به السوال فهو ان يكون له سداد عيش بان كان له قوت يومه لما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سال عن ظهر غنى فانما يستكثر من جمر جهنم قيل
يا رسول الله وما ظهر الغنى قال ان يعلم ما ان عنده ما يغديهم او يعشيهم فان لم قوت
يومه ولا ما يستر به عورته يحل له ان يسال لان الحال حال الضرورة وقد قال الله
تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وترك السوال في هذه الحالة القا النفس في التهلكة وانه
حرام فكان له ان يسال بل يجب عليه ذلك ● ومنها ان يكون مسلما فلا يجوز صرف الزكوة
الى الكافر بلا خلاف لحديث معاذ رضي الله عنه خذها من اموالهم اغنيايهم وردها في فقرايهم
امر بوضع الزكوة في فقرايهم اخذ من اغنيايهم وردها في فقرايهم وهم المسلمون فلا يجوز
وضعها في غيرهم ● واما ما سوى الزكوة من صدقة الفطر والكفارات والنذور فلا شك في ان
صرفها الى المسلمين افضل لان الصرف اليهم يقع اعانة لهم على الطاعة ● وهل يجوز صرفها
الى اهل الذمة قال ابو حنيفة ومحمد يجوز وقال ابو يوسف لا يجوز وهو قول زفر والشافعي
وجه قولهم الاعتبار بالزكوة وبالصرف الى الحربي ولهما قوله تعالى ان تبدوا الصدقات
فنعما هي وان تخفوها وتوتوها فهو خير لكم ونكفر عنكم من سياتكم من غير فصل بين فقير وفقير
وعموم هذا النص يقتضي جواز صرف الزكوة اليهم الا انه خص منه الزكوة بحديث معاذ
رضي الله عنه وقوله تعالى في الكفارة وكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم من غير فصل بين مسكين ومسكين الا انه خص منه الحربي بدليل ولان صرف الصدقة
الى الذمة من باب ايصال البر اليهم وما نهينا عن ذلك قال الله تعالى لا ينهاكم الله عن
الذين لم يقاتلوكم ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين
وظاهر هذا النص يقتضي جواز صرف الزكوة اليهم لان اداء الزكوة اليهم بر بهم الا ان

البر بطريق الزكاة غير مراد عرفنا ذلك بحديث معاذ رضي الله عنه وانما لا يجوز صرفها الى الحربي
لان في ذلك اعانة لهم على قتالنا وهذا لا يجوز وهذا المعنى لم يوجد في الذمي ● ومنها ان لا
يكون من بني هاشم لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا معشر بني هاشم ان الله كره
لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
ان الصدقة محرمة على بني هاشم وروي انه راى في الطريق تمرة فقال لولا اني اخاف ان تكون
من الصدقة لاكلتها ثم قال ان الله حرم عليكم يا بني هاشم غسالة الناس والمعنى ما اشار اليه
انها من غسالة الناس فيتمكن فيه الخبث فصان الله بني هاشم عن ذلك تشريفا لهم واكراما
وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ● ومنها ان لا يكون من مواليهم لما روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا رافع فسأله فقال يا ابا رافع ان
الصدقة حرام على محمد وال محمد وان مولى القوم من انفسهم اي في حرمة الصدقة لاجماعنا
على ان مولى القوم ليس منهم في جميع الاحكام الا ترى انه ليس بكفو لهم وكذا مولى المسلم اذا كان
كافرا توخذ منه الجزية ومولى التغلبي توخذ منه الجزية ولا توخذ منه الصدقة المضاعفة
فدل ان المراد منه في حرمة الصدقة خاصة ● وبنو هاشم الذين يحرم عليهم الصدقات
ال العباس وال علي وال جعفر وال عقيل وولد الحرث بن عبد المطلب كذا ذكره الكرخي
ومنها ان لا تكون منافع الاملاك متصلة بين المودي وبين المودى اليه لان ذلك يمنع وقوع
تمليكا من الفقير من كل وجه بل يكون صرفا الى نفسه من وجه وعلى هذا يخرج الدفع الى الوالدين
وان علوا والى المولودين وان سفلوا لان احدهما ينتفع بمال الاخر ولا يجوز ان يدفع الرجل
الى زوجته بالاجماع وفي دفع المراة الى زوجها اختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه ذكرناه فيما
تقدم ● واما صدقة التطوع فيجوز دفعها الى هولا والدفع اليهم اولى لان فيه اجرين اجر
الصدقة واجر الصلة وكونه دفعا الى نفسه من وجه لا يمنع صدقة التطوع قال النبي
صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وكل معروف صدقة
ويجوز دفع الزكوة الى من سوى الوالدين والمولودين من الاقارب من الاخوة والاخوات
وغيرهم لانقطاع منافع الاملاك بينهم ولهذا تقبل شهادة البعض على البعض والله اعلم
هذا الذي ذكرنا اذا دفع الصدقة الى انسان على علم منه بحاله انه محل الصدقة ● فاما اذا
لم يعلم بحاله ودفع اليه فهذا على ثلثة اوجه في وجه هو على الجواز حتى يظهر خطاوه وفي وجه هو
على الفساد حتى يظهر صوابه وفي وجه فيه تفصيل على الوفاق والخلاف ● اما الذي هو على
الجواز حتى يظهر خطاوه فهو ان يدفع زكوة ماله ولم يخطر بباله وقت الدفع ولم يشك
في امره فدفع اليه فهذا على الجواز الا اذا ظهر بعد الدفع انه ليس بمحل الصدقة فحينئذ لا
يجوز لان الظاهر انه صرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكوة عند الدفع والظاهر لا يبطل
الا باليقين فاذا ظهر بيقين انه ليس بمحل الصدقة ظهر انه لم يجز ويجب عليه الاعادة وليس
له ان يسترد ما دفع اليه ويقع تطوعا حتى انه لو خطر بباله بعد ذلك وشك فيه ولم
يظهر له شي لا تلزمه الاعادة لان الظاهر لا يبطل بالشك ● واما الذي هو على الفساد حتى
يظهر جوازه فهو انه خطر بباله وشك في امره لكنه لم يتحر ولا طلب الدليل او تحرى بقلبه
لكنه لم يطلب الدليل فهو على الفساد الا اذا ظهر انه محل بيقين او بغالب الراي فحينئذ
يجوز لانه لما شك وجب عليه التحري والصرف الى من وقع عليه تحريه فاذا ترك لم يوجد الصرف
الى من امر بالصرف اليه فيكون فاسدا الا اذا ظهر انه محل فيجوز ● واما الوجه الذي فيه
تفصيل على الوفاق والخلاف فهو ان خطر بباله وشك في امره وتحرى ووقع تحريه على انه

محل الصدقة فدفع اليه جاز بالاجماع • وكذا ان لم يتحر ولكن سال عن حاله فدفع او راه في صف الفقرا او على زي الفقرا فدفع فان ظهر انه كان محلا جاز بالاجماع بالاجماع وكذا اذا لم يظهر حاله عنده • واما اذا ظهر انه لم يكن محلا بان ظهر انه غني او هاشمي او مولى الهاشمي او كافر او والداو ولداو زوجه يجوز ويسقط عنه الزكوة في قول ابي حنيفة ومحمد ولا يلزمه الاعادة وعند ابي يوسف لا يجوز ويلزمه الاعادة وبه اخذ الشافعي وروي محمد بن شجاع عن ابي حنيفة في الوالد والولد والزوجة انه لا يجوز كما قال ابو يوسف • ولو ظهر انه عبده او مدبره او ام ولده او مكاتبه لم يجز وعليه الاعادة في قولهم جميعا • ولو ظهر انه مستسعاة لم يجز عند ابي حنيفة لانه بمنزلة المكاتب عنده وعندهما يجوز لانه حر عليه دين وجه قول ابي حنيفة ان هذا مجتهد ظهر خطاوه بيقين فبطل اجتهاده كما لو تحرى في ثياب او اواني ظهر خطاوه فيه وكما لو صرف ثم ظهر انه عبده او مدبره او مكاتبه ولهما انه صرف الصدقة الى من امر بالصرف اليه فيخرج عن العهدة كما اذا صرف ولم يظهر حاله بخلافه ودلالة ذلك انه مامور بالصرف الى من هو محل عنده وفي ظنه واجتهاده لا على الحقيقة اذ لا علم بحقيقة الغنى والوقف لعدم امكان الوقوف على حقيقتهما وقد صرف الى من ادى اجتهاده انه محل فقد اتى بالمامور به فيخرج عن العهدة بخلاف الثياب والاواني لان العلم بالثوب الطاهر والماء الطاهر تمكن فلم يات بالمامور به فلم يجز وبخلاف ما اذا ظهر انه عبده لان الوقوف على ذلك بامارات تدل عليه ممكن على ان معنى صرف الصدقة وهو التمليك هناك لا يتصور لاستحالة تمليك الشي من نفسه وقوله ظهر خطاوه بيقين ممنوع وانما يكون كذلك اذ لو قلنا انه صار محل الصرف باجتهاده فلا نقول كذلك بل المحل المامور بالصرف اليه شرعا حالة الاشتباه وهو من وقع عليه التحري وعلى هذا لا يظهر خطاوه ولهما في الصرف الى ابيه وهو لا يعلم به الحديث المعروف وهو ماروي ان يزيد بن معن دفع صدقته الى رجل وامره بان ياتي المسجد ليلا فيتصدق بها فدفعها الى ابيه معن فلما اصبح راها في يد ابيه فقال لم اردك بها فاختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا معن لك ما اخذت ويا يزيد لك ما نويت

فصل واما حولان الحول فليس من شرايط ادا الزكوة عند عامة العلما وعند مالك من شرايط الجواز فيجوز تعجيل الزكوة عند عامة العلما خلافا لمالك • والكلام في التعجيل في مواضع • في بيان اصل الجواز • وفي بيان شرايطه • وفي بيان حكم التعجيل اذا لم يقع زكوة • اما الاول فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وجه قول مالك ان ادا الزكوة ادا الواجب وادا الواجب لا يتحقق قبل الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استسلف من العباس رضي الله عنه زكوة سنتين وادنى درجات فعل النبي صلى الله عليه وسلم الجواز واما قوله ان ادا الزكوة ادا الواجب ولا وجوب قبل حولان الحول فالجواب عنه من وجهين احدهما ممنوع انه لا وجوب قبل الحول بل الوجوب ثابت قبله لوجود سبب الوجوب وهو ملك نصاب كامل نامي او فاضل عن الحاجة الاصلية لحصول الغناية ولوجوب شكر نعمة المال على ما بينا فيما تقدم من المشايخ من قال بالوجوب توسعا وتاخيرا لادا مدة الحول ترفيها وتيسيرا على ارباب الاموال كما في الدين الموجل فاذا عجل فلم يترفه فسقط الواجب كما في الدين الموجل ومنهم من قال بالوجوب في اول الحول لكن بطريق الاستناد وهو ان يجب اولا في اخر الحول ثم يستند الوجوب الى اوله لاستناد سببه وهو كون النصاب حوليا فيكون التعجيل اذا بعد الوجوب لكن بالطريق الذي قلنا فيقع زكاة والثاني ان سلمنا انه لا وجوب قبل الحول لكن

بجر

سبب الوجوب موجود وهو ملك النصاب ويجوز ادا العبادة قبل الوجود بعد سبب الوجوب كادا الكفارة بعد الجرح بعد الموت وسوا عجل من نصاب واحدا واثنين او اكثر من ذلك مما يستفيده في السنة عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز الا عن النصاب الموجود حتى لو كان له مايتا درهم فعجل زكوة الالف وذلك خمسة وعشرون ثم استفاد او ربح في ذلك المال حتى صار الف درهم فتم الحول وعنده الف درهم جاز عن الكل عندنا وعند زفر لا يجوز الا عن المايتين وجه قوله ان التعجيل عما سوى المايتين تعجيل قبل وجود السبب فلا يجوز كما لو عجل قبل ملك المايتين ولنا ان ملك النصاب موجود في اول الحول والمستفاد على ملك النصاب في الحول كالموجود من ابتدا الحول بدليل وجوب الزكوة فيه عند حولان الحول فلو لم يجعل كالموجود في اول الحول لما وجبت الزكوة فيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول واذا كان كذلك جعلت الالف كانها كانت موجودة في ابتدا الحول ليصير مودبا بعد وجود الالف تقديرا فجاز

فصل واما شرايط الجواز فثلثة احدها كمال النصاب في اول الحول والثاني كماله في اخر الحول والثالث ان لا ينقطع النصاب فيما بين ذلك حتى لو عجل وله في اول الحول اقل من النصاب ثم كمل في اخره فتم الحول والنصاب كامل لم يكن المعجل زكوة بل كان تطوعا وكذا لو عجل والنصاب كامل ثم هلك بعضه مثلا فتم الحول والنصاب ناقص • وكذا لو عجل ثم هلك كل النصاب ثم استفاد نصابا كاملا فتم الحول والنصاب كامل لم يجز التعجيل وانما كان كذلك لان المعتبر كمال النصاب في طرفي الحول ولان سبب الوجوب هو النصاب واحد الطرفين حال انعقاد السبب والطرف الاخر حال الوجوب او حال تاكد الوجوب بالسبب وما بين ذلك ليس بحال الانعقاد ولا حال الوجوب او حال تاكد الوجوب بالسبب فلا معنى لاشتراط النصاب عنده ولان في اعتبار كمال النصاب فيما بين ذلك حرجا لا يخفى ولا حرج في مراعاة الكمال في اول الحول واخره وكذلك جرت عادة التجار بتعرف روس اموالهم في اول الحول واخره ولا يلتفتون الى ذلك في اثنا الحول الا انه لا بد من بقا شي من النصاب وان قل في اثنا الحول ليضم المستفاد اليه ولانه اذا هلك النصاب الاول كله فقد انقطع حكم الحول فلا يمكن ابقا المعجل زكوة فيقع تطوعا ولو كان له نصاب في اول الحول فعجل زكوته وانتقص النصاب ولم يستفد شيا حتى حال الحول والنصاب ناقص لم يجز التعجيل ويقع المودا تطوعا ولا يعتبر المعجل في تمام النصاب عندنا وعند الشافعي يكمل النصاب بما عجل ويقع زكوة وصورته اذا عجل خمسة عن مايتين ولم يستفد شيا حتى حال الحول وعنده ماية وخمسة وتسعون او عجل شاة من اربعين فحال الحول وعنده تسعة وثلثون لم يجز التعجيل عندنا وعنده جاز وجه قوله ان المعجل وقع زكوة عن كل النصاب فيعتبر في اتمام النصاب ولنا ان المودا مال ازال ملكه عنه بنية الزكوة فلا يكمل به النصاب كما لو هلك في يد الامام ولو استفاد خمسة في اخر الحول جاز التعجيل لوجود كمال النصاب في طرفي الحول • ولو كان له مايتان فعجل زكوتها خمسة فانتقص النصاب ثم استفاد ما يكمل النصاب بعد الحول في اول الحول الثاني وتم الحول الثاني والنصاب كامل فعليه الزكوة للحول الثاني وما عجل يكون تطوعا لانه عجل للحول الاول ولم تجب عليه الزكوة للحول الاول لنقصان النصاب في اخر الحول • ولو كان له مايتا درهم فعجل خمسة منها ثم تم الحول والنصاب ناقص ودخل الحول الثاني وهو ناقص ثم تم الحول الثاني وهو كامل لا تجزي الخمسة عن السنة الاولى ولا عن السنة الثانية لان في السنة الاولى كان النصاب ناقصا في اخرها وفي السنة الثانية كان ناقصا في اولها

فلم تجب الزكوة في السنتين فلا يقع المودا زكوة عنهما • ولوكان له مايتا درهم فحال عليها الحول
وادي خمسة منها حتي انتقص منها خمسة ثم انه عجل عن السنة الثانية خمسة فانتقص منها
خمسة اخري فصار المال مائة وتسعين وتم الحول الثاني وقد استفاد عشرة حتي حال الحول
علي المائتين ذكر في الجامع ان الخمسة التي عجل للحول الثاني جايزة وطعن عيسي بن ابان وقال
ينبغي ان لا تجزيه هذه الخمسة عن السنة الثانية لان الحول الاول لما تم وجبت الزكوة وصار
خمسة من المائتين واجبة ووجوب الزكوة تمنع وجوب الزكوة فانعقد الحول الثاني
والنصاب ناقص فكان تعجيل الخمسة عن السنة الثانية تعجيلا حال نقصان النصاب فلم
يجز والجواب ان الزكوة تجب بعد تمام السنة الاولي وتمام السنة الاولي بتعقبه الجزء
الاول من السنة الثانية والوجوب يثبت مقارنا لذلك الجزء والنصاب كان كاملا في
ذلك الوقت ثم انتقص بعد ذلك وهو حال وجود الجزء الثاني من السنة الثانية فكان
ذلك نقصان النصاب في اثنا الحول ولا عبرة به عند وجود الكمال في طرفيه وقد وجد
هاهنا فجاز التعجيل لوجود حال كمال النصاب والله اعلم **فصل** واما حكم المعجل اذا لم
يقع زكوة انه ان وصل الي يد الفقير يكون تطوعا سوا وصل الي يده من يد رب المال
او من يد الامام او نايبه وهو الساعي لانه حصل اصل القربة وانما التوقف في صفة الفرضية
وصدقة التطوع لا تحتمل الرجوع فيها بعد وصولها الي يد الفقير وان كان المعجل في يد الامام
قايما له ان يسترده لانه لما لم يصل الي يد الفقير لم يتم الصرف لان يد المصدق في الصدقة
المعجلة يد المالك من وجه لانه مخير في دفع المعجل اليه وان كان يد الفقير من وجه من حيث
انه يقبض له فلم يتم الصرف فلم يقع صدقة اصلا وان هلك في يده لا يضمن عندنا وقال
الشافعي ان استسلف بغير الامام بغير رب المال ولا اهل السهمان يضمن وهذا فاسد
لان الضمان انما يجب علي الانسان بفعله وفعله الاخذ وانه ماذون فيه فلا يصلح سببا لوجوب
الضمان والهلاك ليس من صنعه بل هو محض صنع الله تعالي اعني مصنوعه • ولو دفع الامام
المعجل الي فقير فايسر الفقير قبل حولان الحول او مات او ارتد جاز عن الزكوة عندنا وقال
الشافعي ضمن يسترده الامام الا ان يكون يساره من ذلك المال وجه قوله ان كون المعجل
زكوة انما يثبت عند تمام الحول وهو ليس محلا للصرف في ذلك الوقت فلا يقع زكوة الا
اذا كان يساره من ذلك المال لانه حينيذ يكون اصلا فلا يقطع التبع عن اصله ولنا
ان الصدقة لاقت كف الفقير فوقعت موقعها فلا تتغير بالغنا الحادث بعد ذلك كما
اذا دفعها الي الفقير بعد حولان الحول ثم ايسر • ولو عجل زكوة ماله ثم هلك المال لم يرجع
علي الفقير عندنا وقال الشافعي يرجع اذا كان قال له انها معجلة وهذا غير سديد لان الصدقة
وقعت في محل الصدقة وهو الفقير بنية الزكوة فلا يحتمل الرجوع كما اذا لم يقل انها معجلة
ولو كان له دراهم او دنانير او عروض للتجارة فعجل زكوة جنس منها ثم هلك بعض المال جاز
المعجل عن الباقي لان الكل في حكم مال واحد بدليل انه يضم البعض الي البعض في تكميل النصاب
فكان نية التعيين في التعجيل لغوا كما لو كان له الف درهم فعجل زكوة المائتين ثم هلك بعض
المال وهذا بخلاف السوايم المختلفة بان كان له خمس من الابل واربعون من الغنم
فعجل شاة عن خمس من الابل ثم هلكت الابل ان المعجل لا يجوز عن زكوة الغنم لانهما مالان مختلفان
صورة ومعني فكان نية التعيين صحيحة فالتعجيل عن احدهما لا يقع عن الاخر والله اعلم
فصل واما بيان ما يسقطها بعد وجوبها فالمسقط لها بعد الوجوب احد الاشيا الثلثة
منها هلاك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الادا وبعده عندنا وعند الشافعي

لا يسقط بالهلاك بعد التمكن والمسلة قد مضت • ومنها الردة عندنا وقال الشافعي الردة
لا تسقط الزكوة الواجبة حتي لو اسلم لا يجب عليه الادا عندنا وعنده يجب وجه قوله ان المرتد
قادر علي ما اذا وجب عليه لكن بتقديم شرطه وهو الاسلام فاذا اسلم وجب عليه الادا كالمحدث
والجنب انهما قادران علي ادا الصلاة لكن بواسطة الطهارة فاذا وجدت الطهارة يجب عليهما
الادا كذا هذا ولنا قول النبي صلي الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله ولان المرتد ليس من
اهل ادا العبادة فلا يكون من اهل وجوبها فسقطت عنه بالردة وما ذكر انه قادر علي الادا
بتقديم شرطه وهو الاسلام كلام فاسد لما فيه من جعل الاصل تبعا لتبعه وجعل التبع اصلا
لمتبوعه علي ما بينا فيما تقدم • ومنها موت من عليه الزكوة من غير وصية عندنا وعند
الشافعي لا تسقط • وجملة الكلام فيه ان من عليه الزكوة اذا مات قبل ادائها فلا يخلوا
اما ان كان اوصي بالادا واما ان كان لم يوص تسقط عنه في حق احكام الدنيا حتي لا توخذ
من تركته ولا يومر الوصي او الوارث بالادا من تركته عندنا وعنده توخذ من تركته
وعلي هذا الخلاف اذا مات من عليه صدقة الفطر والنذور والكفارات او الصوم او الصلاة
او النفقات او الخراج او الجزية لانه لا تستوفي من تركته عندنا وعنده يستوفي • وان مات
من عليه العشر فان كان الخارج قايما لا يسقط بالموت في ظاهر الرواية وروي عبد الله بن المبارك
عن ابي حنيفة انه يسقط • ولو كان استهلك الخارج حتي صار دينا في ذمته فهو علي هذا
الاختلاف • وان كان اوصي بالادا لا يسقط ويودي من ثلث ماله عندنا وعند الشافعي
من جميع ماله والكلام فيه بنا علي اصلين احدهما ذكرناه فيما تقدم وهو ان الزكوة عبادة
عندنا والعبادة لا تتادي الا باختيار من عليه اما بمباشرته بنفسه او بامره وانابته
غيره فيقوم النايب مقامه فيصير مودبا بيد النايب واذا اوصي فقد اناب فاذا لم يوص
فلم ينب فلو جعل الوارث نايبا عنه شرعا من غير انابته لكان ذلك انابة جبرية والجبر ينافي
العبادة اذ العبادة فعل ياتيه العبد باختياره ولهذا قلنا انه ليس للامام ان ياخذ الزكاة
من صاحب المال من غير اذنه جبرا ولو اخذ لا يسقط الزكوة والثاني ان الزكوة وجبت بطريق
الصلة الا تري انه لا يقابلها عوض مالي والصلات يسقط بالموت قبل التسليم والعشر مونة
الارض وكانت نبت مشتركا بقوله تعالي يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما
اخرجنا لكم من الارض اضاف المخرج الي الكل الاغنيا والفقرا جميعا فاذا نبت مشتركا فلا يسقط
بموته وعنده الزكوة حق العبد وهو الفقير فاشبه ساير الديون وانها لا تسقط بموت
من عليه عليه كذا هذا • ولو مات من عليه الزكاة في خلال الحول ينقطع حكم الحول عندنا
وعند الشافعي لا ينقطع بل يبني الوارث عليه فاذا تم الحول ادي الزكاة والكلام فيه ايضا
مبني علي ما ذكرنا وهو ان الزكوة عبادة عندنا فيعتبر فيه جانب المودي وهو المالك وقد
زال ملكه بموته فينقطع حوله وعنده ليست بعبادة بل هي مونة الملك فيعتبر قيام
نفس الملك وهو انه قايم لان الوارث يخلف المورث في عين ما كان للمورث والله اعلم
فصل واما زكوة الزروع والثمار وهو العشر فالكلام في هذا النوع ايضا يقع في
مواضع • في بيان فرضيته • وفي بيان كيفية الفرضية • وفي بيان سبب الفرضية
وفي بيان شرايط الفرضية • وفي بيان القدر المفروض وفي صفته وبيان من له ولاية الاخذ
وفي بيان وقت الفرض • وفي بيان ركنه • وفي بيان شرايط الركن • وفي بيان ما
يسقطه • وفي بيان ما يوضع في بيت المال من الاموال وبيان مصارفها • اما الاول
فالدليل علي فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول • اما الكتاب فقوله تعالي

واتوا حقه يوم حصاده قال عامة اهل التاويل ان الحق المذكور هو العشر او نصف العشر فان قيل ان الله تعالى امر بايتا الحق يوم الحصاد ومعلوم ان زكوة الحبوب لا تخرج يوم الحصاد بل بعد التنقية والكيل ليظهر مقدارها فيخرج عشرها فدل ان المراد به غير العشر فالجواب ان المراد منه والله اعلم واتوا حقه الذي وجب فيه يوم حصاده بعد التنقية فكان اليوم ظرفا للحق لا للايتا على ان عند ابي حنيفة رحمه الله يجب العشر في الخضراوات وانما يخرج الحق منها يوم الحصاد وهو القطع ولا ينتظر شي اخر فثبت ان الاية في العشر الا ان مقدار هذا الحق غير مبين في الاية فكانت الاية مجملة في حق المقدار ثم صارت مفسرة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ما سقته السما ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر كقوله تعالى واتوا الزكاة انها مجملة في حق المقدار فبينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في مايتي درهم خمسة دراهم فصار مفسرا كذا هاهنا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وفي الاية دلالة على ان للفقرا حقا في المخرج من الارض حيث اضاف المخرج الى الكل فيدل ان للفقرا في ذلك حقا كما ان للاغنيا فيدل على كون العشر حق الفقرا ثم عرف مقدار الحق بالسنة ۰ واما السنة فما روينا وهو قوله عليه السلام ما سقته السما ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر واما الاجماع فلان الامة اجمعت على فرضية العشر ۰ واما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا في النوع الاول لان اخراج العشر الى الفقير من باب شكر النعمة واقدار العاجز وتقويته على القيام بالفرايض ومن باب تطهير النفس وتزكيتها وكل ذلك لازم عقلا وشرعا والله الموفق

فصل واما الكلام في كيفية فرضية هذا النوع فعلى نحو الكلام في كيفية فرضية النوع الاول وقد مضى الكلام فيه

فصل واما سبب وجوبه فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة او تقديرا حتى لو اصاب الخارج افة فهلك لا يجب العشر في الارض العشرية ولا الخراج في الارض الخراجية لفوات النما حقيقة وتقديرا ولو كانت الارض عشرية فتمكن من زراعتها فلم يزرع لا يجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولو كانت خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرا ۰ ولو كان ارض الخراج نزة او غلب عليها الما بحيث لا يستطاع فيها الزراعة او سبخة او لا ينتقل اليها الما فلا خراج فيه لانعدام الخارج حقيقة وتقديرا ۰ وعلى هذا يخرج تعجيل العشر انه على ثلثة اوجه في وجه يجوز بلا خلاف ۰ وفي وجه لا يجوز بلا خلاف ۰ وفي وجه فيه خلاف ۰ اما الذي يجوز بلا خلاف فهو ان يعجل بعد الزراعة وبعد النبات لانه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب وهو الارض النامية بالخارج حقيقة الا ترى انه لو فصله هكذا يجب العشر ۰ واما الذي لا يجوز بلا خلاف فهو ان يعجل بعد الزراعة قبل النبات قال ابو يوسف يجوز وقال محمد لا يجوز وجه قول محمد ان سبب الوجوب لم يوجد لانعدام الارض النامية بالخارج لانعدام الخارج فكان تعجيلا قبل وجود السبب فلم يجز كما لو عجل قبل الزراعة وجه قول ابي يوسف ان سبب الخروج موجود وهو الزراعة فكان تعجيلا بعد وجود السبب فيجوز واما تعجيل عشر الثمار فان عجل بعد طلوعها جاز بالاجماع وان عجل قبل الطلوع ذكر الكرخي انه على الاختلاف الذي ذكرنا في الزرع وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لا يجوز في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه يجوز وجعل الاشجار للثمار بمنزلة الحبوب وهناك يجوز التعجيل كذا هاهنا ووجه الفرق لابي حنيفة ومحمد ان الشجر ليس بمحل لوجوب العشر لانه حطب الا ترى انه لو قطعه لا يجب العشر فاما ساق الزرع فمحل بدليل انه لو قطع الساق قبل ان ينعقد

سبب وجوب الخراج

تعجيل عشر الثمار

الحب يجب العشر ويجوز تعجيل الخراج والجزية لان سبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لا تحقيقا وقد وجد التمكن وسبب وجوب الجزية كونه ذميا وقد وجد

فصل واما شرايط الفرضية فبعضها شرط الاهلية وبعضها شرط المحلية اما شرط الاهلية فنوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتدا هذا الحق فلا يبتدا بهذا الحق الا على مسلم بلا خلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهل وجوبها ابتدا فلا يبتدا به عليه وكذا لا يجوز ان يتحول اليه في قول ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف ومحمد يجوز حتى ان الذمي لو اشترى ارض عشر من مسلم فعليه الخراج عنده وعند ابي يوسف عليه عشران وعند محمد عليه عشر واحد وجه قول محمد ان الاصل كل ارض ابتديت بضرب حق عليها ان لا يتبدل الحق بتبدل المالك كالخارج كالخراج والجامع بينهما ان كل واحد منهما مونة الارض لا تعلق له بالمالك حتى يجب في ارض غير مملوكة فلا تختلف باختلاف المالك وابو يوسف يقول لما وجب العشر على الكافر لما قاله محمد رحمه الله فالواجب على الكافر باسم العشر يكون مضاعفا كالواجب على التغلبي ويوضع موضع الخراج ولابي حنيفة ان العشر فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهل وجوب العبادة فلا يجب عليه العشر كما لا يجب عليه الزكوة المعهودة ولهذا لا يجب عليه ابتدا كذا في حالة البقا وكذا اذا تعذر ايجاب العشر عليه ولا الى سبيل ان ينتفع الذمي بارضه في دار الاسلام من غير حق يضرب عليها فضربنا عليها الخراج الذي فيه معنى الصغار كما لو جعل داره بستانا واختلفت الروايات عن ابي حنيفة في وقت صيرورتها خراجية ذكر في السير الكبير انه كما اشترى صارت خراجية وفي رواية اخرى لا تصير خراجية ما لم يوضع عليها الخراج وانما يوخذ الخراج اذا مضت من وقت الشرا مدة يمكنه ان يزرع فيها سوا زرع او لم يزرع كذا ذكر في العيون في رجل باع ارض الخراج من رجل وقد بقي من السنة مقدار ما يقدر المشتري على زرعها فخراجها على المشتري وان لم يبق ذلك القدر فخراجها على البايع واختلفت الرواية عن محمد في موضع هذا العشر ذكر في السير انه يوضع موضع الصدقة لانه قدر الواجب لما لم يتغير عنده لا يتغير صفته ايضا وروي عنه انه يوضع موضع الخراج لان معنى الصدقة لا يوجد فيه لكونه مالا ماخوذا من الكافر فيوضع الخراج ۰ ولو اشترى مسلم من ذمي ارضا خراجية فعليها الخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان مونة الارض لا تتغير بتغير المالك الا لضرورة وفي حق الذمي اذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر واما المسلم فمن اهل وجوب الخراج في الجملة فلا ضرورة الى التغيير بتبدل المالك ۰ ولو باع المسلم من ذمي ارضا عشرية فاخذها مسلم بالشفعة ففيها العشر لان الصفقة تحولت الى الشفيع كانه باعه منه فكان انتقالا من مسلم الى مسلم ولو كان فاسدا فاستردها البايع منه لفساد البيع عادت الى العشر لان البيع الفاسد اذا فسخ يرتفع من الاصل ويصير كان لم يكن فيرتفع باحكامه ۰ ولو وجد المشتري بها عيبا فعلى رواية السير الكبير ليس له ان يردها بالعيب لانها صارت خراجية بنفس الشرا فحدث بها عيب زايد في يده وهو وضع الخراج عليها فمنع الرد بالعيب لكنه يرجع بحصة العيب وعلى الرواية الاخرى له ان يردها ما لم يوضع عليها الخراج لعدم حدوث العيب فان ردها برضى البايع لا تعود عشرية بل هي خراجية على حالها عند ابي حنيفة لان الرد برضى البايع بمنزلة بيع جديد والارض اذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك ولو اشترى التغلبي ارضا عشرية فعليه عشران في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد عليه عشر واحد اما محمد فقد مر على اصله ان كل مونة ضربت على ارض انها لا تتغير

تعجيل الخراج والجزية

بتغير حال المالك وفقهه ما ذكرنا ومما يقولان الاصل ما ذكره محمد لكن يجوز ان يتغير اذا وجد المغير
وقد وجد هاهنا وهو قضية عمر رضي الله عنه فانه صالح بني تغلب على ان يوخذ منهم ضعف ما يوخذ
من المسلمين بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فان اسلم التغلبي او باعها من مسلم لم يتغير العشران عند
ابي حنيفة وابي يوسف يتغير الى عشر واحد وجه قوله ان العشرين كانا لكونه نصرانيا تغلبيا اذ
التضعيف يختص بهم وقد بطل بالاسلام فيبطل التضعيف ولابي حنيفة ان العشرين كانا
خراجا على التغلبي والخراج لا يتغير باسم المالك لما ذكرنا ان المسلم من اهل وجوب الخراج في الجملة
ولا يتفرع التغيير على اصل محمد لانه كان عليه عشر واحد قبل الاسلام والبيع من مسلم فيجب
عشر واحد كما كان وهكذا ذكر الكرخي في مختصره ان عند محمد يجب عشر واحد وذكر الكرخي في
التغلبي يشتري ارض العشر من مسلم انه يوخذ منه عشران في قولهم والصحيح ما ذكره الكرخي
من اصل محمد رحمه الله ۵ ولو اشترى التغلبي ارض عشر فباعها من ذمي فعليه عشران لما ذكرنا
ان التضعيف على التغلبي بطريق الخراج والخراج لا يتغير بتبدل المالك وروي الحسن عن ابي حنيفة
ان عليه الخراج لان التضعيف يختص بالتغلبي والله اعلم ۵ والثاني العلم بكونه مفروضا ونعني به
سبب العلم في قول الثلثة خلافا لزفر والمسئلة ذكرت في كتاب الصلاة ۵ واما العقل والبلوغ فليسا
من اهل شرايط اهل وجوب العشر حتى يجب العشر في ارض الصبي والمجنون لعموم قول النبي صلى
الله عليه وسلم ما سقته السما ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر ولان
العشر مونة الارض كالخراج ولهذا لا يجتمعان عندنا ۵ ولهذا يجوز للامام ان يمد يده اليه فياخذه
جبرا ويسقط عن صاحب الارض كما لو ادى بنفسه الا انه لو ادى بنفسه ينال ثواب العبادة
واذا اخذه الامام كرها لا يكون له ثواب فعل العبادة وانما يكون له ثواب ذهاب ماله في وجه
الله تعالى بمنزلة ثواب المصايب كفها بخلاف الزكوة فان الامام لا يملك الاخذ جبرا وان اخذ لا
يسقط الزكاة عن صاحب المال ۵ ولهذا لو مات من عليه العشر والطعام قايم يوخذ منه بخلاف
الزكوة فانها تسقط بموت من عليه ۵ وكذا ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط
ملك الخارج فيجب في الاراضي التي لا مالك لها وهي الاراضي الموقوفة لعموم قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وقوله سبحانه واتوا حقه يوم
حصاده وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السما ففيه ربع العشر وما سقي بغرب او دالية
ففيه نصف العشر ولان العشر يجب في الخارج لا في الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة
وتجب في ارض المكاتب والماذون لما قلنا ۵ ولو آجر ارضه العشرية فعشر الخارج على الموجر عنده
وعندهما على المستاجر وجه قولهما ظاهر لما ذكرنا ان العشر يجب في الخارج والخارج ملك المستاجر
فكان العشر عليه كالمستعير ولابي حنيفة ان الخارج للموجر معنى لان بدله وهو الاجرة له فصار كانه
زرع بنفسه وفيه اشكال وهو ان الاجر يقابل المنفعة لا الخارج والعشر يجب في الخارج عندهما
والخارج سلم للمستاجر من غير عوض فيجب فيه العشر والجواب ان الخارج في اجارة الارض وان
كان عينا حقيقة فله حكم المنفعة فيقابله الاجر فكان الخارج للاجر معنى فكان العشر عليه فان هلك
الخارج فان كان قبل الحصاد فلا عشر على الموجر ويجب الاجر على المستاجر لان الاجر يجب بالتمكن
من الانتفاع وقد تمكن منه وان هلك بعد الحصاد لا يسقط على الموجر عشر الخراج لان العشر كان
يجب عليه دينا في ذمته ولا يجب في الخارج عنده فلا يسقط عنه الزكوة بهلاكه ولا يسقط الاجر عن
المستاجر ايضا وعند ابي يوسف ومحمد العشر في الخارج فيكون على من حصل له الخارج ولو هلك بعد
الحصاد او قبله هلك بما فيه من العشر ولو اعارها من مسلم فزرعها فالعشر على المستعير عند
اصحابنا الثلاثة وعند زفر على المعير وهكذا روي عن عبد الله بن المبارك عن ابي حنيفة ولا خلاف

عنده

الطحاوي صح

كون الارض مملوكة ليس بشرط وهو ...

العشر على الموجر عنده وعندهما على المستاجر

في ان الخراج على المعير وجه قول زفر ان الاعارة تمليك المنفعة بغير عوض فكان هبة المنفعة فاشبه هبة
الزرع ولنا ان المنفعة حصلت للمستعير صورة ومعنى اذ لم يحصل للمعير في مقابلتها عوض فكان العشر على
المستعير ولو اعارها من كافر فكذلك الجواب عندهما لان العشر عندهما في الخارج على كل حال وعن ابي
حنيفة فيه روايتان في رواية العشر في الخارج وفي رواية على رب المال والله اعلم ۵ ولو دفعها مزارعة
فاما على مذهبهما فالمزارعة جايزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما واما على مذهب
ابي حنيفة فالمزارعة فاسدة ولو كان يجيزها كان على مذهبه جميع العشر على رب الارض الا ان في حصته
يجب في عينه وفي حصة المزارع يكون دينا في ذمته ۵ ولو غصب غاصب ارضا عشرية فزرعها
فان لم تنقصها الزراعة فالعشر على الغاصب في الخارج لا على رب الارض لانه لم يسلم له منفعة كما في العارية
وان نقصتها الزراعة فعلى الغاصب نقصان الارض كانه اجرها منه وعشر الخارج على رب الارض عند ابي
حنيفة وعندهما في الخارج ۵ ولو كانت الارض خراجية في الوجوه كلها فخراجها على رب الارض بالاجماع
الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصها فعلى رب الارض كانه اجرها منه
وقال محمد انظر الى نقصان الارض والى الخراج فان كان ضمان النقصان اكثر من الخراج فالخراج فعلى رب
الارض ياخذ من الغاصب النقصان فيودي الخراج منه وان كان ضمان النقصان اقل من الخراج فالخراج
على الغاصب وسقط عنه ضمان النقصان ۵ ولو باع الارض العشرية وفيها زرع قد ادرك مع زرعها
او باع الزرع خاصة فعشره على البايع دون المشتري لانه باعه بعد وجوب العشر وتقرره بالادراك
ولو باعها والزرع بقل فان فصله المشتري للحال فعشره على البايع ايضا لتقرر الوجوب في البقل
بالفصل وان تركه حتى ادرك فعشره على المشتري في قول ابي حنيفة ومحمد لتحول الوجوب من
الساق الى الحب وروي عن ابي يوسف انه قال عشر قدر البقل على البايع وعشر الزيادة على المشتري
وكذلك حكم الثمار على هذا التفصيل ۵ وكذا عدم الدين ليس بشرط لوجوب العشر والدين لا يمنع
وجوب العشر في ظاهر الرواية بخلاف الزكاة المعهودة وقد مضى الفرق فيما تقدم والله اعلم

فصل

واما شرايط المحلية فانواع ۵ منها ان تكون الارض عشرية فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا يجب
في الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان في ارض واحدة عندنا وقال الشافعي يجتمعان فيجب
في الخارج من ارض الخراج العشر حتى قال بوجوب العشر في الخارج من ارض السواد وجه قوله انهما حقان
يختلفان ذاتا ومحلا وسببا فلا يتدافعان اما اختلافهما ذاتا فلا شك فيه واما المحل فلان الخراج
يجب في الذمة والعشر يجب في الخارج واما السبب فلان سبب وجوب الخراج الارض النامية وسبب
وجوب العشر الخارج حتى لا يجب بدونه والخراج يجب بدون الخارج واذا ثبت اختلافهما ذاتا ومحلا
وسببا فوجوب احدهما لا يمنع وجوب الاخر ولنا ما روي عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم ولان احدا من ايمة العدل وولاة الجور
لم ياخذ من ارض السواد عشرا الى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع وانه باطل
ولان سبب وجوبهما واحد وهو الارض النامية فلا يجتمعان في ارض واحدة كما لا يجتمعان زكاتان
في مال واحد وهي زكاة السايمة والتجارة والدليل على سبب وجوبهما الارض النامية انهما
مضافان الى الارض يقال خراج الارض وعشر الارض وهي خراجية بخلاف العشرية والاضافة
تدل على السببية فثبت ان سبب الوجوب فيهما وهو الارض النامية لانه اذا لم يزرعها وعطلها
يجب الخراج لان انعدام النما كان لتقصير من قبله فجعل موجودا تقديرا حتى لو كان الفوات لا
بتقصير بان هلك لا يجب العشر بدون الخارج حقيقة لانه مقدر ببعض الخارج فلا يمكن ايجابه
بدون الخارج ۵ وعلى هذا قال اصحابنا فيمن اشترى ارض عشر للتجارة او اشترى ارض خراج للتجارة
ان فيها العشر او الخراج ولا تجب زكوة التجارة مع احدهما وهو الرواية المشهورة عنهم وروي عن

غصب ارضا فزرعها

العشر مع الخراج لا يجتمعان في ارض واحدة

محمد انه يجب العشر والزكاة او الخراج والزكاة وجه هذه الرواية ان زكاة التجارة تجب في الارض
والعشر يجب في الزرع وانهما مالان مختلفان فلا يجتمع الحقان في مال واحد وجه ظاهر الرواية
ان سبب الوجوب في الكل واحد وهو الارض الا ترى انه يضاف الكل اليها يقال عشر الارض
وزكوة الارض وكل واحد من ذلك حق الله تعالى وحقوق الله تعالى المتعلقة بالاموال النامية
لا يجب فيها حقان منها بسبب واحد كزكوة السائمة مع التجارة واذا ثبت انه لا سبيل الى اجتماع
العشر والزكاة واجتماع الخراج والزكوة فايجاب العشر او الخراج اولى لانهما اعم وجوبا
الا ترى انهما لا يسقطان بعذر الصبا والجنون والزكوة تسقط به فكان ايجابهما اولى
واذا عرف كون الارض عشرية من شرايط وجوب العشر لا بد من بيان الارض العشرية وجملة
الكلام فيه ان الاراضي نوعان عشرية وخراجية اما العشرية فمنها ارض العرب كلها

الارض نوعان عشرية وخراجية
اما العشرية

قال رحمه الله وارض العرب من العذيب الى مكة وعدراس الى اقصى حجر باليمن بمهرة
وذكر الكرخي هي ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطايف والبرية وانما كانت هذه
ارض عشر لان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده لم ياخذوا من ارض
العرب خراجا فدل انها عشرية اذ الارض لا تخلوا عن احدى المؤنتين ولان الخراج يشبه الفي
فلا يثبت في ارض العرب كما لم يثبت في رقابهم والله اعلم ● ومنها الارض التي اسلم فيها اهلها
طوعا ● ومنها الارض التي فتحت عنوة وقهرا وقسمت بين الغانمين المسلمين لان الاراضي
لا تخلوا عن مؤنة اما العشر واما الخراج والابتدا بالعشر في ارض المسلم اولى لان في العشر معنى
العبادة وفي الخراج معنى الصغار ● ومنها دار المسلم اذا اتخذها بستانا لما قلنا وهذا اذا
كان يسقى بما العشر فان كان يسقى بما الخراج فهو خراجي ● واما ما احياه المسلم من الاراضي
الميتة باذن الامام فقال ابو يوسف ان كانت من حيز ارض العشر فهي عشرية وان كانت
من حيز ارض الخراج فهي خراجية وقال محمد ان احياها بما السما او ببير استنبطها او بما
الانهار العظام التي لا تملك مثل دجلة والفرات فهي ارض عشر وان شق لها نهرا من انهار
الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي ارض خراج وجه قول محمد ان الخراج لا يبتدي
بارض المسلم لما فيه من معنى الصغار كالفي الا اذا التزمه فاذا استنبط عينا او حفر
بيرا واحياها بما الانهار العظام فلم يلتزم الخراج فلا يوضع عليه واذا احياها بما
الانهار المملوكه فقد التزم الخراج لان حكم الفي يتعلق بهذه الانهار فصار كانه اشترى
ارض خراج ولابي يوسف ان حيز الشي في حكم ذلك الشي لانه من توابعه كحريم الدار من
توابع الدار حتى يجوز الانتفاع به ولهذا لا يجوز احيا ما في حيز القرية لكونه من توابع
القرية فكان حقا لاهل القرية وقياس قول ابي يوسف ان تكون البصرة خراجية لانها
من حيز ارض الخراج وان احياها المسلمون الا انه ترك القياس باجماع الصحابة رضي الله
عنهم حيث وضعوا عليها العشر ● واما الخراجية فمنها الارض التي فتحت عنوة وقهرا

واما الخراجية

فمن الامام عليهم وتركها في يد اربابها فانه يضع على جماجمهم الجزية اذا لم يسلموا وعلى
اراضيهم الخراج اسلموا او لم يسلموا وارض السواد كلها ارض الخراج خراج وحد السواد من
العذيب الى عقبة حلوان ومن العلث الى عبادان لان عمر رضي الله عنه لما فتح تلك البلاد
ضرب عليها الخراج بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فانفذ اليها حذيفة بن اليمان وعثمان ابن
حنيف فمسحاها ووضعا عليها الخراج ولان الحاجة الى الابتدا الايجاب على الكافر والابتدا بالخراج
الذي فيه معنى الصغار على الكفار اولى من العشر الذي فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل
لها وكان القياس ان تكون مكة خراجية لانها فتحت عنوة وقهرا وتركت على اهلها لكنا تركنا

القياس بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث لم يضع عليها الخراج فصارت مكة مخصوصة
بذلك تعظيما للحرم الشريف ● وكذا اذا من عليهم وصالحهم من جماجمهم واراضيهم على وظيفة
معلومة من الدراهم والدنانير او نحو ذلك فهي خراجية لما روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم صالح نصارى بني نجران من جزية روسهم وخراج اراضيهم على الفي حلة وفي رواية
على الف ومايتي حلة تؤخذ منهم في وقتين لكل سنة نصفها في رجب ونصفها في المحرم وكذا
اذا اجلاهم ونقل اليها قوما اخرين من اهل الذمة لانهم قاموا مقام الاولين ومنها ارض
نصارى بني تغلب لان عمر رضي الله عنه صالحهم على ان ياخذ من اراضيهم العشر مضاعفا
وذلك خراج في الحقيقة حتى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراج ● ومنها الارض الميتة التي
احياها المسلم وهي تسقى بما الخراج وما الخراج هو ما الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم
مثل نهر الملك ونهر يزدجرد وغير ذلك مما يدخل تحت الايدي وما العيون والقنوات
المستنبطة من بيت المال وما العشر هو ما السما والابار والعيون والانهار
العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون والدجلة والفرات ونحوها اذ لا سبيل
الى اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية وروي عن ابي يوسف ان مياه هذه الانهار
خراجية لامكان اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية في الجملة بشد السفن بعضها على
بعض حتى يصير شبه القنطرة ● ومنها ارض الموات التي احياها ذمي وارض الغنيمة
التي رضخها الامام لذمي كان يقاتل مع المسلمين ودار الذمي التي اتخذها بستانا او
كرما لما ذكرنا ان عند الحاجة الى ابتدا ضرب المؤنة على ارض الكافر الخراج اولى لما
بينا ● ومنها اي من شرايط المحلية وجود الخارج حتى ان الارض لو لم تخرج شيا لم يجب
العشر لان الواجب جزء من الخارج وايجاب جزء من الخارج ولا خارج محال ● ومنها ان
يكون الخارج من الارض مما يقصد بزراعته نما الارض وتستغل الارض به عادة فلا
عشر في الحطب والحشيش والقصب الفارسي لان هذه الاشيا لا تستنمى بها الارض ولا تستغل
بها عادة لان الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نما الارض حتى قالوا في الارض اذا اتخذها
مقصبة وفي شجرة الخلاف التي تقطع في كل ثلاث سنين او اربع سنين انه يجب فيها
العشر لان ذلك غلة وافرة ويجب في قصب السكر وفي قصب الذريرة لانه يطلب به
نما الارض فوجد شرط الوجوب فيجب فاما كون الخارج مما له ثمرة باقية فليس بشرط لوجوب
العشر بل يجب سوا كان الخارج له ثمرة باقية وهي الخضراوات كالبقول والرطاب والخيار
والبصل والثوم ونحوها في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يجب الا في الحبوب
وما له ثمرة باقية واحتجا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في الخضراوات
صدقة وهذا نص ولابي حنيفة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما
كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض واحق ما يتناوله هذه الاية الخضر لانها هي المخرجة
من الارض حقيقة فاما الحبوب فانها غير مخرجة من الارض حقيقة بل من المخرج من الارض
ولا يقال ان المراد من قوله تعالى ومما اخرجنا لكم من الارض اي من الاصل الذي اخرجنا
لكم كما في قوله تعالى وانزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا اي انزلنا الاصل الذي
يكون منه اللباس وهو الما لا عين اللباس اذ اللباس مما هو غير منزل من السما وكقوله تعالى
خلقكم من تراب اي خلق اصلكم وهو ادم عليه السلام كذا لانا نقول الحقيقة ما قلنا والاصل
اعتبار الحقيقة ولا يجوز العدول عنها الا بدليل قام دليل العدول هناك فيجب العمل
بالحقيقة فيما وراه ولان فيما قال ابو حنيفة عملا بحقيقة الاضافة لان الاخراج من

الارض والانبات محض صنع الله تعالى لاصنع للعبد فيه الا تري الى قوله تعالى افرايتم ماتحرثون
انتم تزرعونه ام نحن الزارعون فاما بعد الاخراج والانبات فيه صنع من السقي
والحفظ ونحو ذلك فكان الحمل على النبات عملا بحقيقة الاضافة اولى من الحمل على الحبوب وقوله
تعالى واتوا حقه يوم حصاده والحصاد القطع واحق مايحمل على الحق عليه الخضراوات
لانها هي التي يجب ايتا الحق فيها يوم القطع واما الحبوب فيتاخر الايتا فيها الى وقت التنقية
وقول النبي صلى الله عليه وسلم ماسقته السما ففيه العشر وماسقي بغرب او دالية
ففيه نصف العشر من غير فصل بين الحبوب والخضر ولان سبب الوجوب هو الارض النامية
بالخارج والنما بالخضر ابلغ لان ريعها اوفر واما الحديث فغريب فلا يجوز تخصيص الكتاب
والخبر المشهور بمثله او يحمل على الزكوة او يحمل قوله ليس في الخضراوات صدقة على انها انه
ليس صدقة فيها توخذ بل اربابها هم الذين يودونها بانفسهم فكان هذا نفي ولاية الاخذ
للامام وبه نقول والله اعلم • وكذا النصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب العشر
في كثير الخارج وقليله ولا يشترط فيه النصاب عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
ومحمد لا يجب فيما دون خمسة اوسق اذا كان مما يدخل تحت الكيل كالحنطة والشعير
والذرة والارز ونحوها والوسق ستون صاعا بصاع النبي صلى الله عليه وسلم والصاع
ثمانية ارطال جملتها نصف من وهو اربعة امنان فيكون جملته الفا ومايتي من
وقال ابو يوسف الصاع خمسة ارطال وثلث رطل واحتجا في المسلة بما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولابي حنيفة عموم قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وقوله
تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السما ففيه العشر
وماسقي بغراب او دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكثير واما
الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين احدهما انه من الاحاد فلا يقبل في معارضة
الكتاب والخبر المشهور • فان قيل ما تلوتم من الكتاب ورويتم من السنة يقتضي الوجوب
من غير التعرض لمقدار الموجب منه وما رويناه يقتضي المقدار فكان بيانا للمقدار ما يجب
فيه العشر والبيان بخبر الواحد جايز كبيان المجمل والمتشابه فالجواب انه لا يمكن حمله
على البيان لان ما تمسكنا به عام يتناول ما يدخل تحت الوسق وما لا يدخل وما رويتم من خبر
المقدار خاص فيما يدخل تحت الوسق فلا يصلح بيانا للقدر الذي يجب منه العشر لان من شان
البيان ان يكون شاملا لجميع ما يقتضي البيان وهذا ليس كذلك على ما بينا فعلمنا انه لم
يرد مورد البيان والثاني ان المراد من الصدقة الزكوة لان مطلق اسم الصدقة ينصرف
الى الزكوة المعهودة ونحن به نقول ان ما دون خمسة اوسق من طعام او تمر للتجارة
لا يجب فيها الزكوة ما لم يبلغ قيمتها مايتي درهم او يحمل الزكوة فيحمل عليها عملا بالدلايل
بقدر الامكان ثم نذكر فروع مذهب ابي يوسف ومحمد في فصل الخلاف وما
فيه من الخلاف بينهما في ذلك والوفاق • فنقول عندهما يجب العشر في العنب لان المجفف
منه يبقى من سنة الى سنة وهو الزبيب فيخرص العنب جافا فان بلغ مقدار ما يجي منه
الزبيب خمسة اوسق يجب في عينه العشر والا فلا شي فيه وروي عن محمد ان العنب
اذا كان رقيقا لا يصلح للما ولا يجي منه الزبيب فلا شي فيه وان كثر لان الوجوب فيه باعتبار
حالة الجفاف وكذا قال ابو يوسف في ساير الثمار اذا كان يجي منها ما يبقى من سنة الى سنة
بالتجفيف انه يخرص ذلك جافا فان بلغ نصابا وجب والا فلا كالتين والاجاص والكمثري

والخوخ

والخوخ ونحو ذلك لانها اذا جففت تبقى من سنة الى سنة فكان كالزبيب وقال محمد لا عشر
في التين والاجاص والكمثري والخوخ والتفاح والنبق والمشمش والتوت والموز والخروب
لانها وان كانت ينتفع بها بعضها بالتجفيف وبعضها بالتشقيق والتجفيف فالانتفاع بها بهذا
الطريق ليس بغالب ولا يفعل ذلك عادة ويجب العشر في الجوز واللوز والفستق لانها تبقى
من سنة الى سنة ويغلب الانتفاع بها بالجاف منها فاشبهت الزبيب وروي عن محمد ان في
البصل العشر لانه يبقى من سنة الى سنة ويدخل في الكيل ولا عشر في الاس والورد والوسمة
لانها من الرياحين ولا يعم الانتفاع بها واما الحنا ففيه قال ابو يوسف فيه العشر وقال
محمد لا عشر فيه لانه من الرياحين فاشبه الاس والورد ولابي يوسف انه يدخل تحت الكيل
وينتفع به منفعة عامة بخلاف الاس والعصفر والكتان اذا بلغ القرطم والحب خمسة اوسق
وجب فيه العشر لان المقصود من زراعتها الحب والحب يدخل تحت الوسق فيعتبر فيه الاوسق
فاذا بلغ ذلك يجب العشر ويجب في العصفر والكتان ايضا على طريق التبع وقالا في القت
اذا بلغ خمسة اوسق ففيه العشر لانه يبقى ويقصد بالزراعة والانتفاع به عام ولا شي في
القت لانه لحا الشجرة فاشبه لحا ساير الاشجار ولا عشر فيها فكذا فيه وقالا في حب الصنوبر
اذا بلغ الاوسق ففيه العشر لانه يقبل الادخار ولا شي في خشبه كما لا شي في ساير خشب
الشجر ويجب في الكراويا والكزبرة والكمون والخردل لما قلنا ولا يجب في الشعير والشونيز
والحلبة لانها من جملة الادوية فلا يعم الانتفاع بها وقصب السكر اذا كان مما يتخذ منه
السكر فاذا بلغ ما يخرج منه خمس اواق وجب فيه العشر كذا قال محمد لانه يبقى وينتفع به انتفاعا
عاما ولا شي في البلوط لانه لا تعم المنفعة به ولا عشر في بذر بزر البطيخ والقثا والخيار
والرطبة وكل زرع لا يصلح الا للزراعة بلا خلاف بينهما لانه لا يقصد بزراعتها نفسها بل
ما يتولد منها وذا لا عشر فيه عندهما • ومما يتفرع على اصلهما ما اذا اخرجت الارض اجناسا
كالحنطة والشعير والعدس كل صنف منها لا يبلغ النصاب وهو خمسة اوسق انه يعطى كل صنف
حكم نفسه او يضم البعض الى البعض في تكميل النصاب وهو خمسة اوسق روي عن محمد عن
ابي يوسف انه لا يضم البعض الى البعض بل يعتبر كل جنس بانفراده ولم يرو ما اذا اخرجت
نوعين من جنس وروى الحسن بن زياد وابن ابي مالك عنه ان كل نوعين لا يجوز بيع احدهما
بالاخر متفاضلا كالحنطة البيضا والحمرا ونحو ذلك يضم احدهما الى الاخر سوا اخرجا من ارض
واحدة او من اراضي مختلفة ويكمل به النصاب وان كانا مما يجوز بيع احدهما بالاخر متفاضلا
كالحنطة والشعير لا يضم وان خرجا من ارض واحدة ويعتبر كل صنف منهما بانفراده ما لم
يبلغ خمسة اوسق لا شي فيه وهو قول محمد وروى ابن سماعة عنه ان الغلتين ان كانتا تدركان
في وقت واحد يضم احدهما الى الاخرى وان اختلفت اجناسهما وان كانتا لا تدركان في
وقت واحد لا يضم وجه رواية اعتبار الادراك ان الحق يجب في المنفعة فاذا كانا يدركان
في وقت واحد كانت منفعتهما واحدة فلا يعتبر فيه اختلاف جنس الخارج كعروض التجارة في
باب الزكوة واذا كان ادراكهما في اوقات مختلفة فقد اختلفت منفعتهما فكانا كالاجناس
المختلفة وجه رواية اعتبار التفاضل وهو قول محمد انه لا عبرة لاختلاف النوع فيما لا يجوز
التفاضل اذا كان الجنس متحدا كالدراهم السود والبيض في باب الزكوة انه يضم احدهما
الى الاخر في تكميل النصاب وان كان النوع مختلفا فاما فيما لا يجري فيه التفاضل واختلاف الجنس
معتبر في المنع من الضم كالابل مع البقر في باب الزكاة وهو رواية محمد عن ابي يوسف وقال ابو
يوسف اذا كان لرجل اراضي مختلفة في رساتيق مختلفة والعامل واحد ضم الخارج من بعضها

الى بعض ويكمل الاوسق به وان اختلف العامل لم يكن لاحد العاملين مطالبة حتى يبلغ ما خرج من الارض التي في عمله خمسة اوسق وقال محمد اذا اتفق المالك ضم الخارج بعضه الى بعض وان اختلف الارضون والعمال وهذا لا يحقق الخلاف لان كل واحد منهما اجاب في غير ما اجاب به الاخر لان جواب ابي يوسف في سقوط المطالبة عن المالك فيما بينه وبين الله تعالى وهو فيما بينه وبين الله تعالى مخاطب بالاجماع لاجتماع النصاب في ملكه وان سقطت المطالبة عنه وجواب محمد في وجوب الحق ولم يتعرض لمطالبة العامل فلم يتحقق الخلاف بينهما وما يتفرع على قولهما الارض المشتركة اخرجت خمسة اوسق انه لا عشر فيها حتى يبلغ حصة كل واحد خمسة اوسق وروى الحسن عن ابي يوسف ان فيها العشر وجه هذه الرواية ان المالك ليس بشرط لوجوب العشر بدليل انه يجب في الارض الموقوفة وارض المكاتب والماذون وانما الشرط كمال النصاب وهو خمسة اوسق وقد وجد والصحيح هو الاول لان النصاب عندهما شرط الوجوب فيعتبر كماله في حق كل واحد منهما كما في مال الزكوة على ما بينا • هذا الذي ذكرنا من اعتبار الاوسق عندهما فيما يدخل تحت الكيل واما ما لا يدخل تحت الكيل كالقطن والزعفران فقد اختلفا فيما بينهما قال ابو يوسف يعتبر القيمة وهو ان تبلغ قيمة الخارج خمسة اوسق من ادنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب وقال محمد يعتبر خمسة امثال من اعلى ما يقدر به ذلك الشي فالقطن يعتبر بالاحمال فاذا بلغ خمسة احمال يجب والا فلا ويعتبر كل حمل ثلثماية من فيكون جملته الفا وخمسماية والزعفران يقدر بالامنان فاذا بلغ خمسة امنان يجب والا فلا وكذا في السكر يعتبر خمسة امنان وجه قول محمد ان التقدير بالوسق في الموسوقات لكن الوسق اقصى ما يقدر به في بابه واقصى ما يقدر به في غير الموسوق ما ذكرنا فوجب التقدير به ولابي يوسف ان الاصل هو اعتبار الوسق لان النص ورد به غير انه ان امكن اعتباره صورة ومعنى يعتبر وان لم يمكن يجب اعتباره معنى وهو قيمة الموسوق • واما العسل فقد ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي عن ابي يوسف انه اعتبر فيه خمسة اوسق فان بلغ ذلك يجب فيه العشر والا فلا بنا على اصله من اعتبار قيمة الاوسق فيما لا يدخل تحت الكيل وما روي عنه انه يعتبر فيه خمسة اوسق فانما اراد به قيمة خمسة اوسق لان العسل لا يكال وروي عنه انه قدر ذلك بعشرة ارطال وروي انه اعتبر خمس قرب كل قربة خمسون منا فيكون جملته مايتين وخمسين منا ومحمد اعتبر فيه خمسة افراق كل فرق ستة وثلثون فيكون ثمانية عشر منا فيكون جملته تسعين منا بنا على اصله من اعتبار خمسة امثال من اعلى ما يقدر به كل شي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان ابا يوسف اعتبر في نصاب العسل عشرة ارطال ومحمد اعتبر خمسة افراق في رواية وخمس قرب في رواية وخمسة امثال في رواية ثم وجوب العشر في العسل مذهب اصحابنا وقال الشافعي لا عشر فيه وزعم ان ما روي في وجوب العشر في العسل لم يثبت وما روي انه لا عشر فيه لم يثبت وجه قوله ان سبب الوجوب وهو الارض النامية بالخارج لم يوجد لانه ليس من نما الارض بل هو متولد من حيوان فلم تكن الارض نامية بها ونحن نقول ان لم يثبت عندك وجوب العشر في العسل فقد ثبت عندنا الا ترى الى ما روي ان ابا سيارة جا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي نحلا فقال النبي صلى الله عليه وسلم ادّ عشرها فقال ابو سيارة احمها لي يا رسول الله فحماها له وروى عمرو بن شعيب عن ابيه ان بطنا من فهم كانوا يودون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحل لهم العشر من كل عشر قرب قربة وكان يحمي لهم واديين فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفين

ابن عبد الله

ابن عبد الله الثقفي فابوا ان يودوا اليه وقالوا انما كان ذلك شيا نوديه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب سفين ذلك الى عمر رضي الله عنه فكتب اليه عمر رضي الله عنه انما النحل ذباب غيث يسوقه الله تعالى رزقا الى من يشا فان ادوا اليك ما كانوا يودونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم اوديتهم والا فخل بين الناس وبينها فادوا اليه وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه كتب الى اهل اليمن ان يوخذ من العسل العشر وعن عمر رضي الله عنه انه كان ياخذ من العسل العشر من كل عشر قرب قربة وكذا روي عن بن عباس رضي الله عنه انه كان يفعل ذلك حين كان واليا بالبصرة واما قوله ليس من نما الارض فنقول هو ملحق بنمائها لاعتياد الناس اعداد الارض لها ولانه يتولد من نوار الشجر فكان كالثمر ثم انما يجب العشر في العسل اذا كان في ارض العشر فاما اذا كان في ارض الخراج فلا شي فيه لما ذكرنا ان وجوب العشر لكونه بمنزلة الثمر لتولده من ازهار الشجر ولا شي في ثمار ارض الخراج ولان ارض الخراج يجب فيها الخراج فلو وجب العشر في العسل لاجتمع العشر والخراج في ارض واحدة ولا يجتمعان عندنا ويجب العشر في قليله وكثيره في قول ابي حنيفة لانه ملحق بالثمار او يجري مجرى الثمار والنصاب ليس بشرط في ذلك عنده وعندهما شرط وقد ذكرنا اختلاف الرواية عنهما في ذلك وما يوجد في الجبال من العسل والفواكه فقد روى محمد عن ابي حنيفة ان فيه العشر وروى اصحاب الاملا عن ابي يوسف انه لا شي فيه وجه قول ابي يوسف ان هذا مباح غير مملوك فلا يجب فيه العشر كالحطب والحشيش ولابي حنيفة عمومات اي العشر الا ان ملك الخارج شرط ولما اخذه فقد ملكه فصار كما لو كان في ارضه والحول ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو اخرجت الارض في السنة مرارا يجب العشر في كل مرة لان نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولان العشر في الخارج حقيقة فيتكرر الوجوب بتكرر الخارج وكذلك خراج المقاسمة لانه في الخارج فاما خراج الوظيفة فلا يجب في السنة الا مرة واحدة لان ذلك ليس في الخارج بل في الذمة عرف ذلك بتوظيف عمر رضي الله عنه وما وظف في السنة الا مرة واحدة

فصل

واما بيان قدر الواجب فالكلام في هذا الفصل في موضعين • احدهما في بيان قدر الواجب من العشر • والثاني في بيان قدر الواجب من الخراج • اما الاول فما سقي بما السما او سقي سيحا ففيه عشر كامل وما سقي بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر والاصل فيه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما سقته السما ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر وعن انس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فيما سقته السما او العين او كان بعلا العشر وما سقي بالرشا ففيه نصف العشر ولان العشر وجب مونة الارض فيختلف الواجب بقلة المونة وكثرتها ولو سقي الزرع في بعض السنة سيحا وفي بعضها بآلة يعتبر فيه الغالب لان للاكثر حكم الكل كما في السوم في باب الزكاة على ما مر ولا يحتسب لصاحب الارض ما انفق على الغلة من سقي او عمارة او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السما ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر اوجب العشر ونصف العشر مطلقا عن احتساب منه المون ولان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب الحق على التفاوت لتفاوت المون ولو رفعت المون لارتفع التفاوت واما الثاني وهو بيان قدر الواجب من الخراج فالخراج نوعان خراج وظيفة وخراج مقاسمة اما خراج الوظيفة فما وظفه عمر رضي الله عنه ففي جريب ارض بيضا تصلح للزراعة قفيز مما يزرع فيها ودرهم القفيز صاع والدرهم وزن سبعة والجريب ارض طولها سبعون ذراعا وعرضها ستون ذراعا بذراع كسرى يزيد على ذراع العامة قبضة وفي جريب الرطبة خمسة

الخراج نوعان خراج وظيفه وخراج مقاسمه
خراج الوظيفه

درام وفي جريب الكرم عشرة دراهم هكذا وظفه عمر رضي الله عنه بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد ومثله يكون اجماعا واما جريب الارض التي فيها اشجار مثمرة بحيث لم يمكن زراعتها لم يذكر في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه قال اذا كانت النخيل ملتفة جعل عليها الخراج بقدر ما يطيق والا ازيد وعلى جريب الكرم عشرة دراهم وفي جريب الارض التي يتخذ فيها الزعفران قدر ما تطيق فينظر الى غلتها فان كانت تبلغ غلة الارض المزروعة يوخذ منها قدر خراج الارض المزروعة وان كانت تبلغ قدر غلة الرطبة يوخذ منها قدر خراج الرطبة هكذا لان مبنى الخراج على الطاقة الا ترى ان حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف رضي الله عنهما لما مسحا العراق بامر عمر رضي الله عنه ووضعا على كل جريب يصلح للكرم عشرة دراهم قال لهما عمر رضي الله عنهما لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لطاقت فدل الحديث على ان مبنى الخراج على الطاقة فيقدر بها فيما ورا الاشيا الثلثة المذكورة في الخبر فيوضع على ارض الزعفران والبستان في ارض الخراج بقدر ما يطيق ٥ وقالوا نهاية الطاقة قدر نصف الخراج لا يزاد عليه وقالوا فيمن له ارض زعفران فزرع مكانه الحبوب من غير عذر ان يوخذ منه خراج الزعفران لانه قصر حيث لم يزرع الزعفران مع القدرة عليه فصار كانه عطل الارض فلم يزرع فيها ولو فعل ذلك يوخذ منه خراج الزعفران كذا هذا فكذا اذا قلع كرمه من غير عذر وزرع فيه الحبوب انه يوخذ منه خراج الكرم لما قلنا ٥ وان اخرجت ارض الخراج قدر الخراج لا غير يوخذ نصف الخراج وان اخرجت مثل الخراج فصاعدا يوخذ جميع الخراج الموظف عليها وان كانت لا تطيق قدر خراجها الموضوع فيها ينقص ويوخذ منها قدر ما تطيق بلا خلاف واختلف فيما اذا كانت تطيق اكثر من الموضوع انه هل يزاد ام لا قال ابو يوسف لا يزاد وقال محمد يزاد وجه قول محمد ان مبنى الخراج على الطاقة على ما بينا فتجوز الزيادة على القدر الموظف اذا كانت تطيقه ولابي يوسف ان معنى الطاقة انما يعتبر فيما ورا المنصوص والمجمع عليه والقدر الموضوع من الخراج الموظف منصوص ومجمع عليه على ما بينا فلا تجوز الزيادة عليه بالقياس ٥ واما خراج المقاسمة فهو ان يفتح الامام بلدة فيمن على اهلها ويجعل على اراضيهم خراج مقاسمة وهو ان يوخذ منهم نصف الخارج او ثلثه او ربعه وانه جائز لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فعل لما فتح خيبر ويكون حكم هذا الخراج حكم العشر ويكون ذلك في الخارج كالعشر الا انه يوضع موضع الخراج لانه خراج في الحقيقة والله اعلم

فصل واما صفة الواجب فالواجب جزء من الخارج لان عشر الخارج او نصف عشره وذلك جزؤه الا انه واجب من حيث انه مال لا من حيث انه جزء عندنا حتى يجوز ادا قيمته عندنا وعند الشافعي الواجب عين الجزء ولا يجوز غيره وهي مسئلة دفع القيم وقد مرت فيما تقدم

فصل واما وقت الوجوب فوقت الوجوب هو خروج الزرع وظهور الثمر عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف وقت الادراك وقال محمد عند التنقية والجداد فانه قال اذا كان الثمر قد حصل في الحظيرة وذري البزور وكان خمسة اوسق ثم ذهب بعضه كان في الذي بقي منه العشر فهذا يدل على ان وقت الوجوب عنده هو وقت التصفية في الزرع ووقت الجداد في الثمر هو يقول تلك الحال هي حال تناهي عظم الحب والثمر واستحكامها فكانت هي حال الوجوب وابو يوسف يحتج بقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وهو يوم ادراكه فكان هو وقت الوجوب ولابي حنيفة قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض امر الله بالانفاق مما اخرجه من الارض فدل ان الوجوب متعلق بالخروج ولانه كما خرج حصل مشتركا كالمال

المشترك لقوله تعالى ومما اخرجنا لكم من الارض فيدخل فيه الاغنيا والفقرا واذا عرف وقت الوجوب على اختلافهم ٥ ففايدة هذا الاختلاف على قول ابي حنيفة لا يظهر الا في الاستهلاك فما كان منه بعد الوجوب يضمن عشره وما كان قبل الوجوب لا يضمن فيظهر ثمرة الاختلاف في الاستهلاك وعندهما اي وعلى قولهما في الهلاك ايضا في حق تكميل النصاب بالهالك فما هلك بعد الوجوب يعتبر الهالك مع الباقي في تكميل وما هلك قبل الوجوب لا يعتبر ٥ وبيان هذه الجملة اذا اتلف انسان الزرع او الثمر قبل الادراك حتى ضمن اخذ صاحب المال من المتلف ضمان المتلف وادى عشره وان اتلف البعض دون البعض ادى عشر المتلف من ضمانه وما بقي فعشره في الخارج وان اتلفه صاحبه او اكله يضمن عشره ويكون دينا في ذمته وان اتلف البعض دون البعض يضمن قدر عشر ما اتلف ويكون دينا في ذمته وعشر الباقي يكون في الخارج وهذا على اصل ابي حنيفة لان الاتلاف حصل بعد الوجوب لثبوت الوجوب بالخروج والظهور فكان الحق مضمونا عليه كما لو اتلف مال الزكوة بعد حولان الحول ٥ واما على قولهما فلا يضمن عشر المتلف لان الاتلاف حصل قبل وجوب الحق ولو هلك بنفسه فلا عشر في الهالك بلا خلاف كله او بعضه لان العشر لا يضمن بالهلاك سوا كان قبل الوجوب او بعده ويكون عشر الباقي فيه قل او كثر في قول ابي حنيفة لان النصاب عنده ليس بشرط وكذلك عندهما ان كان الباقي نصابا وهو خمسة اوسق وان لم يكن نصابا لا يعتبر قدر الهالك في تكميل النصاب في الباقي عندهما بل ان بلغ الباقي بنفسه نصابا يكون فيه العشر والا فلا ٥ هذا اذا هلك قبل الادراك او استهلك ٥ فاما بعد الادراك والتنقية والجداد او بعد الادراك قبل التنقية والجداد فان هلك سقط الواجب بلا خلاف بين اصحابنا كالزكوة تسقط اذا هلك النصاب وعند الشافعي لا تسقط وقد ذكرنا المسئلة ٥ وان هلك بعضه سقط الواجب بقدره وبقي عشر الباقي فيه قليلا كان او كثيرا عند ابي حنيفة لان النصاب ليس بشرط عنده وعندهما يكمل نصاب الباقي بالهالك ويحتسب به في تمام الخمسة الاوسق وروي عن ابي يوسف انه لا يعتبر الهالك في تمام الاوسق بل يعتبر التمام في الباقي فان كان في بقيته نصابا يكون فيه العشر والا فلا ٥ وان استهلك فان استهلكه المالك ضمن عشره ويكون دينا في ذمته وان استهلك بعضه فقدر عشره المستهلك يكون دينا في ذمته ويكون عشر الباقي في الخارج وان استهلكه غير المالك اخذ الضمان منه وادى عشره لانه هلك الى خلف وهو الضمان فكان قايما معنى وان استهلك بعضه اخذ ضمانه وادى عشر القدر المستهلك وعشر الباقي منه لما قلنا ٥ وان اكل صاحب المال من الثمرة او اطعم غيره يضمن عشره ويكون دينا في ذمته وعشر ما بقي يكون منه وهذا قول ابي حنيفة وروي عن ابي يوسف ان ما اكل او اطعم بالمعروف لا يضمن عشره لكن يعتد به في تكميل النصاب وهو الاوسق فاذا بلغ الكل نصابا ادى عشر ما بقي احتج ابو يوسف بما روي عن سهل ابن ابي خيثمة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فالربع وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بعث ابا خيثمة خارصا فجاءه رجل فقال يا رسول الله ان ابا خيثمة زاد علي فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابن عمك يزعم انك زدت عليه فقال يا رسول الله لقد تركت له قدر عرية اهله وما يطعم المساكين وما تصيب الريح فقال عليه السلام قد زادك ابن عمك وانصفك وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال خففوا في الخرص فان في المال العرية والوصية والمراد من العرية الصدقة امر بالتخفيف في الخرص وبين المعنى وهو ان في المال عرية ووصية فلو ضمن عشر ما تصدق به او اكل

هو واهله لم يتحقق التخفيف ولانه لوضمن ذلك لامتنع من الاكل خوفا من العشر وفيه حرج الا انه
يعتد بذلك في تكميل النصاب لانه نفي وجوب الضمان عنه تخفيفا عليه نظرا له وفي عدم الاعتداد
به في تمام الاوسق ضرر به وبالفقرا ومذا لايجوز ولابي حنيفة النصوص المقتضية لوجوب
العشر في كل خارج من غير فصل بين الماكول والباقي • فان قيل اليس الله تعالى قال وآتوا حقه
يوم حصاده امر بايتا الحق يوم الحصاد فلا يجب الحق فيما اخذ منه قبل الحصاد يدل عليه
قرينة الامر وهي قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر ومما يدل على ان قدر الماكول عفوا ولو لم يكن
عفوا لم يكن لقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر فايدة لان كل احد يعلم ان الثمرة توكل ولا تصلح
لغير الاكل فالجواب ان الاية لازمة له لان الحصاد هو القطع فيقتضي ان كل ما قطع منه
شي لزمه اخراج عشره من غير فصل بينما اذا كان المقطوع ماكولا او باقيا على انا نقول بموجب
الاية انه يجب ايتا حقه يوم حصاده لكن ما حقه يوم حصاده ادا العشر عن الباقي
فحسب ام عن الباقي والماكول والاية لاتتعرض لشي من ذلك فكان تمسكا بالمسكوت
وانه لا يصح واما قوله لابد وان يكون لقوله كلوا من ثمره اذا اثمر فايدة فنقول يحتمل
ان يكون له سوي ما قلتم وهو اباحة الانتفاع رد الاعتقاد الكفرة تحريم الانتفاع بهذه
الاشيا بجعلها للاصنام ورد ذلك عليهم بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر اي انتفعوا بها ولا تضيعوها
بالصرف الى الاصنام ولذلك قال تعالى ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين واما الاحاديث فقد
قيل انها وردت قبل حديث العشر ونصف العشر فصارت منسوخة والله اعلم

فصل واما بيان ركن هذا النوع وشرايط الركن • اما ركنه فهو التمليك لقوله
تعالى وآتوا حقه يوم حصاده والايتا هو التمليك لقوله تعالى وآتوا الزكاة فلا يتادي بطعام
الاباحة وبما ليس بتمليك راسا من بنا المساجد ونحو ذلك مما ذكرنا في النوع الاول وبما ليس
بتمليك من كل وجه وقد مر بيان ذلك كله • واما شرايط الركن فاشيا ذكرناها في النوع الاول
مما يرجع بعضها الى المودي وبعضها الى المودا اليه فلا معنى للاعادة

فصل واما بيان ما يسقطه بعد الوجوب فمنها هلاك الخارج من غير صنعه لان
الواجب في الخارج فاذا هلك يهلك بما فيه كهلاك نصاب الزكوة بعد الحول وهذا عندنا
وعند الشافعي لا تسقط وهو على الاختلاف في الزكوة وقد مرت المسلة • وان هلك البعض
يسقط الواجب بقدره ويودي عشر الباقي قل الباقي او كثر في قول ابي حنيفة وعندهما
يعتبر قدر الهالك مع الباقي في تكميل النصاب ان بلغ نصابا يودي والا فلا وفي رواية
عن ابي يوسف يعتبر كمال النصاب في الباقي بنفسه من غير ضم قدر الهالك اليه على ما مر
وان استهلك فان استهلكه غير المالك اخذ الضمان منه وادي عشره فان استهلك بعضه
ادي عشر القدر المستهلك من الضمان وان استهلكه المالك او استهلك البعض بان اكله
ضمن عشر الهالك وصار دينا في ذمته في قول ابي حنيفة خلافا لابي يوسف وقد ذكرنا المسلة
ومنها الردة عندنا لان في العشر معني العبادة والكافر ليس من اهل العبادة وعند الشافعي
لا يسقط كالزكوة • ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان استهلك الخارج عندنا خلافا
للشافعي كما في الزكاة وان كان الخارج قايما بعينه يودي العشر منه في ظاهر الرواية وفي رواية
عن ابي يوسف تسقط بخلاف الزكوة وقد مضى الفرق فيما تقدم

فصل هذا الذي ذكرنا
حكم الخارج من الارض فاما حكم المستخرج من الارض • فالكلام فيه في موضعين • احدهما
في بيان ما فيه الخمس من المستخرج من الارض وما لا خمس فيه • والثاني في بيان من يجوز
صرف الخمس اليه ومن له ولاية اخذ الخمس • اما الاول فالمستخرج من الارض نوعان

نوعان احدهما يسمي كنزا وهو المال الذي دفنه بنو ادم في الارض والثاني يسمي معدنا
وهو المال الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلق الارض والركاز اسم يقع على كل واحد
منهما الا ان حقيقته للمعدن واستعماله للكنز مجازا • اما الكنز فلا يخلوا اما ان وجد في دار
الاسلام او دار الحرب وكل ذلك لا يخلوا اما ان يكون في ارض مملوكة او في غير مملوكة ولا
يخلوا اما ان يكون به علامة الاسلام كالمصحف والدراهم المكتوب عليها لا اله الا الله محمد
رسول الله وغير ذلك من علامات الاسلام او علامة الجاهلية من الدراهم المكتوب عليها
الصنم او الصليب ونحو ذلك او لا علامة به راسا فان وجد في دار الاسلام في ارض غير
مملوكة كالجبال والمفاوز وغيرهما فان كان به علامة الاسلام فهو بمنزلة اللقطة يصنع
به ما يصنع باللقطة يعرف ذلك في كتاب اللقطة لانه اذا كان به علامة الاسلام كان من مال
المسلمين ومال المسلمين لا يغنم الا انه مال لا يعرف مالكه فيكون بمنزلة اللقطة وان
كان به علامة الجاهلية ففيه الخمس واربعة اخماسه للواجد بلا خلاف كالمعدن على ما
نبين وان لم يكن به علامة الاسلام ولا علامة الجاهلية فقد قيل انه في زماننا يكون
حكمه حكم اللقطة ايضا ولا يكون له حكم الغنيمة لان عهد الاسلام قد طال فالظاهر انه
لا يكون في مال الكفرة بل من مال المسلمين • فاما اذا وجد في دار الحرب فان وجد في
ارض ليست بمملوكة لاحد فهو للواجد ولا خمس فيه لانه مال اخذه لا على طريق القهر والغلبة
لانعدام غلبة اهل الاسلام على ذلك الموضع فلم يكن غنيمة فلا خمس فيه ويكون الكل له
لانه مباح استولى عليه بنفسه فملكه كالحطب والحشيش وسوا دخل بامان او بغير امان
لان حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح • وان وجد في ارض مملوكة لبعضهم فان
كان دخل بامان رده الى صاحب الارض لانه اذا دخل بامان لا يحل له ان ياخذ شيا من اموالهم
بغير رضاهم لما في ذلك من الغدر والخيانة في الامانة فان لم يرده الى صاحب الارض يصير
ملكا له لكن لا يطيب له لتمكن خبث الخيانة فيه فسبيله التصدق به فلو باعه يجوز
بيعه لقيام الملك لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شرا فاسدا والفرق
بينهما يذكر في كتاب البيوع ان شا الله تعالى • وان كان دخل بغير امان حل له ولا خمس فيه
اما الحل فلان له ان ياخذ ما ظفر به من اموالهم من غير رضاهم واما عدم وجوب الخمس فيه
فلانه غير ماخوذ على سبيل القهر والغلبة فلم يكن غنيمة فلا يجب فيه الخمس حتى لو دخل جماعة
ممتنعون في دار الحرب فظفروا بشي من كنوزهم يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لحصول الاخذ
على طريق القهر والغلبة وان وجده في ارض مملوكة لاحد او في دار نفسه ففيه الخمس
بلا خلاف بخلاف المعدن عند ابي حنيفة لان الكنز ليس من اجزا الارض ولهذا لم يكن
اربعة اخماسه لمالك الرقبة بالاجماع فلو وجب فيه المونة وهو الخمس لم يصر الجزو مخالفا
للكل بخلاف المعدن على ما يذكر واما اربعة اخماسه فقد اختلف اصحابنا في ذلك عند ابي
حنيفة ومحمد هي المختط له وعند ابي يوسف للواجد لانه مباح سبقت يده اليه يد
الخصوص وهي يد المختط له فيصير ملكا له كالمعدن الا ان المعدن انتقل بالبيع الى المشتري
لانه من اجزا المبيع والكنز لم ينتقل لكنه ليس من اجزا المبيع والمتملك وان استولى عليه
بالاستيلا على الارض والدار لكن لم يصر مستوليا على الكنز لان ذلك ملك المسلم فلا
يملكه بالاستيلا فيبقي على ملكه كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ملك السمكة والدرة
لثبوت اليد عليهما فلو باع السمكة بعد ذلك لم تدخل الدرة في البيع كذا هاهنا والمختط
له من خصه الامام بتمليك البقعة منه فان لم يكن فلورثته فان لم يعرف المختط له يصرف

يصرف الي اقصي مالك يعرف في الاسلام فان لم يكن فلو رثته كذا ذكر الشيخ الامام الزاهد السرخسي
هذا اذا وجد الكنز في دار الاسلام • واما المعدن فالخارج منه في الاصل نوعان مستجسد
ومايع والمستجسد نوعان ايضا نوع يذوب بالاذابة وينطبع بالحيلة كالذهب والفضة
والحديد والرصاص والنحاس ونحو ذلك ونوع لا يذوب بالاذابة كاليا قوت والبلور
والعقيق والزمرد والفيروزج والكحل والنورة والزرنيخ والجص والمغرة ونحوها
والمايع نوع واحد كالنفط والقار ونحو ذلك وكل ذلك لا يخلوا من اذا وجده في دار الاسلام
او في دار الحرب في ارض مملوكة او غير مملوكة فان وجد في دار الاسلام في ارض غير مملوكة
والموجود مما يذوب بالاذابة وسوا كان قليلا او كثيرا فاربعة اخماسه للواجد كاينا ما
كان الا الحربي المستامن فانه يسترد منه الا اذا قاطعه الامام فان له ان يفي بشرطه
وهذا قول اصحابنا رحمهم الله وقال الشافعي في معادن الذهب والفضة ربع العشر كما في الزكوة
حتي شرط فيه النصاب فلم يوجب فيما دون المايتين وشرط بعض اصحابه الحول واما غير
الذهب والفضة فلا خمس فيه واما عندنا فالواجب خمس الغنيمة في الكل لا يشترط في شي منه
شرايط الزكوة ويجوز دفعه الي الوالدين والمولودين الفقرا كما في الغنايم ويجوز للواجد
ان يصرفه الي نفسه اذا كان محتاجا ولا يغنيه الاربعة الاخماس احتج الشافعي بما روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقطع بلال بن الحارث المعادن القبلية وكان يوخذ منها
ربع العشر ولانها من نما الارض وريعها فكان ينبغي ان يجب فيها العشر الا انه اكتفي بربع العشر لكثرة
المونة في استخراجها ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وفي الركاز الخمس وهو
اسم للمعدن حقيقة وانما يطلق علي الكنز بطريق المجاز لانه ماخوذ من الركز وهو الاثبات
وما في المعدن هو المثبت في الارض لا الكنز لانه وضع مجاورا للارض والثاني ان النبي صلى الله عليه
وسلم سيل عما يوجد من الكنز العادي فقال فيه وفي الركاز الخمس عطف الركاز علي الكنز والشي لا
يعطف علي نفسه هو الاصل فدل ان المراد منه المعدن والثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم لما قال المعدن جبار والقليب جبار وفي الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله فقال
هو المال الذي خلقه الله تعالي في الارض يوم خلق السموات والارض فدل انه اسم للمعدن
حقيقة فقد اوجب النبي صلى الله عليه وسلم الخمس في المعدن من غير فصل بين الذهب والفضة
وغيرهما فدل ان الواجب هو الخمس في الكل ولان المعادن كانت في ايدي الكفرة وقد زالت ايديهم
ولم تثبت يد المسلمين علي هذه المواضع لانهم لم يقصدوا الاستيلا علي الجبال والمفاوز فبقي
ما تحتها علي ملك الكفرة وقد استولي عليه بطريق القهر بقوة نفسه فيجب فيه الخمس ويكون
اربعة اخماسه له كما في الكنز ولا حجة له في حديث بلال بن الحارث لانه يحتمل انه انما لم ياخذ منه
ما زاد علي ربع العشر لما علم من حاجته وذلك جايز عندنا علي ما يذكر فيحمل عليه عملا بالدليلين
واما ما لا يذوب بالاذابة فلا خمس فيه ويكون كله للواجد لان الزرنيخ والجص والنورة
ونحوها من الارض فكان كالتراب واليواقيت والفصوص من جنس الاحجار الا انها
احجار مضية ولا خمس في الحجر • واما المايع كالنفط والقير فلا شي فيه ويكون للواجد لانه
ما وانه مما لا يقصد بالاستيلا فلم يكن في يد الكفار حتي يكون من الغنايم فلا يجب الخمس فيه
في قول ابي حنيفة الاخر واما الزيبق ففيه الخمس في قول ابي حنيفة الاخر وكان يقول اولا
لا خمس فيه وهو قول ابي يوسف الا انه رجع وقال فيه الخمس وروي ان ابا يوسف قال سالت
ابا حنيفة عن الزيبق فقال لا خمس فيه فلم ازل به حتي قال فيه الخمس وكنت اظن انه مثل
الرصاص والحديد ثم بلغني بعد ذلك انه ليس كذلك وهو بمنزلة القير والنفط وجه

قود

قول ابي حنيفة الاول انه شي لا ينطبع فاشبه الما وجه قوله الاخر وهو قوله الاخر انه ينطبع مع
غيره فاشبه الفضة انه لا ينطبع بنفسه لكن لما ينطبع مع شي اخر يخالطها من نحاس او انك وجب
فيها الخمس كذا هذا اذا وجد المعدن في دار الاسلام في ارض غير مملوكة فاما اذا وجده في ارض مملوكة
او دار او منزل او حانوت فلا خلاف في ان الاربعة الاخماس لصاحب الملك وجده هو او غيره لان
المعدن من توابع الارض لانه من اجزايها خلق فيها ومنها الا تري انه يدخل في البيع من غير تسمية
واذا ملكها المختط له بتمليك الامام ملكها بجميع اجزايها فينتقل عنه الي غيره بالبيع بتوابعها ايضا
بخلاف الكنز علي ما مر واختلف في وجوب الخمس قال ابو حنيفة لا خمس فيه في الدار وفي الارض
عنه روايتان ذكر في كتاب الزكوة انه لا خمس فيه وذكر في كتاب الصرف انه يجب فيه الخمس
وهكذا ذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يجب فيه الخمس في الدار والارض جميعا
اذا كان الموجود مما يذوب بالاذابة واحتجا بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفي الركاز
الخمس من غير فصل والركاز اسم للمعدن حقيقة بما ذكرنا ولان الامام ملك الارض حين
ملكها متعلقا بها الخمس لانه حق الفقرا فلا يملك ابطال حقهم وجه قول ابي حنيفة ان
المعدن جزء من اجزا الارض فيملك بملك الارض والامام ملك مطلقا عن الحق فيملكه
المختط كذلك وللامام هذه الولاية الا تري انه لو جعل الكل للغانمين الاربعة الاخماس مع
الخمس اذا علم ان حاجتهم لا تندفع بالاربعة الاخماس جاز واذا ملك المختط له مطلقا عن حق
يتعلق به فينتقل الي غيره كذلك وجه الفرق بين الدار والارض علي الرواية الاخري ان تمليك الامام
الدار حصل مطلقا عن الحقوق الا تري انه لا يجب فيها العشر ولا الخراج بخلاف الارض فان تمليكها وجد
متعلقا بها العشر او الخراج فجاز ان يجب الخمس والحديث محمول علي ما اذا وجده في ارض غير مملوكة توفيقا
بين الدليلين هذا اذا وجده في دار الاسلام فاما اذا وجده في دار الحرب فان وجده في الارض
غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه وان وجده في ملك بعضهم فان دخل بامان رد علي صاحب الملك
لما بينا وان دخل بغير امان فهو له ولا خمس فيه كما في الكنز علي ما بينا • هذا الذي ذكرنا حكم
المستخرج من الارض • فاما المستخرج من البحر كاللولو والمرجان والعنبر وكل حلية تستخرج
من البحر فلا شي فيه في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف فيه الخمس واحتج بما روي
ان عامل عمر رضي الله عنه كتب اليه في لولوة وجدت ما فيها قال فيها الخمس وروي عنه
ايضا انه اخذ الخمس من العنبر ولان الخمس يجب في المستخرج من المعدن فكذا في المستخرج
من البحر لان المعني يجمعهما وهو كون ذلك مالا منتزعا من ايدي الكفرة بالقهر اذ الدنيا
كلها برها وبحرها كانت تحت ايديهم انتزعناها من ايديهم فكان ذلك غنيمة فيجب الخمس كساير
الغنايم ولهما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سيل عن العنبر فقال هو شي دسره
البحر لا خمس فيه ولان يد الكفرة لم تثبت علي باطن البحار التي يستخرج منها اللولو والعنبر
فلم يكن المستخرج منها ماخوذا من يد الكفرة علي سبيل القهر فلا يجب فيه الخمس • وعلي هذا قال اصحابنا
انه ان استخرج من البحر ذهبا ولا فضة فلا شي فيه لما قلنا وقيل في العنبر انه مايع ينبع فاشبه
القير وقيل انه روث دابة فاشبه ساير الارواث وما روي عن عمر رضي الله عنه في اللولو والعنبر
محمول علي لولو وعنبر وجد في خزاين ملوك الكفرة فكان مالا مغنوما فاوجب فيه الخمس
واما الثاني وهو بيان من يجوز صرف الخمس اليه ومن له ولاية اخذ الخمس وبيان مصارف الخمس
موضعه كتاب السير ويجوز صرفه الي الوالدين والمولودين اذا كانوا فقرا
بخلاف الزكاة والعشر ويجوز ان يصرفه الي نفسه اذا كان محتاجا لا تغنيه الاربعة الاخماس
بان كان دون المايتين فاما اذا بلغ مايتين لا يجوز له تناول الخمس وما روي عن علي رضي الله عنه

بجارهم

انه ترك الخمس للواجد بحول على ما اذا كان محتاجا ولو تصدق بالخمس بنفسه على الفقرآ ولم يدفعها الى
السلطان جاز ولا يوخذ منه ثانيا بخلاف زكوة السوايم والعشر والخضر والله اعلم **فصل** واما
بيان ما يوضع في بيت المال من الاموال فاربعة انواع • احدها زكوة السوايم والعشور وما اخذه
العشار من تجار المسلمين اذا مروا عليهم • والثاني خمس الغنيمة والمعادن والركاز • والثالث
خراج الاراضي وما صولح عليه بنوا نجران من الحلل وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة وما اخذ العشار
من تجار اهل الذمة والمستامنين من اهل الحرب • والرابع ما اخذ من تركة الميت الذي لم يترك
وارثا اصلا او ترك زوجا او زوجة • واما مصارف هذه الانواع • فاما مصرف النوع الاول
فقد ذكرنا • واما الخراج واخواته فعمارة الدين ومصالح المسلمين وهو رزق الولاة والقضاة واهل
الفتوى من العلمآ والمقاتلة ورصد الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد
الثغور واصلاح الانهار التي لا حد فيها • واما النوع الثاني وهو خمس الغنايم والمعادن والركاز فمصرفه
ما ذكر في كتاب السير • واما النوع الرابع فيصرف الى ذي الفقرا الزمني وعلاجهم والى اكفان الموتى
الذين لا مال لهم والى نفقة اللقيط وعقل جنايته والى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من
تجب عليه نفقته ونحو ذلك وعلى الامام صرف هذه الحقوق الى مستحقيها والله اعلم **فصل** واما
الزكوة الواجبة وهي زكوة الراس فهي صدقة الفطر والكلام فيها يقع في مواضع • في بيان
وجوبها • وفي بيان كيفية الوجوب • وفي بيان من تجب عليه • وفي بيان من تجب عنه
وفي بيان جنس الواجب وقدره وصفته • وفي بيان وقت الوجوب • وفي بيان وقت
الادا • وفي بيان ركنها • وفي بيان شرايط الركن وهي شرايط جواز الادا • وفي بيان مكان
الادا • وفي بيان ما يسقطها بعد الوجوب اما الاول فالدليل على وجوبها ما روي عن ثعلبه
ابن صعير العذري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في خطبته ادوا عن كل
حر وعبد وصغير وكبير نصف صاع من برا وصاعا من تمرا وصاعا من شعير امر بالادا ومطلق
الامر للوجوب وانما سمينا هذا النوع واجبا لا فرضا لان الفرض اسم لما ثبت لزومه بدليل
مقطوع به ولزوم هذا النوع من الزكوة لم يثبت بدليل مقطوع به بل بدليل فيه شبهة العدم
وهو خبر الواحد وما روي في الباب عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه قال فرض رسول الله
صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والعبد صاعا من تمرا وصاعا من شعير
فالمراد من قوله فرض اي قدر اذ الفرض في اللغة مستعمل في التقدير قال الله تعالى فنصف ما
فرضتم اي قدرتم ويقال فرض القاضي النفقة اي قدرها فكان في الحديث تقدير الواجب بالمذكور
لا الايجاب قطعا والله اعلم **فصل** واما كيفية وجوبها فقد اختلف اصحابنا فيه قال بعضهم
انها تجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر عينا وقال بعضهم تجب موسعا في العمر كالزكوة والنذر
والكفارات ونحوها وهذا هو الصحيح لان الامر باداها مطلق عن الوقت فلا يتضيق الا في
اخر العمر كالامر بالزكوة وسائر الاموال المطلقة عن الوقت **فصل** واما بيان من تجب
عليه فيتضمن بيان شرايط الوجوب وانها انواع • منها الاسلام فلا تجب على الكافر لانه لا
سبيل الى الايجاب في حالة الكفر لان فيها معنى العبادة حتى لا تتادى بدون النية والكافر ليس من
اهل العبادة ولا يجب بعد الاسلام بالاجماع وايجاب فعل لا يقدر المكلف على ادايه في الحال ولا في الثاني
تكليف ما ليس في الوسع لهذا قلنا ان الكفار ليسوا مخاطبين بشرايع هي عبادات • ومنها الحرية
عندنا وقال الشافعي الحرية ليست بشرط من شرايط الوجوب وتجب الفطرة على العبد ويتحملها
المولى عنه واحتج بما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا عن كل حر وعبد والادا عنه
ينبي عن التمليك عنه وانه يقتضي الوجوب عليه ولنا ان الوجوب هو وجوب الادا ولا سبيل

وقال صح

الى ايجاب الادا على العبد لان العبد لا يكلف بادايها في الحال ولا بعد العتق وايجاب فعل لا سبيل
الى ادايه راسا ممتنع بخلاف الصبي الغني اذا لم يخرج وليه عنه على اصل ابي حنيفة وابي يوسف
انه يلزمه الادا لانه يقدر ادايه بعد البلوغ واما الحديث فلم تلتم ان الادا عنه يقتضي
الوجوب عليه وسنذكر معناه • ومنها الغنى فلا تجب الا على الغني وهذا عندنا وعند
الشافعي لا يشترط لوجوبها الغنى وتجب على الفقير الذي له زيادة على قوت يومه وقوت يوم
عياله وجه قوله ان وجوبها طهرة للصايم ومعنى الطهرة لا يختلف بالغنى والفقر ولنا قول
النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنا وقد بينا حد الغنى الذي يجب به صدقة
الفطر في زكاة المال • ثم الغنى شرط الوجوب لا شرط بقا الواجب حتى لو افتقر بعد الفطر
لا يسقط الواجب لان هذا الحق يجب في الذمة لا في المال فلا يجب لبقايه بقا المال بخلاف
الزكاة • واما العقل والبلوغ فليسا من شرايط الوجوب في قول ابي حنيفة وابي يوسف
حتى تجب الفطرة على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال ويخرجها الولي من مالهما وقال محمد وزفر
لا فطرة عليهما حتى لو ادى الاب او الوصي من مالهما لا يضمنان عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد وزفر يضمنان وجه قولهما انها عبادة والعبادات لا تجب على الصبيان والمجانين
كالصلاة والزكاة ولابي حنيفة وابي يوسف انها ليست بعبادة محضة بل فيها معنى
المونة فاشبهت العشر وكذا وجود الصوم في شهر رمضان ليس بشرط لوجوب الفطرة
حتى ان من افطر لكبر او مرض او سفر يلزمه صدقة الفطر لان الامر بادايها مطلق عن
هذا الشرط ولانها تجب على من لا يوجد منه الصوم وهو الصغير **فصل** واما بيان من
تجب عنه فيشتمل على بيان سبب وجوب الفطرة على الانسان عن غيره وبيان شرايط الوجوب
اما شرطه فهو ان يكون من عليه الواجب عن غيره من اهل الوجوب على نفسه • واما السبب
فراس يلزمه مونته ويلي عليه ولاية كاملة لان الراس الذي يمونه ويلي عليه ولاية كاملة
يكون في معنى راسه في الذب والنصرة فكما تجب عليه زكوة راسه تجب عليه زكاة ما هو
في معنى راسه فيجب عليه ان يخرج الفطرة عن مما ليكه الذين هم لغير التجارة لوجود السبب
وهو لزوم المونة وكمال الولاية مع وجود شرطه وهو ما ذكرنا وقال النبي صلى الله عليه وسلم
ادوا عن كل حر وعبد وسوا كانوا مسلمين او كفارا عندنا وقال الشافعي لا يودي الا عن
مسلم وجه قوله ان الوجوب على العبد وان المولى يتحمل عنه لان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بالادا عن العبد والادا عنه ينبي عن التمليك فثبت ان الوجوب على العبد فلا بد
من اهلية الوجوب في حقه والكافر ليس من اهل الوجوب فلم يجب عليه فلا يتحمل عنه المولى
لان التحمل بعد الوجوب فاما المسلم فمن اهل الوجوب فيجب عليه الا انه ليس من اهل الادا
لعدم الملك فيتحمل عنه المولى ولنا انه وجد سبب وجوب الادا عنه وشرطه وهو ما
ذكرنا فيجب الادا عنه وقوله الوجوب على العبد وانما المولى يتحمل عنه ادا الواجب فاسد
لان الوجوب على العبد يستدعي اهلية الوجوب في حقه وهو ليس من اهل الوجوب لان
الوجوب هو وجوب الادا والادا بالملك ولا ملك له فلا وجوب عليه فلا يتصور التحمل
وقوله المامور به هو الادا عنه يقتضي ان يكون بطريق التحمل بل هو امر بالادا بسببه وهو
راسه الذي يمونه ويلي عليه ولاية كاملة فكان في الحديث بيان سببية وجوب الادا عمن
يودي عنه لا الادا بطريق التحمل فيعتبر اهلية وجوب الادا في حق المولى وقد وجدت
وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا صدقة
الفطر عن كل حر وعبد صغير او كبير يهودي او نصراني او مجوسي نصف صاع من بر او صاعا

من شعير او تمر وهذا نص في الباب ويخرج عن مدبرته وامهات اولاده لعموم قوله صلى الله عليه
وسلم ادوا عن كل حر وعبد وهولاء عبيد لقيام الرق والملك فيهم الا ترى ان له ان يستخدمهم
ويستمتع بالمدبرة وام الولد ولا يجوز ذلك في غير الملك ولا يجب عليه ان يخرج عن مكاتبه
ولا عن رقيق مكاتبه لانه لا يلزمه نفقتهم وفي ولايته عليهم قصور ولا يجب على المكاتب ان يخرج
فطرته عن نفسه ولا عن رقيقه عند عامة العلما وقال مالك يجب عليه لان المكاتب مالك
لانه يملك اكسابه فكان في اكسابه كالحر فيجب عليه كما يجب على الحر ولنا انه لا ملك له في الحقيقة
لانه عبد ما بقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد مملوك فلا
يكون مالكا ضرورة واما معتق البعض فهو بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة وعندهما هو
حر عليه دين وان كان غنيا بان كان له مال فضلا عن دينه ما يبلغ درهم فصاعدا فانه يخرج
صدقة الفطر عن نفسه وعن رقيقه ويخرج عن عبده المواجر والوديعة والعارية وعبده
المديون المستغرق بالدين وعبده الذي في رقبته جناية لعموم النص ولوجود سبب
الوجوب وشرطه وهو ما شرطنا ويخرج عن عبد الرهن لما ذكرنا وهذا اذا كان للراهن وفا
فلا صدقة عليه عنه لانه فقير بخلاف عبده المديون دينا مستغرقا لان الصدقة تجب
على المولى دين فلا يخرج في قول ابي حنيفة لان المولى لا يملك كسب عبده الماذون المديون
وعندهما يخرج لانه يملكه وان لم يكن عليه دين فلا يخرج بلا خلاف بين اصحابنا لانه عبد
التجارة ولا فطرة في عبد التجارة عندنا ولا يخرج عن عبده الابق ولا عن المغصوب المجحود
ولا عبده الماسور لانه خارج عن يده فاشبه المكاتب قال ابو يوسف ليس في رقيق الاخماس
ورقيق القوام الذين يقومون على مرافق العوام مثل زمزم وما اشبهها ورقيق الفي
صدقة الفطر لعدم الولاية لاحد عليهم اذ ليس لهم مالك معين وكذلك السبي ورقيق
الغنيمة والاسرى قبل القسمة على اصله واما العبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته
لاخر فصدقة فطره على مالك الرقبة لقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد والعبد
اسم للذات المملوك وانه لصاحب الرقبة وحق صاحب الخدمة متعلق بالمنافع فكان كالمستعير
والمستاجر ولا يخرج عن عبد التجارة عندنا وعند الشافعي يخرج وجه قوله ان وجوب
الزكوة لا ينافي وجوب صدقة الفطر لان سبب وجوب كل واحد منهما مختلف ولنا ان
الجمع بين زكاة المال وبين زكاة الراس يكون ثنا في الصدقة وقد قال النبي صلى الله عليه
وسلم لا ثنا في الصدقة والعبد المشترك بينه وبين غيره ليس على احدهما صدقة فطره
عندنا وقال الشافعي تجب الفطرة عليهما بنا على اصله الذي ذكرنا ان الوجوب على العبد
وانما المولى يتحمل عنه بالملك فيتقدر بقدر الملك واما عندنا فالوجوب على المولى
بسبب الوجوب وهو راس يلزمه مونته ويلي عليه ولاية كاملة وليس لكل واحد منهما
ولاية كاملة الا ترى انه لا يملك كل واحد منهما تزويجه فلم يوجد السبب وان كان عدد
من العبيد بين رجلين فلا فطرة عليهما في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ان كان
بحال لو قسموا اصاب كل واحد منهما عبد كامل يجب على كل واحد منهما صدقة فطره بنا على
ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يملك كل واحد منهما عبدا
كاملا وعند محمد يقسم الرقيق قسمة جمع فيملك كل واحد منهما عبدا تاما من حيث المعنى كانه
انفرد به فيجب على كل واحد منهما كالزكوة في السوايم المشتركة وابو يوسف وافق ابا حنيفة
في هذا وان كان يرى قسمة الرقيق لنقصان الولاية اذ ليس لكل واحد منهما ولاية كاملة وكمال
الولاية بعض اوصاف السبب ولو كان بين رجلين جارية فجاءت بولد فادعياه معا حتى ثبت

نسب الولد منهما وصارت الجارية ام ولد لهما بلا خلاف بين اصحابنا لانها جارية مشتركة
بينهما واما الولد فقال ابو يوسف يجب على كل واحد منهما صدقة فطر الولد تامة وقال
محمد عليهما صدقة كاملة وجه قول محمد ان الذي وجب عنه واحد والشخص الواحد لا يجب
عنه الا فطرة واحدة كساير الاشخاص ولابي يوسف ان الولد ابن تام في حق كل واحد منهما بدليل
انه يرث من كل واحد منهما ميراث ابن كامل فيجب على كل واحد منهما عنه صدقة تامة ولو اشترى
بشرط الخيار للبايع او للمشتري او لهما جميعا او شرط احدهما الخيار لغيره فمر يوم الفطر ومدة
الخيار فصدقة الفطر موقوفة ان تم البيع بمضي مدة الخيار او بالاجازة فعلى المشتري لانه
ملكه من وقت البيع وان فسخ فعلى البايع لانه تبين انه لم يزل عن ملكه وعند زفر ان كان
الخيار للبايع او لهما جميعا او شرط البايع الخيار لغيره فصدقة الفطر على البايع تم البيع او
انفسخ وان كان الخيار للمشتري فعلى المشتري تم البيع او انفسخ ولو اشتراه بعقد بات
فمر يوم الفطر قبل القبض فصدقة فطره على المشتري ان قبضه لان الملك ثبت للمشتري
بنفس الشرا وقد تقرر بالقبض وان مات قبل القبض فلا يجب على واحد منهما بان اسقط خيار الروية
ولا عيب اما جانب البايع فظاهر لان العبد قد خرج عن ملكه بالبيع ووقت الوجوب هو
وقت طلوع الفجر من يوم الفطر كان للمشتري واما جانب المشتري فلان ملكه قد انفسخ قبل
تمامه وجعل كانه لم يكن من الاصل ولو رده المشتري على البايع بخيار رؤية او عيب ان كان
رده قبل القبض فعلى البايع لان الرد قبل القبض فسخ من الاصل وان رده بعد القبض فعلى المشتري
لانه بمنزلة بيع جديد وان اشتراه شرا فاسدا فمر يوم الفطر فان كان مر وهو عند البايع فعلى
البايع لان البيع الفاسد لا يفيد الملك للمشتري قبل القبض فمر عليه يوم الفطر وهو على ملك
البايع فكان صدقة فطره عليه وان كان في يد المشتري قبل طلوع الفجر فصدقة فطره موقوفة
لاحتمال الرد فان رده فعلى البايع لان العقد في البيع الفاسد فسخ من الاصل وان تصرف فيه العقد صح
المشتري حتى وجبت عليه قيمته فعلى المشتري لانه تقرر ملكه عليه ويخرج عن اولاده
الصغار اذا كانوا فقرا لقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل صغير وكبير ولان نفقتهم
واجبة على الاب وولايته عليهم تامة وهل يخرج الجد عن ابن ابنه الصغير الفقير حال عدم
الاب او حال كونه فقيرا ذكر محمد رحمه الله في الاصل انه لا يخرج وروى الحسن عن ابي
حنيفة انه يخرج وجه رواية الحسن ان الجد حال عدم الاب قايم مقام الاب فكانت
ولايته حال عدم الاب كولاية الاب وجه رواية الاصل ان ولاية الجد ليست بولاية
مطلقة بل هي قاصرة الا ترى انها لا تثبت الا بشرط عدم الاب فاشبهت ولاية الوصي والوصي
لا يجب عليه الاخراج كذا الجد واما الكبار العقلا فلا يخرج عنهم عندنا وان كانوا في عياله
بان كانوا فقرا زمنى وقال الشافعي عليه فطرتهم واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ادوا عن كل حر وعبد صغيرا او كبير ممن تمونون فاذا كانوا في عياله يمونهم
فتجب عليه فطرتهم ولنا ان احد شطري السبب وهو الولاية منعدمة والحديث
محمول على جواز الادا عنهم لا على الوجوب ولا يلزمه ان يخرج عن ابويه وان كانا في
عياله لعدم الولاية عليهما ولا يخرج عن الحمل لانعدام كمال الولاية ولانه لا يعلم حياته
ولا يلزم الزوج صدقة فطر زوجته عندنا وقال الشافعي تلزمه لانها تحت مونة
الزوج وولايته فوجد سبب الوجوب ولنا ان شرط تمام السبب كمال الولاية وولاية
الزوج ليست بكاملة فلم يتم السبب وليس في شي من الحيوان سوى الرقيق صدقة
الفطر اما لان وجوبها عرف بالتوقيف وانه لم يرد فيما سوى الرقيق من الحيوانات او لانها

وجبت طهرة الصايم عن الرفث ومعنى الطهرة لا يتقدر في ساير الحيوانات فلا تجب عنها
فصل واما بيان جنس الواجب وقدره وصفته اما جنسه وقدره فهو نصف صاع من
حنطة او صاع من شعير او صاع من تمر وهذا عندنا وقال الشافعي من الحنطة صاع واحتج
بما روي عن ابي سعيد الخدري انه قال كنت اودي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
صاعا من بر ولنا ما روينا من حديث ثعلبة بن صغير العذري انه قال خطبنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير
وذكر امام الهدى الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله ان عشرة من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم منهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم اجمعين رووا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر نصف صاع من بر واحتج برواياتهم واما
حديث ابي سعيد فليس فيه دليل الوجوب بل هو حكاية عن فعله فيدل على الجواز وبه نقول
فيكون الواجب نصف صاع وما زاد يكون تطوعا على ان المروي من لفظ ابي سعيد رضي الله
عنه انه قال كنت اخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من طعام صاعا من
تمر صاعا من شعير وليس فيه ذكر البر قوله صاعا من تمر صاعا من شعير تفسير لقوله
من طعام ودقيق الحنطة وسويقها كالحنطة ودقيق الشعير وسويقه كالشعير عندنا
وعند الشافعي لا يجزي بناء على اصله من اعتبار المنصوص عليه للتيسير لانهم كانوا يتبايعون
بذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان الدقيق منصوص عليه لما روي عن ابي
هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا قبل الخروج زكوة الفطرة
فان على كل مسلم مدين من قمح او دقيق وروي عن ابي يوسف انه قال الدقيق احب الي من
الحنطة والدراهم احب الي من الدقيق والحنطة لان ذلك اقرب الى دفع حاجة الفقير
واختلفت الرواية عن ابي حنيفة في الزبيب ذكر في الجامع الصغير نصف صاع وروى الحسن
واسد بن عمرو عن ابي حنيفة صاعا من زبيب وهو قول ابي يوسف ومحمد وجه هذه الرواية
ما روي عن ابي سعيد انه قال كنا نخرج زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
صاعا من تمر او صاعا من زبيب وكان طعامنا الشعير ولان الزبيب لا يكون مثل الحنطة
في التغذي بل يكون انقص منه كالشعير والتمر فكان التقدير فيه بالصاع كما في الشعير
والتمر وجه رواية الجامع ان قيمة الزبيب تزيد على قيمة الحنطة في العادة ثم اكتفي من
الحنطة بنصف صاع فمن الزبيب اولى ويمكن التوفيق بين القولين بان يجعل الواجب فيه
بطريق القيمة فكانت قيمته في عصر ابي حنيفة مثل قيمة الحنطة وفي عصرهما كانت قيمته
مثل قيمة الشعير والتمر وعلى هذا ايضا يحمل اختلاف الروايتين عن ابي حنيفة • واما
الاقط فتعتبر فيه القيمة لا يجزي الا باعتبار القيمة وقال مالك يجوز ان يخرج صاعا من
اقط وهذا غير سديد لانه غير منصوص عليه من وجه يوثق به وجواز ما ليس بمنصوص عليه
لا يكون الا باعتبار القيمة كساير الاعيان التي لم يقع التنصيص من النبي صلى الله عليه وسلم
وقال الشافعي لا احب ان يخرج الاقط فان اخرج صاعا من اقط لم يتبين لي ان عليه الاعادة
والصاع ثمانية ارطال بالعراقي عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف خمسة ارطال وثلث
رطل وهو قول الشافعي وجه قوله ان صاع المدينة خمسة ارطال وثلث رطل ونقلوا ذلك
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفا عن سلف ولهما ما روي عن انس انه قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يتوضا بالمد ويغتسل بالصاع والمد رطلان والصاع ثمانية ارطال
وهذا نص ولان هذا صاع عمر رضي الله عنه ونقل اهل المدينة لم يصح لان مالكا من فقهايهم

يقول صاع المدينة تحري عبد الملك بن مروان فلم يصح النقل وقد ثبت ان صاع عمر رضي الله عنه
ثمانية ارطال فالعمل بصاع عمر اولى من العمل بصاع عبد الملك ثم المعتبر ان يكون ثمانية ارطال وزنا
او كيلا وروي عن ابي حنيفة وزنا وروي عن محمد كيلا حتى لو وزن وادى جاز عند ابي حنيفة
وعند محمد لا يجوز وقال الطحاوي الصاع ثمانية ارطال فيما يستوي كيله ووزنه وهو العدس
والماش والزبيب واذا كان الصاع يسع ثمانية ارطال من العدس والماش فهو الصاع الذي يكال
به الشعير والتمر وجه ما ذكره الطحاوي من الاشيا ما لا يختلف كيله ووزنه كالعدس والماش
وما سواهما يختلف منها ما يكون وزنه اكثر من كيله كالشعير ومنها ما يكون كيله اكثر من وزنه
كالملح تقدير المكاييل بما لا يختلف وزنه وكيله كالعدس والماش فاذا كان المكيال يسع ثمانية ارطال
من ذلك فهو الصاع الذي يكال به الشعير والتمر وجه قول محمد ان النص ورد باسم الصاع وانه
مكيال لا يختلف وزن ما يدخل فيه خفة وثقلا فوجب اعتبار الكيل المنصوص عليه وجه قول ابي
حنيفة ان الناس اذا اختلفوا في صاع يقدرونه بالوزن فدل ان المعتبر هو الوزن واما صفة
الواجب فهو ان وجوب المنصوص عليه من حيث انه مال متقوم على الاطلاق لا من حيث انه عين
فيجوز ان يعطي عن جميع ذلك القيمة دراهم او دنانير او فلوسا او عروضا او ما شا وهذا عندنا
وقال الشافعي لا يجوز اخراج القيمة وهو على الاختلاف في الزكوة وجه قوله ان النص ورد بوجوب
اشيا مخصوصة في تجويز القيمة يعتبر حكم النص وهذا لا يجوز ولنا ان الواجب في الحقيقة
اغنا الفقير لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسلة في مثل هذا اليوم والاغنا يحصل بالقيمة
بل اتم واوفر لانها اقرب الى دفع الحاجة وبه تبين ان النص معلول بالاغنا وانه ليس في تجويز
القيمة ما يعتبر حكم النص في الحقيقة والله الموفق • ولا يجوز ادا المنصوص عليه بعضه عن
بعض باعتبار رسوا كان الذي ادى عنه من جنسه او من خلاف جنسه بعد ان كان منصوصا
عليه فكما لا يجوز اخراج الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بان ادى نصف صاع من حنطة
جيدة عن صاع من حنطة وسط لا يجوز اخراج غير الحنطة عن الحنطة باعتبار القيمة بان
ادى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته نصف صاع من حنطة عن الحنطة بل يقع عن نفسه
وعليه تكميل الباقي وانما كان كذلك لان القيمة لا تعتبر في المنصوص عليه وانما تعتبر في
غيره وهذا يويد قول من يقول من الاصول ان الحكم في المنصوص عليه يثبت بعين
النص لا بمعنى النص وانما يعتبر المعنى لاثبات الحكم في غير المنصوص عليه وهو مذهب مشايخ
العراق واما التخريج على قول من يقول ان الحكم في المنصوص عليه يثبت بالمعنى ايضا
وهو قول مشايخنا بسمرقند اما في الجنس فظاهر لان بعض الجنس المنصوص عليه انما يقوم
مقامه كله باعتبار القيمة وهي الجودة والجودة في اموال الربوا لا قيمة لها شرعا عند مقابلتها
بجنسها لقول النبي صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سوا اسقط اعتبار الجودة والساقط
شرعا ملحق بالساقط حقيقة واما في خلاف الجنس فوجه التخريج ان الواجب في ذمته في صدقة
الفطر عند نجوم وقت الوجوب احد شيين اما عين المنصوص عليه واما القيمة ومن
عليه بالخيار ان شا اخرج العين وان شا اخرج القيمة وايهما اختار تبين انه هو الواجب
من الاصل فاذا ادى بعض عين المنصوص عليه تعين واجبا من الاصل فيلزمه تكميله وهذا
التخريج على صدقة الفطر صحيح لان الواجب ها هنا في الذمة الا ترى انه لا يسقط بهلاك
النصاب بخلاف الزكاة فان الواجب هناك في النصاب لانه ربع العشر وهو جزء من
النصاب حتى يسقط بهلاك النصاب بخلاف الزكوة فان الواجب هناك في النصاب
لانه ربع العشر وهو جزء من النصاب حتى يسقط بهلاك النصاب لفوات محل الواجب

من اهل صح

فصل واما وقت وجوب صدقة الفطر فقد اختلف فيه قال اصحابنا هو وقت طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر وقال الشافعي هو وقت غروب الشمس من اخر يوم رمضان حتى لو ملك عبدا او ولد له ولد او كان كافرا فاسلم او كان فقيرا فاستغنى ان كان ذلك قبل طلوع الفجر يجب عليه الفطرة وان كان بعده لا تجب وكذا من مات قبل ذلك لم تجب فطرته وان مات بعده وجبت وعند الشافعي ان كان ذلك قبل غروب الشمس تجب عليه وان كان بعده لا تجب وكذا ان مات قبله لم تجب وان مات بعده وجبت وجه قوله ان سبب وجوب هذه الصدقة هو الفطر لانها تضاف اليه والاضافة تدل على السببية كاضافة الصلوات الى اوقاتها واضافة الصوم الى الشهر ونحو ذلك وكما غربت الشمس من اخر يوم من رمضان جا وقت الفطر فوجبت الصدقة ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون اي وقت فطركم يوم تفطرون نحو وقت الفطر بيوم الفطر حيث اضافه الى اليوم والاضافة للاختصاص فيقتضي اختصاص الوقت بالفطر واختصاص الوقت بالفطر يظهر بالفطر والا فالليالي كلها في حق الفطر سوا فلا يظهر الاختصاص وبه تبين ان المراد من قوله صدقة الفطر اي صدقة يوم الفطر فكانت الصدقة مضافة الى يوم الفطر فكانت سببا لوجوبها ولو عجل الصدقة على يوم الفطر لم يذكر في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة انه يجوز التعجيل لسنة وسنتين وعن خلف بن ايوب انه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان ولا يجوز قبله وذكر الكرخي في مختصره انه يجوز التعجيل بيوم او يومين وقال الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها اصلا وجه قوله ان وقت وجوب هذا الحق هو يوم الفطر فكان التعجيل ادا الواجب قبل وجوبه وانه ممتنع كتعجيل الاضحية على يوم النحر وجه قول خلف ان هذه فطرة عن الصوم فلا يجوز تقديمها على وقت الصوم وما ذكره الكرخي من اليوم واليومين فقد قيل انه ما اراد به الشرط فوجهه ان وجوبها لاغنا الفقير في يوم الفطر وهذا المقصود يحصل بالتعجيل بيوم او يومين لان الظاهر ان المعجل يبقى الى يوم الفطر فيحصل الاغنا في يوم الفطر وما زاد على ذلك لا يبقى فلا يحصل المقصود والصحيح انه يجوز التعجيل مطلقا وذكر السنة والسنتين في رواية الحسن ليس في التقدير بل هو بيان لاستكثار المدة اي يجوز وان كثرت المدة كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلا يغفر الله لهم ووجهه ان الوجوب ان لم يثبت فقد وجد سبب الوجوب وهو راس يمونه ويلي عليه والتعجيل بعد وجود السبب جايز كتعجيل الزكوة والعشور وكفارة القتل والله اعلم

فصل واما وقت ادايها فجميع العمر عند اصحابنا ولا تسقط بالتاخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد وقت ادايها يوم الفطر من اوله الى اخره واذا لم يود بها حتى مضى اليوم سقطت وجه قول الحسن ان هذا حق معرف بيوم الفطر فيختص اداوه به كالاضحية وجه قول العامة ان الامر باداها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت غير عين وانما يتعين بتعيينه فعلا او باخر العمر كالامر بالزكوة والعشر والكفارات وغير ذلك وفي اي وقت ادى كان موديا لا قاضيا كما في ساير الواجبات الموسعة غير ان المستحب ان يخرج قبل الخروج الى المصلى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كان يفعل ولقوله عليه السلام اغنوهم عن المسلة في هذا اليوم فاذا اخرج قبل الخروج الى المصلى استغنى المساكين عن السوال في يومه ذلك وصلى فارغ القلب مطمين النفس

فصل واما ركنها فالتمليك لقوله لقول النبي صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد الحديث والادا هو التمليك فلا يتادى بطعام الاباحة وبما ليس بتمليك اصلا ولا بما ليس بتمليك مطلق والمسايل المبنية عليه ذكرناها في زكوة المال وشرايط الركن ايضا ما ذكرنا هناك غير ان اسلام المودي اليه هاهنا ليس بشرط لجواز الادا عند ابي حنيفة ومحمد فيجوز دفعها الى اهل الذمة وعند ابي يوسف والشافعي شرط ولا يجوز الدفع الى الحربي المستامن بالاجماع والمسلة ذكرناها في زكوة المال ويجوز ان يعطي ما يجب في صدقة الفطر عن انسان واحد جماعة مساكين ويعطي ما يجب عن جماعة مسكينا واحدا لان الواجب زكوة فجاز جمعها وتفريقها كزكوة المال ولا يبعث الامام

عليها ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث ولنا فيه قدوة

فصل واما مكان الادا وهو الموضع الذي يستحب فيه اخراج الفطرة روي عن محمد انه يودي زكوة المال حيث المال ويودي صدقة الفطر عن نفسه وعبيده حيث هو وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال يودي صدقة الفطر عن نفسه حيث وعن عبيده حيث هو حكى الحاكم رجوعه وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي قول ابي حنيفة مع قول ابي يوسف واما زكوة المال فحيث المال في الروايات كلها ويكره اخراجها الى اهل غير ذلك الموضع الا رواية عن ابي حنيفة انه لا باس ان يخرجها الى قرابته من اهل الحاجة ويبعثها اليهم وجه قول ابي يوسف ان صدقة الفطر احد نوعي الزكاة ثم زكوة المال تودي حيث المال فكذا زكوة الراس ووجه الفرق لمحمد واضح وهو ان صدقة الفطر تتعلق بذمة المودي لا بماله بدليل انه لو هلك ماله لا تسقط الصدقة فاما زكوة المال فانها تتعلق بالمال الا ترى انه لو هلك النصاب يسقط فاذا تعلقت الصدقة بذمة المودي اعتبر مكان المودي ولما تعلقت الزكوة بالمال اعتبر مكان المال وروي عن ابي يوسف في الصدقة انه يودي عن العبد الحي حيث هو وعن الميت حيث المولى لان الوجوب في العبد عنه فيعتبر مكانه وفي الميت لا فيعتبر مكان المولى

فصل واما بيان ما يسقطها بعد الوجوب فما يسقط زكوة المال يسقطها الا هلاك المال فانها لا تسقط به بخلاف زكوة المال والفرق ان صدقة الفطر تتعلق بالذمة وذمته قايمة بعد هلاك المال فكان الواجب قايما والزكوة تتعلق بالمال فتسقط بهلاكه والله اعلم

كتاب الصوم

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع • في بيان انواع الصيام وصفة كل نوع • وفي بيان شرايطها • وفي بيان اركانها ويتضمن بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها اذا فسدت • وفي بيان حكم الصوم الموقت اذا فات عن وقته • وفي بيان ما يسن ويستحب للصايم وما يكره له ان يفعله • اما الاول فالصوم في القسمة الاول ينقسم الى لغوي وشرعي اما اللغوي فهو الامساك المطلق وهو الامساك عن اي شي كان فيسمى الممسك عن الكلام وهو الصامت صايما قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما اي صمتا ويسمى الفرس الممسك عن العلف صايما قال الشاعر

خيل صيام وخيل غير صايمة ❊ تحت العجاج واخرى تعلك اللجما

اي ممسكة عن العلف واما الشرعي فهو الامساك عن اشيا مخصوصة وهي الاكل والشرب والجماع بشرايط مخصوصة نذكرها في مواضعها ان شا الله تعالى • ثم الشرعي ينقسم الى فرض وواجب وتطوع والفرض ينقسم الى عين ودين فالعين ما له وقت معين اما بتعيين الله تعالى كصوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان لان خارج رمضان يتعين للنفل شرعا واما بتعيين العبد كالصوم المنذور به في وقت تعينه • والدليل على فرضية صوم شهر رمضان الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وقوله كتب اي فرض فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة وايتا الزكوة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله عليه السلام عام حجة الوداع ايها الناس اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وادوا زكوة اموالكم طيبة بها انفسكم تدخلوا جنة ربكم واما الاجماع فان الامة اجمعت على فرضية صوم شهر رمضان لا يجحدها الا كافر واما المعقول فمن وجوه احدها ان الصوم وسيلة الى شكر النعمة اذ هو كف النفس عن الاكل والشرب وانها من اجل النعم واعلاها والامتناع عنها زمانا معتبرا يعرف قدرها اذ النعم مجهولة فاذا فقدت عرفت فيحمله ذلك على قضا حقها بالشكر وشكر النعم فرض عقلا وشرعا واليه اشار الرب سبحانه وتعالى في اية الصيام بقوله عز وجل لعلكم تشكرون والثاني انه وسيلة الى التقوى لانه اذا انقادت نفسه للامتناع عن الحلال طمعا في مرضات الله تعالى وخوفا من اليم عقابه فاولى ان تنقاد للامتناع عن الحرام فكان الصوم سببا للاتقا عن محارم الله تعالى وانه فرض واليه وقعت الاشارة بقوله تعالى في اخر اية الصيام لعلكم تتقون والثالث ان في الصوم قهر الطبع وكسر الشهوة لان النفس اذا

شبعت تمنت الشهوات واذا جاعت امتنعت عما تهوي ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من خشي
منكم الباه فليصم فان الصوم له وجا فكان الصوم ذريعة الي الامتناع عن المعاصي وانه فرض واما
صوم الدين فما ليس له وقت معين كصوم قضا رمضان وصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار
وصوم المتعة وصوم فدية الحلق وصوم جزا الصيد وصوم النذر المطلق عن الوقت وصوم اليمين
بان قال والله لاصوم من شهرا ثم بعض هذه الصيامات المذكورة متتابع وبعضها غير متتابع بل صاحبها
فيه بالخيار ان شا تابع وان شا فرق اما المتتابع فصوم رمضان وصوم كفارة اليمين القتل والظهار
والافطار وصوم كفارة اليمين عندنا اما صوم كفارة القتل والظهار فلان التتابع فيه منصوص
عليه قال الله تعالى في كفارة القتل فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وقال في
كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا واما صوم كفارة اليمين
فقد قرا ابن مسعود رضي الله عنه فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات وعند الشافعي التتابع
فيه ليس بشرط وموضع المسلة كتاب الكفارات وقال صلى الله عليه وسلم في كفارة الافطار
بالجماع في حديث الاعرابي صم شهرين متتابعين واما صوم رمضان فلان الله تعالى امر بصوم
الشهر بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر متتابع لتتابع ايامه فيكون صومه متتابعا
ضرورة وكذلك الصوم المنذور به في وقت بعينه بان قال لله علي ان اصوم شهر رجب متتابع
لما ذكرنا في صوم شهر رمضان واما غير التتابع فصوم قضا رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة
الحلق وصوم جزا الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين لان الصوم في هذه المواضع
ذكر مطلقا عن صفة التتابع قال الله تعالى في قضا رمضان فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخراي فافطر فليصم عدة من ايام اخر وقال تعالى في صوم المتعة فمن تمتع بالعمرة الي
الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقال تعالى في
كفارة الحلق ففدية من صيام او صدقة او نسك وقال في جزا الصيد او عدل ذلك صياما
ذكر الله تعالى الصيام في هذا الباب مطلقة عن شرط التتابع وكذا الناذر والحالف في النذر
المطلق واليمين ذكر الصوم مطلقا عن شرط التتابع وقال بعضهم في صوم قضا رمضان
انه يشترط فيه التتابع لا يجوز الا متتابعا واحتجوا بقراة ابي بن كعب رضي الله عنه انه قرا
الاية فعدة من ايام اخر متتابعات فيزاد على القراة التتابع بقراته كما زيد وصف التتابع على
القراة المعروفة في صوم كفارة اليمين بقراة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قرا الاية
ولان القضا يكون على حسب الاداء والادا وجب متتابعا فكذا القضا ولنا ما روي عن جماعة
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم من نحو علي وعبد الله بن عباس
وابي سعيد الخدري وابي هريرة وعايشة وغيرهم انهم قالوا ان شا تابع وان شا فرق
غير ان عليا قال يتابع لكنه ان فرق جاز وهذا منه اشارة الي ان التتابع افضل ولو كان
التتابع شرطا لما احتمل الخفا على هولا الصحابة ولما احتمل مخالفتهم اياه في ذلك لو عرفوه
فهذا الاجماع تبين ان قراة ابي بن كعب لو ثبتت فهي على الندب والاستحباب دون
الاشتراط اذ لو كانت ثابتة وصارت كالمتلو وكان المراد بها الاشتراط لما احتمل الخلاف من
هولا رضي الله عنهم بخلاف ذكر التتابع في صوم كفارة اليمين في حرف ابن مسعود لانه لم
يخالفه احد من الصحابة في ذلك فصار كالمتلو في حق العمل به واما قوله ان القضا على حسب
الادا والادا وجب متتابعا فنقول التتابع ما وجب لمكان الصوم ليقال اينما كان الصوم كان
التتابع شرطا وانما وجب لاجل الوقت لانه وجب عليهم صوم شهر معين ولا يتمكن من ادا
الصوم في الشهر كله الا بصفة التتابع فكان لزوم التتابع لضرورة تحصيل الصوم في هذا

الوقت

الوقت وهذا هو الاصل ان كل صوم يومر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا
فيه حيث دار الفعل وكل صوم يومر فيه بالتتابع لاجل الوقت ففوت ذلك الوقت يسقط
التتابع وان بقي الفعل واجب القضا فان من قال لله علي صوم شهر شعبان متتابعا لكنه ان
فات شي منه يقضي ان شا متتابعا وان شا متفرقا لان التتابع هنا لمكان الوقت فسقط بفوته
ومثله لو قال لله علي ان اصوم شهرا متتابعا يلزمه ان يصوم متتابعا لا يخرج عن نذره الا به
ولو افطر يوما في وسط الشهر يلزمه الاستقبال لان التتابع ذكر للصوم فكان الشرط هو
وصل الصوم بعينه فلا يسقط عنه ابدا الا بالادا متتابعا والفقه في ذلك وهو انه
اذا وجب التتابع لاجل نفس الصوم فما لم يوده على وصفه لا يخرج عن عهدة الواجب واذا
وجب لضرورة قضا حق الوقت لو شرط التتابع لوجب الاستقبال فيقع جميع الصوم في غير
ذلك الوقت الذي امر بمراعاة حقه بالصوم فيه ولو يجب لو رفع عامة الصوم فيه وبعضه
في غيره فكان احق الي قضا حق الوقت والدليل على التتابع في صوم شهر رمضان لما قلنا من
قضا حق الوقت انه لو افطر في بعضه لا يلزمه الاستقبال ولو كان التتابع شرطا للصوم لوجب
كما في الصوم المنذور به بصفة التتابع وكما في صوم كفارة الظهار واليمين والقتل وكذا
لو افطر اياما من شهر رمضان بسبب المرض ثم برا في الشهر وصام الباقي لا يجب عليه وصل
القضا بشهر رمضان حتى اذا مضى يوم الفطر يجب عليه ان يصوم عن القضا متصلا بيوم
الفطر كما في صوم كفارة القتل في الافطار اذا افطرت المراة بسبب الحيض الذي لا يتصور خلو
شهر عنه انها كما طهرت يجب عليها ان تصل وتتابع حتى لو تركت يجب عليها الاستقبال وهاهنا
ليس كذلك بل يثبت له الخيار بين ان يصوم شوال متصلا وبين ان يصوم شهرا اخر فدل
ان التتابع لم يكن واجبا لاجل الصوم بل لاجل الوقت فيسقط بفوات الموقت والله اعلم
واما الصوم الواجب فصوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم قضايه عند الافساد وصوم
الاعتكاف عندنا اما مسلة وجوب الصوم بالشروع ووجوب القضا بالافساد فقد مضت
في كتاب الصلوة واما وجوب صوم الاعتكاف فنذكره في الاعتكاف واما التطوع فهو صوم
النفل خارج رمضان قبل الشروع فهذه جملة اقسام الصيام **فصل** واما شرايطها فنوعان
نوع يعم الصيامات كلها وهو شرط جواز الادا • ونوع يخص البعض دون البعض وهو شرط
الوجوب • اما الشرايط العامة • فبعضها يرجع الي الصيام وهو شرط الاهلية للادا وان
بعضها يرجع الي وقت الصوم وهو شرط المحلية • واما الذي يرجع الي وقت الصوم فنوعان
نوع يرجع الي اصل الوقت • ونوع يرجع الي وصفه من الخصوص والعموم • اما الذي يرجع
الي اصل الوقت فهو بيان النهار وذلك من حين يطلع الفجر الثاني الي غروب الشمس فلا يجوز
الصوم في الليل لان الله تعالى اباح الجماع والاكل والشرب في الليل الي طلوع الفجر ثم امر بالصوم
الي الليل بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الي قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب
الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر اي حتى
يتبين لكم بياض النهار من ظلمة الليل هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
الخيط الابيض والاسود هما بياض النهار وسواد الليل ثم اتموا الصيام الي الليل فكذا
هذا تعيين الليالي للفطر والنهر للصوم فكان محل الصوم هو اليوم لا الليل واما الحكمة
التي لها شرع الصوم واما ما ذكرنا من التقوي وتعريف قدر النعم الحامل على شكرها لا يحصل
بالصوم في الليل لان ذلك لا يحصل الا بفعل شاق على البدن مخالف للعادة وهو النفس
ولا يتحقق ذلك بالامساك في حالة النوم فلا يكون الليل محلا للصوم • واما الذي يرجع الي

وصفه من العموم والخصوص فنقول وبالله التوفيق اما صوم التطوع فالايام كلها محل
عندنا وهو رواية محمد عن ابي حنيفة ويجوز صوم التطوع خارج رمضان في الايام كلها
لقول النبي صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن ادم له الا الصوم فانه لي وانا اجزي به وقوله
من صام من كل شهر ثلثة ايام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فكانما صام السنة كلها
فقد جعل السنة كلها محلا للصوم على العموم وقوله من صام رمضان واتبعه بستة من شوال
فكانما صام الدهر كله جعل الدهر كله محلا للصوم من غير فصل وقوله الصايم المتطوع امير
نفسه ان شا صام وان شا لم يصم ولان المعاني التي كان لها الصوم حسنا وعبادة وهي ما
ذكرنا موجودة في ساير الايام فكانت الايام كلها محلا للصوم الا انه يكره الصوم في بعضها
ويستحب في البعض اما الصيام في الايام المكروهة • فمنها صوم يومي العيد وايام
التشريق وعند الشافعي لا يجوز في هذه الايام للنهي الوارد عن الصوم فيها وهو ما روي
عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الا لا تصوموا في هذه الايام
فانها ايام اكل وشرب وبعال والنهي للتحريم وكان تعين هذه الايام لاضداد الصوم فلا تبقى
محلا للصوم والجواب ان ما ذكرنا من النصوص والمعقول يقتضي جواز الصوم في هذه
الايام فيحمل النهي على الكراهة ويحمل التعيين على الندب والاستحباب توفيقا بين الدلايل
بقدر الامكان وعندنا يكره الصوم في هذه الايام والمستحب هو الافطار • ومنها اتباع
رمضان بست من شوال كذا قال ابو يوسف كانوا يكرهون ان يتبعوا رمضان صيا ما
خوفا ان يلحق ذلك بالفريضة وكذا روي عن مالك انه قال اكره ان يتبع رمضان بست
من شوال وما رايت احدا من اهل العلم والفقه يصومها ولم يبلغنا عن احد من السلف
وان اهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته وان يلحق اهل الجفا برمضان ما ليس منه
والاتباع المكروه هو ان يصوم يوم الفطر ويصوم بعده خمسة ايام فاما اذا افطر
يوم العيد ثم صام بعده ستة ايام فليس بمكروه بل هو مستحب وسنة • ومنها صوم
يوم الشك بنية رمضان او بنية مترددة اما بنية رمضان فلقول النبي صلى الله عليه
وسلم لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وعن عمر وعلي وعثمان رضي الله
عنهم انهم كانوا ينهون عن صوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان وانه يريد ان يزيد في
وقد روي عن عبد الله بن مسعود انه قال لان افطر يوما من رمضان احب الي من ان ازيد
فيه ما ليس منه واما النية المترددة بان نوى ان يكون صومه عن رمضان ان كان اليوم
من رمضان وان لم يكن يكون تطوعا فلان النية المترددة لا تكون نية حقيقة لان النية
تعيين العمل والتردد يمنع التعيين • واما صوم يوم الشك بنية التطوع فلا يكره
عندنا وعند الشافعي يكره واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صام
يوم الشك فقد عصى ابا القاسم ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصام اليوم
الذي يشك فيه من رمضان الا تطوعا استثنى التطوع والمستثنى يخالف حكمه حكم المستثنى
منه واما الحديث فالمراد منه صوم يوم الشك عن رمضان لان المروي ان النبي صلى الله عليه
وسلم نهى عن صوم يوم الشك عن رمضان وقال من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم
اي صام عن رمضان واختلف المشايخ في ان الافضل ان يصوم فيه تطوعا او يفطر او ينتظر
قال بعضهم الافضل ان يصوم لما روي عن علي وعايشة رضي الله عنهما انهما كانا يصومان
يوم الشك بنية التطوع ويقولان لان نصوم يوما من شعبان احب الينا من ان نفطر
يوما من رمضان فقد صاما وبنيا على المعنى وهو ان يحتمل ان يكون هذا اليوم من رمضان

ويحتمل

ويحتمل ان يكون من شعبان فلو صام لدار الصوم بين ان يكون من رمضان وبين ان يكون
من شعبان ولو افطر لدار الفطر ان يكون في رمضان وبين ان يكون في شعبان فكان الاحتياط
في الصوم وقال بعضهم الافطار افضل وبه كان يفتي محمد بن سلمه رحمه الله وكان يضع كوزا بين
يديه يوم الشك فاذا جاءه مستفتي في صوم يوم الشك افتاه بالافطار وشرب من الكوز بين
يدي المستفتي وانما كان كذلك لانه لو افتى بالصوم لاعتاده الناس فيخاف ان يلحق بالفريضة
وقال بعضهم يصام سرا ولا يفتى به العوام لئلا يظنه الجهال زيادة على صوم رمضان هكذا
روي عن ابي يوسف انه استفتي عن صوم يوم الشك فافتى بالفطر ثم قال للمستفتي تعال
اخبره سرا فقال اني لصايم وقال بعضهم ينتظر فلا يصوم ولا يفطر فان تبين قبل الزوال انه
من رمضان عزم على الصوم وان لم يتبين افطر لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال اصبحوا يوم الشك مفطرين متلومين اي غير اكلين ولا عازمين على الصوم الا اذا كان
صايما قبل ذلك فوصل يوم الشك به • ومنها ان يستقبل الشهر بيوم او يومين بان تعمد ذلك
فان وافق ذلك صوما كان يصومه قبل ذلك فلا باس به لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تتقدموا الشهر بيوم ولا بيومين الا ان يوافق ذلك صوما كان يصومه احدكم ولان
استقبال الشهر بيوم او يومين يوهم الزيادة على الشهر ولا كذلك اذا وافق صوما كان يصومه
قبل ذلك لانه لم يستقبل الشهر وليس فيه وهم الزيادة وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يصل شعبان برمضان • ومنها صوم الوصال لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا صام من صام الدهر وروي انه نهى عن صوم الوصال فسر ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله الوصال بصوم يومين لا يفطر بينهما لان الفطر بينهما يحصل لوجود زمان الفطر وهو الليل
قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا فقد افطر الصايم
اكل او لم ياكل وقيل في تفسير الوصال ان يصوم كل يوم من السنة دون ليلته ومعنى الكراهة
فيه ان يضعفه عن ادا الفرايض والواجبات ويقعده عن الكسب الذي لا بد منه ولهذا روي انه
لما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال وقيل له انك تواصل يا رسول الله فقال اني
لست كاحدكم انما ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واشار الى المخصص وهو اختصاصه بفضل
قوة النبوة وقال بعض الفقها من صام ساير الدهر وافطر يوم الفطر والاضحى وايام التشريق
لا يدخل تحت نهي صوم الوصال ورد عليه ابو يوسف فقال وليس هذا عندي كما قال والله اعلم
هذا قد صام الدهر كانه اشار الى النهي عن صوم الدهر وليس لمكان صوم هذه الايام بل لما يضعفه
عن الفرايض والواجبات ويقعده عن الكسب ويودي الى السل المنهي عنه والله اعلم • واما صوم
يوم عرفة ففي حق غير الحاج مستحب لكثرة الاحاديث الواردة بالندب الى صومه ولان له
فضيلة على غيره من الايام وكذلك في حق الحاج ان كان لا يضعفه عن الوقوف والدعا لما فيه
من الجمع بين القربتين وان كان يضعفه عن ذلك يكره لان فضيلة صوم هذا اليوم مما يمكن
استدراكها في غير هذه السنة ويستدرك عادة فاما فضيلة الدعا والوقوف
لا يستدرك في حق عامة الناس عادة الا في العمر مرة واحدة فكان احرازها اولى • وكره
بعضهم صوم الجمعة بانفراده وكذا صوم يوم الخميس والاثنين وقال عامتهم انه مستحب لان
هذه الايام من الايام الفاضلة فكان تعظيمها بالصوم مستحبا • ويكره صوم يوم السبت
بانفراده لانه تشبه باليهود وكذا يوم النيروز والمهرجان لانه تشبه بالمجوس وكذا صوم
الصمت وهو ان يمسك عن الطعام والكلام جميعا لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك
لانه تشبه بالمجوس وكره بعضهم صوم يوم عاشورا وحده لمكان التشبه باليهود ولم يكره

عامتهم لانه من الايام الفاضلة فيستحب استدراك فضيلتها بالصوم • واما صوم يوم وافطار يوم مستحب وهو صوم داود النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم يوما ويفطر يوما ولانه اشق على البدن اذ الطبع الوف وقال النبي صلى الله عليه وسلم خير الاعمال احمزها اي اشقها على الابدان وكذا صوم ايام البيض لكثرة الاحاديث فيه منها ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صام ثلثة ايام من كل شهر الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فكانما صام السنة كلها • واما صوم الدهر فالايام كلها محل له الا ستة ايام يوم الفطر والاضحى وايام التشريق ويوم الشك واما ما سوى يوم الشك فلورود النهي عنه والنهي وان كان لغيره او عن غيره فلا شك ان ذلك الغير يوجد بوجود الصوم في هذه الايام فاوجب ذلك نقصانا فيه فالواجب في ذمته صوم كامل فلا يتادى بالناقص ولهذا تبين بطلان احد قولي الشافعي في صوم المتعة انه يجوز في هذه الايام لان النهي عن الصوم في هذه الايام عام يتناول الصيامات كلها فيوجب ذلك نقصانا فيه والواجب في ذمته كامل فلا ينوب الناقص عنه واما يوم الشك فلانه يحتمل ان يكون من رمضان ويحتمل ان يكون من شعبان فان كان من شعبان يكون قضا وان كان من رمضان لا يكون قضا فلا يكون قضا مع الشك • وهل يصح النذر بصوم يوم العيد وايام التشريق روى محمد عن ابي حنيفة انه يصح نذره لكن الافضل ان يفطر فيها ويصوم في ايام اخر ولو صام في هذه الايام يكون مسيا لكن يخرج عن النذر لانه اوجب صوما ناقصا واداه ناقصا وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه لا يصح نذره ولا يلزمه شي وهكذا روى بن المبارك عن ابي حنيفة وهو قول زفر والشافعي والمسلة مبنية على جواز صوم هذه الايام وعدم جوازه وقد مرت فيما تقدم • ولو شرع في صوم هذه الايام ثم افسده لا يلزمه القضا في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يلزمه وجه قولهما ان الشروع في التطوع سبب الوجوب كالنذر فاذا وجب المضي فيه وجب القضا بالافساد كما لو شرع في التطوع في سائر الايام ثم افسده ولابي حنيفة ان الشروع ليس بسبب الوجوب وضعا وانما الوجوب ثبت صيانة للمودى عن البطلان والمودى هاهنا لا يجب صيانته لمكان النهي فلا يجب المضي فيه فلا يضمن بالافساد ولو شرع في الصلاة في اوقات مكروهة فافسدها ففيه روايتان عن ابي حنيفة في رواية لا قضا عليه كما في الصوم وفي رواية عليه القضا بخلاف الصوم وقد ذكرنا وجوه الفرق في كتاب الصلاة والله اعلم • واما صوم رمضان فوقته شهر رمضان لا يجوز في غيره فيقع الكلام فيه في موضعين • احدهما في بيان وقت صوم رمضان والثاني في بيان ما يعرف به وقته • اما الاول فوقت صوم رمضان شهر رمضان لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم في الشهر وقول النبي صلى الله عليه وسلم وصوموا شهركم اي في شهركم لان الشهر لا يصام وانما يصام فيه • واما بيان ما يعرف به وقته فان كانت السما مصحية يعرف برؤية الهلال وان كانت متغيمة يعرف باكمال شعبان ثلثين يوما لقول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا شعبان ثلثين يوما ثم صوموا وكذلك ان غم على الناس هلال شوال اكملوا عدة رمضان ثلثين يوما لان الاصل بقا الشهر وكماله فلا يترك هذا الاصل الا بيقين على الاصل المعهود ان الثابت بيقين لا يزول الا بيقين مثله فان كانت السما مصحية وراى الناس الهلال صاموا وان شهد واحد برؤية الهلال لا تقبل شهادته ما لم يشهد جماعة يقع العلم للقاضي بشهادتهم في ظاهر الرواية ولم يقدر في ذلك تقديرا وروي عن ابي يوسف انه قدر عدد الجماعة بعدد رجال القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن ايوب انه قال خمسماية ببلخ قليل وقال بعضهم ينبغي من كل مسجد جماعة واحد او اثنان وروى الحسن عن ابي حنيفة انه تقبل فيه شهادة اثنين وجه رواية الحسن ان هذا

بيان ما يعرف به وقت الصوم

مقدار الجماعة

من باب

من باب الاخبار لا من باب الشهادة بدليل انه تقبل شهادة الواحد اذا كان بالسما علة ولو كان شهادة لما قبل لان العدد شرط في الشهادات واذا كان اخبارا لا شهادة فالعدد ليس بشرط في الاخبار عن الديانات وانما تشترط العدالة فقط كما في رواية الاخبار والاخبار عن طهارة الما ونجاسته ونحو ذلك وجه ظاهر الرواية ان خبر الواحد العدل انما يقبل فيما لا يكذبه الظاهر وهاهنا الظاهر يكذبه لان تفرده بالرؤية مع مساواة جماعة لا يحصون اياه في الاسباب الموصلة الى الرؤية وارتفاع الموانع دليل كذبه او غلطه في الرؤية وليس كذلك اذا كان بالسما علة لان ذلك يمنع التساوي في الرؤية لجواز ان قطعة من الغيم انشقت وظهر الهلال فراه ثم استتر بالغيم من ساعته قبل ان يراه غيره • وسوا كان هذا الرجل في المصر او خارج المصر وشهد برؤية الهلال انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي انه تقبل وجه رواية الطحاوي ان المطالع تختلف بالمصر وخارج المصر والظهور والخفا لصفا الهوا خارج المصر فتختلف الرؤية وجه ظاهر الرواية ان المطالع لا تختلف الا عند المسافة البعيدة الفاحشة • وعلى هذا الرجل الذي اخبر ان يصوم لان عنده ان اليوم من رمضان والانسان يواخذ بما عنده فان شهد فرد الامام شهادته ثم افطر يقضي لانه افسد صوم رمضان في زعمه فيقابل بما عنده وهل تلزمه الكفارة قال اصحابنا لا تلزمه وقال الشافعي تلزمه اذا افطر بالجماع • وان افطر قبل ان يرد الامام شهادته فلا رواية عن اصحابنا في وجوب الكفارات واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجب وقال بعضهم لا يجب وجه قول الشافعي انه افطر في يوم علم انه من رمضان لوجود دليل العلم في حقه وهو الرؤية وعدم علم غيره لا يقدح في علمه فيواخذ بعلمه فيوجب عليه الكفارة ولهذا يجب عليه الصوم ولنا انه افطر في يوم هو من شعبان وافطار يوم من شعبان لا يوجب الكفارة وانما قلنا ذلك لان كونه من رمضان انما يعرف بالرؤية اذا كانت السما مصحية ولم تثبت الرؤية لما ذكرنا ان تفرده بالرؤية مع مساواة عامة الناس اياه في التفقد مع سلامة الالات دليل عدم الرؤية واذا لم تثبت الرؤية لم يثبت كون اليوم من رمضان فبقي من شعبان والكفارة لا تجب بالافطار في يوم هو من شعبان بالاجماع واما وجوب الصوم عليه فممنوع لان المحققين من مشايخنا قالوا لا رواية في وجوب الصوم عليه وانما الرواية انه يصوم وهو محمول على الندب احتياطا وقال الحسن البصري انه لا يصوم الا مع الامام • ولو صام هذا الرجل واكمل ثلثين يوما ولم ير هلال شوال فانه لا يفطر الا مع الامام وان زاد صومه على ثلثين يوما لانا انما امرناه بالصوم احتياطا والاحتياط هاهنا ان لا يفطر لاحتمال ان ما راه لم يكن هلالا بل كان خيالا فلا يفطر مع الشك ولانه لو افطر للحقه التهمة لمخالفة الجماعة فالاحتياط ان لا يفطر وان كانت السما متغيمة تقبل شهادة الواحد بلا خلاف بين اصحابنا سوا كان حرا او عبدا رجلا او امراة غير محدود في قذف او محدودا تائبا بعد ان كان مسلما عاقلا بالغا عدلا وقال الشافعي في احد قوليه لا تقبل الا شهادة رجلين عدلين اعتبارا بساير الشهادات ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابصرت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال قم يا بلال فاذن في الناس فليصوموا غدا فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة الواحد على هلال رمضان ولنا في رسول الله اسوة حسنة ولان هذا ليس بشهادة بل هو اخبار بدليل ان حكمه يلزم الشاهد وهو الصوم وحكم الشهادة لا يلزم الشاهد والانسان لا يتهم في ايجاب شي على نفسه فدل انه ليس بشهادة بل هو اخبار والعدد ليس بشرط في الاخبار الا انه اخبار في باب الدين فيشترط فيه الاسلام والعقل والبلوغ والعدالة كما في رواية الاخبار وذكر الطحاوي في مختصره انه يقبل قول

عدلا كان او غير عدل وهذا خلاف ظاهر الرواية الا ان يريد به العدالة الحقيقية الحقيقية فيستقيم
لان الاخبار لا يشترط فيه العدالة الحقيقية بل يكتفي فيه بالعدالة الظاهرة والعبد والمراة
من اهل الاخبار الا ترى انه صحت روايتهما وكذا المحدود في القذف فان اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم قبلوا اخبار ابي بكرة وكان محدودا في قذف وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة
ان شهادته برؤية الهلال لا تقبل والصحيح انها تقبل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لما ذكرنا
ان هذا خبر وليس بشهادة وخبره مقبول وتقبل شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل
في هلال رمضان بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام انها لا تقبل ما لم يشهد
على شهادة رجل واحد رجلان او رجل وامراتان لما ذكرنا ان هذا من باب الاخبار لا من
باب الشهادة ويجوز اخبار رجل عدل عن رجل عدل كما في رواية الاخبار ولو رد الامام
شهادة الواحد لتهمة الفسق فانه يصوم ذلك اليوم لان عنده ان ذلك اليوم من رمضان
فيواخذ بما عنده فلو افطر بالجماع هل تلزمه الكفارة فهو على الاختلاف الذي ذكرنا واما
هلال شوال فان كانت السما مصحية فلا تقبل فيه الا شهادة جماعة يقع العلم للقاضي بخبرهم
كما في هلال رمضان لما بينا في هلال رمضان كذا ذكر محمد رحمه الله في نوادر الصوم
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه تقبل فيه شهادة رجلين او رجل وامراتان سوا كان
بالسما علة او لم يكن كما روى عن ابي حنيفة في هلال رمضان انه تقبل فيه شهادة الواحد
العدل سوا كان في السما علة او لم يكن وان كان بالسما علة فلا تقبل فيه الا شهادة رجلين
او رجل وامراتين مسلمين حرين عاقلين بالغين غير محدودين في القذف كما في الشهادة
في الحقوق والاموال لما روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان وكان لا يجيز الافطار
الا بشهادة رجلين ولان هذا من باب الشهادة الا ترى انه لا يلزم الشاهد بهذه الشهادة
بل له فيه نفع وهو اسقاط الصوم عن نفسه فكان متهما فيشترط فيه العدد نفيا للتهمة
بخلاف هلال رمضان فان هناك لا تهمة اذ الانسان لا يتهم في الاضرار بنفسه بالتزام
الصوم فان غم على الناس هلال شوال فان صاموا رمضان بشهادة شاهدين افطروا
بتمام العدد ثلثين يوما بلا خلاف لان قولهما في الفطر يقبل وان صاموا بشهادة رجل
واحد روى الحسن عن ابي حنيفة انهم لا يفطرون على شهادته برؤية هلال رمضان
عند كمال العدد وان وجب عليهم الصوم بشهادته فتثبت الرمضانية بشهادته في حق
الصوم لا في حق الفطر لانه لا شهادة له في الشرع على الفطر الا ترى انه لو شهد وحده مقصودا
لا يقبل بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان لهما شهادة على الصوم والفطر جميعا
الا ترى لو شهدا برؤية الهلال تقبل شهادتهما لوجوب الصوم عليهم بشهادته من طريق
الاحتياط والاحتياط ههنا ان لا يفطر والخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان الوجوب
هناك ثبت بدليل مطلق فيظهر في الصوم والفطر جميعا وروى ابن سماعة عن محمد انهم
يفطرون عند تمام العدد فاورد ابن سماعة على محمد اشكالا فقال اذا قبلت شهادة الواحد
في الصوم يفطر على شهادته ومتى افطر ثم عند كمال العدد على شهادته فقد افطر ثم بقول
الواحد وهذا لا يجوز لاحتمال ان هذا اليوم من رمضان فاجاب محمد رحمه الله فقال
لا اتهم المسلم ان يتعجل يوما مكان يوم ومعناه ان الظاهر انه كان صادقا في شهادته فالصوم
وقع في اول الشهر فتم بكمال العدد وقيل فيه جواب اخر وهو ان جواز الفطر عند كمال
العدد ما ثبت بشهادة مقصودا بل بمقتضى الشهادة وقد يثبت بمقتضى الشيء ما لا يثبت

به مقصودا

به مقصودا كالميراث بحكم النسب الثابت انه يظهر بشهادة القابلة بالولادة وان كان لا يظهر بشهادتها
مقصودا والاستشهاد على مذهبهما لا على مذهب ابي حنيفة لان شهادة القابلة بالولادة لا تقبل
في حق الميراث عنده • واما هلال ذي الحجة فان كانت السما مصحية فلا يقبل فيه الا ما يقبل في هلال
رمضان وهلال شوال وهو ما ذكرنا وان كان بالسما علة فقد قال اصحابنا انه يقبل فيه شهادة
الواحد وذكر الكرخي انه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامراتين كما في هلال شوال
لانه يتعلق بهذه الشهادة حكم شرعي وهو وجوب الاضحية على الناس فيشترط فيه العدد والصحيح
هو الاول لان هذا ليس من باب الشهادة بل من باب الاخبار الا ترى ان الاضحية تجب على الشاهد
ويتعدى الى غيره فكان من باب الخبر ولا يشترط فيه العدد • ولو راوا يوم الشك الهلال
بعد الزوال او قبله فهو لليلة المستقبلة في قول ابي حنيفة ومحمد ولا يكون ذلك اليوم من
رمضان وقال ابو يوسف ان كان بعد الزوال فكذلك وان كان قبل الزوال فهو لليلة الماضية
ويكون ذلك اليوم من رمضان والمسالة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم وروي عن عمر وابن
مسعود وابن عمر وانس مثل قولهما وروي عن عمر رواية اخرى مثل قوله وهو قول علي وعايشة
رضي الله عنهم اجمعين • وعلى هذا الخلاف هلال شوال اذا راوا يوم الشك وهو اليوم الثلثين
من رمضان قبل الزوال او بعده فهو لليلة المستقبلة عندهما ويكون اليوم من رمضان
وعنده ان راوا قبل الزوال ان يكون لليلة الماضية ويكون اليوم يوم الفطر والاصل عندهما
انه لا يعتبر في رؤية الهلال قبل الزوال ولا بعده وانما العبرة للرؤية بعد غروب الشمس وعنده
يعتبر وجه قول ابي يوسف ان الهلال لا يرى قبل الزوال عادة الا ان يكون لليلتين وهذا يوجب
كون اليوم من رمضان في هلال رمضان وكونه يوم الفطر في هلال شوال ولهما قول النبي صلى
الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته امر بالصوم والفطر بعد الرؤية وفيما قاله
ابو يوسف يتقدم وجوب الصوم والفطر على الرؤية وهذا خلاف النص • ولو ان اهل مصر
لم يروا الهلال فاكملوا شعبان ثلثين يوما ثم صاموا وفيهم رجل صام يوم الشك بنية رمضان
ثم راوا الهلال عشية التاسع والعشرين من رمضان فصام اهل المصر تسعة وعشرين يوما
وصام ذلك الرجل ثلثين يوما فاهل المصر قد اصابوا واحسنوا واسا ذلك واخطا لانه خالف
السنة اذ السنة ان يصام رمضان برؤية الهلال ان كانت السما مصحية او بعد شعبان ثلثين
يوما كما نطق به الحديث وقد عمل اهل المصر بذلك وخالف الرجل فقد اصاب اهل المصر واخطا
الرجل ولا قضا على اهل المصر لان الشهر قد يكون ثلثين يوما وقد يكون تسعة وعشرين يوما
لقول النبي صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا واشار الى جميع اصابع يديه ثم قال الشهر
هكذا وهكذا وحبس ابهامه في المرة الثالثة فثبت ان الشهر قد يكون ثلثين يوما وقد يكون
تسعة وعشرين وقد روي عن انس رضي الله عنه انه صمنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
تسعة وعشرين يوما اكثر مما صمنا ثلثين يوما • ولو صام اهل بلدة ثلثين يوما واهل بلدة
اخرى تسعة وعشرين يوما فان كان صوم اهل ذلك اليوم برؤية الهلال وثبت ذلك عند قاضيهم
او عدوا شعبان ثلثين يوما ثم صاموا رمضان فعلى اهل البلد الاخر قضا يوم لانهم
افطروا يوما من رمضان لثبوت الرمضانية برؤية اهل ذلك البلد وعدم رؤية هذا
البلد لا يقدح في رؤية اولئك اذ العدم لا يعارض الوجود وان كان صوم اهل ذلك البلد
بغير رؤية هلال رمضان او لم تثبت الرؤية عند قاضيهم ولا عدوا شعبان ثلثين يوما
فقد اساوا حيث تقدموا رمضان بصوم يوم وليس على اهل البلد الاخر قضاوه لما ذكرنا
ان الشهر قد يكون ثلثين وقد يكون تسعا وعشرين • هذا اذا كانت المسافة بين البلدتين

يوم صحو

اهل مصر لم يروا الهلال فاكملوا شعبان ثلثين

لو صام اهل بلده ثلثين يوما واهل ... اخرى تسعة وعشرين يوما

اذا كانت المسافة بين البلدين قريبة لا تختلف فيها المطالع

قريبة لا تختلف فيها المطالع فاما اذا كانت بعيدة لا يلزم اهل البلد بن حكم الاخر لان مطالع البلاد
عند المسافة الفاحشة تختلف فيعتبر في كل بلد اهل بلد مطلع بلدهم دون مطلع الاخر وحكي
عن ابي عبد الله بن ابي موسى الضرير انه استفتي في اهل اسكندرية ان الشمس تغرب بها ومن
على منارتها يري الشمس بعد ذلك بزمان كثير فقال يحل لاهل البلد الفطر ولا يحل لمن على راس
المنارة اذا كان يري غروب الشمس لان غروب الشمس يختلف كما يختلف مطلعها فيعتبر في اهل
كل موضع مغربه ۰ وعلى هذا اهل الشهادة والجبل انه يعتبر في كل موضع مغربه ۰ وان صام
اهل مصر تسعة وعشرين وافطروا للروية وفيهم مريض لم يصم فان علم ما صام اهل مصره فعليه
قضا تسعة وعشرين لان القضا على قدر الفايت والفايت هذا القدر فعليه قضا هذا القدر
وان لم يعلم هذا الرجل ما صنع اهل مصره صام ثلثين يوما لان الاصل في الشهر ثلثون والنقصان
عارض فاذا لم يعلم يعمل بالاصل ۰ وقالوا فيمن افطر شهرا لعذر ثلثين يوما ثم قضى شهرا
بالهلال فكان تسعة وعشرين يوما ان عليه قضا يوم اخر لان المعتبر عدد الايام التي فيها دون
الهلال لان القضا على قدر الفايت والفايت ثلثون يوما فيقضي يوما اخر تكملة للثلثين ۰
واما الذي يرجع الى الصايم ۰ فمنها الاسلام فانه شرط جواز الادا بلا خلاف وفي كونه شرط
الوجوب خلاف نذكره في موضعه ۰ ومنها الطهارة عن الحيض والنفاس فانها شرط صحة الادا
باجماع وفي كونها شرط الوجوب كلام نذكره في موضعه ۰ فاما البلوغ فليس من شرايط صحة
الادا فيصح ادا الصوم من الصبي العاقل ويثاب عليه لكنه من شرايط الوجوب لما نذكر
وكذا العقل والافاقة ليس من شرايط جواز الادا حتى لو نوي الصوم من الليل ثم جن في النهار
او اغمي عليه يصح صومه في ذلك اليوم ولا يصح صومه في اليوم الثاني لا لعدم اهلية الادا
بل لعدم النية لان النية من المجنون والمغمى عليه لا يتصور وفي كونهما من شرايط الوجوب
كلام نذكر ۰ ومنها النية ۰ والكلام في هذا الشرط يقع في ثلث مواضع ۰ احدها في
بيان اصله ۰ والثاني في بيان كيفيته ۰ والثالث في بيان وقته ۰ اما الاول فاصل
النية شرط جواز الصيامات كلها في قول اصحابنا الثلثة وقال زفر صوم رمضان في حق
المقيم جايز بدون النية والصوم هو الامساك وقد اتي به فيخرج عن العهدة ولان النية
انما تشترط للتعيين والحاجة الى التعيين عند المزاحمة ولا مزاحمة لان الوقت لا يحتمل
الا صوما واحدا في حق المقيم وهو صوم رمضان فلا حاجة الى التعيين بالنية ولنا
قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لا نية له وقوله الاعمال بالنيات ولكل امري ما نوي
ولان صوم رمضان عبادة والعبادة اسم لفعل ياتيه العبد باختياره خالصا لله تعالى
بامره والاختيار والاخلاص لا يتحققان بدون النية واما الاية فطلق اسم الصوم ينصرف
الى الصوم الشرعي والامساك لا يصير صوما شرعا بدون النية لما بينا واما قوله ان النية
تشترط للتعيين وزمان رمضان متعين لصوم رمضان فلا حاجة الى النية فنقول
لا حاجة الى النية لتعيين الوصف لكن تقع الحاجة الى النية لتعيين الاصل بيانه
ان اصل الامساك متردد بين ان يكون عادة او حمية وبين ان يكون لله تعالى بل الاصل
ان يكون فعل كل عاقل لنفسه ما لم يجعله لغيره فلا بد من النية ليصير لله تعالى ثم اذا صار
اصل الامساك لله تعالى في هذا الوقت باصل النية والوقت متعين لفرضه يقع عن الفرض
من غير الحاجة الى تعيين الوصف ۰ واما كيفية النية فان كان الصوم عينا وهو صوم
رمضان وصوم النفل خارج رمضان والمنذور به في وقت بعينه يجوز بنية مطلقة
عندنا وقال الشافعي يجوز صوم التطوع بنية مطلقة فاما الصوم الواجب فلا يجوز

الا بنية

يعتبر في اهل كل موضع مغربه

الا بنية معينة وجه قوله ان هذا صوم مفروض فلا يتادى الا بنية الفرض كصوم القضا والكفارات
والنذور المطلقة وهذا لان الفرضية صفة زايدة على اصل الصوم يتعلق بها زيادة الثواب فلا بد
من زيادة النية وهي نية الفرض ولنا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد
الشهر وصامه فيخرج عن العهدة ولان النية لو شرطت انما تشترط اما لتصير ليصير الامساك لله تعالى
واما للتمييز بين نوع ونوع لا وجه الى الاول لان مطلق النية كان لصيرورة الامساك لله تعالى
لانه يكفي لقطع التردد ولقول النبي صلى الله عليه وسلم ولكل ما نوي وقد نوي ان يكون امساكه
لله تعالى فلو لم يقع لله تعالى لا يكون له ما نوي وهذا خلاف النص ولا وجه للثاني لان مشروع الوقت
واحد لا يتنوع فلا حاجة الى التمييز بتعيين النية بخلاف صوم القضا والنذور والكفارة لان مشروع
الوقت وهو خارج رمضان متنوع فوقعت الحاجة الى التعيين وهو الفرق وقوله هذا صوم مفروض
مسلم ولكن لم لا يتادى بدون نية الفرض وقوله الفريضة صفة للصوم زايدة عليه فيفتقر الى نية
زايدة ممنوع انها صفة زايدة على الصوم لان الصوم صفة والصفة لا تحتمل صفة زايدة عليها قايمة
بها بل هو وصف اضافي فيسمي الصوم مفروضا وفريضة لدخوله تحت فرض الله تعالى لان الفريضة قايمة
به واذا لم يكن صفة قايمة بالصوم لا يشترط له نية الفرض وزيادة الثواب لفضيلة الوقت لا لزيادة
صفة العمل والله اعلم ۰ ولو صام رمضان بنية النفل او صام المنذور بعينه بنية النفل
يقع صومه عن رمضان وعن المنذور عندنا وعند الشافعي لا يقع وكذا لو صام رمضان بنية
واجب اخر من القضا والكفارات والنذور يقع عن رمضان عندنا وعنده لا يقع هو يقول لما نوي
النفل فقد اعرض عن الفرض والمعرض عن فعل لا يكون آتيا به ونحن نقول انه نوي الاصل والوصف والوقت
قابل لهو للاصل غير قابل للوصف فبطلت نية الوصف وبقيت نية الاصل وانها كافية لصيرورة
الامساك لله تعالى على ما بينا في المسلة الاولى ولو نوي في النذر المعين واجبا اخر يقع على ما نوي
بالاجماع بخلاف صوم رمضان ووجه الفرق ان كل واحد من الوقتين وان تعين لصوم الا ان احدهما
وهو شهر رمضان معين بتعيين من له الولاية على الاطلاق وهو الله تعالى فيثبت التعيين على
الاطلاق فيظهر في حق ساير الصيامات والاخر معين بتعيين من له ولاية قاصرة وهو العبد فيظهر
تعيينه فيما عينه له وهو صوم التطوع دون الواجبات التي هي حق الله تعالى في هذه الاوقات فبقيت
الاوقات قابلة لها فاذا نواها صح هذا الذي في حق المقيم ۰ فاما المسافر فان صام رمضان بمطلق
النية فكذلك يقع صومه عن رمضان بلا خلاف بين اصحابنا فان صام بنية واجب اخر يقع على ما
نوي في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يقع عن رمضان وان صام بنية التطوع فعندهما
يقع عن رمضان وعن ابي حنيفة فيه روايتان روي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يقع عن التطوع
وروي الحسن عنه انه عن رمضان قال القدوري الرواية الاولى هي الاصح وجه قولهما ان الصوم
واجب على المسافر وهو العزيمة والافطار رخصة فاذا اختار العزيمة وترك الرخصة صار هو
والمقيم سوا فيقع صومه عن رمضان كالمقيم ولابي حنيفة ان الصوم وان وجب عليه لكن
رخص له الافطار نظرا له فلان يرخص له اسقاط ما في ذمته والنظر له فيه اكثر اولى واما اذا نوي
التطوع فوجه رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة ان الصوم غير واجب على المسافر بدليل انه
يباح له الافطار فاشبه خارج رمضان ولو نوي التطوع خارج رمضان يقع عن التطوع كذا في
رمضان وجه رواية الحسن عنه ان صوم التطوع لا يفتقر الى نية تعيين التطوع بل له نية
الصوم فيه كافية فتلغوا نية التعيين ويبقي اصل النية فيصير صايما في رمضان بنية مطلقة
تقع عن رمضان واما قوله ان الصوم غير واجب على المسافر فممنوع بل هو واجب الا انه مرخص فيه
فاذا لم يترخص ولم ينو واجبا اخر بقي صوم رمضان واجبا عليه فيقع صومه عنه ۰ واما

صومه

المريض الذي رخص له الافطار فان صام بنية مطلقة يقع عن رمضان وان صام بنية التطوع فعامة
مشايخنا قالوا انه يقع صومه عن رمضان لانه لما قدر على الصوم صار كالصحيح والكرخي سوي بين
المريض والمسافر وروي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يقع عن التطوع ويشترط لكل يوم
من رمضان نية على حدة عند عامة العلما وقال مالك يجوز صوم جميع الشهر بنية واحدة
لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر زمان واحد فكان الصوم من اوله الى اخره عبادة
واحدة ولنا ان صوم كل يوم عبادة على حدة غير متعلقة باليوم الاخر بدليل ان ما يفسد احدهما
لا يفسد الاخر فيشترط لكل يوم نية على حدة وقوله الشهر اسم لزمان واحد ممنوع بل هو اسم
لازمنة مختلفة بعضها محل للصوم وبعضها ليس بوقت له وهو الليالي فقد تخلل بين كل يومين
ما ليس بوقت لهما فصار صوم كل يومين عبادتين مختلفتين كصلاتين ونحو ذلك وان كان
الصوم دينا وهو صوم القضا والكفارات والنذور المطلقة لا يجوز الا بتعيين النية حتى
لو صام بنية مطلق الصوم لا يقع عما عليه لان زمان خارج رمضان متعين للنفل شرعا عند
بعض مشايخنا والمطلق ينصرف الى ما يتعين له الوقت وعند بعضهم هو وقت للصيامات كلها
على الابهام فلا بد من تعيين الوقت للبعض بالنية لتعيين له لكن عند الاطلاق ينصرف
الى التطوع لانه ادني والادني متيقن به فيقع الامساك عنه ولو نوي بصومه قضا
رمضان والتطوع كان عن القضا في قول ابي يوسف وقال محمد يكون عن التطوع وجه قوله
انه عين الوقت بجهتين مختلفتين متنافيتين فسقطتا للتعارض وبقي اصل النية وهو نية
الصوم فيكون عن التطوع ولابي يوسف ان نية التعيين في التطوع لغو فلغت وبقي اصل
النية فصار كانه نوي قضا رمضان والصوم ولو كان كذلك يقع عن القضا كذا هذا وان نوي
قضا رمضان وكفارة الظهار قال ابو يوسف يكون عن القضا استحسانا والقياس ان يكون
عن التطوع وهو قول محمد وجه القياس على نحو ما ذكرنا في المسالة الاولى ان جهتي التعيين تعارضتا
فسقطتا بحكم التعارض فبقي نية مطلق نية الصوم فيكون تطوعا وجه الاستحسان ان يكون
الترجيح لتعيين جهة القضا لانه خلف عن صوم رمضان وخلف الشي يقوم مقامه كانه هو
وصوم رمضان اقوي الصيامات حتى تندفع به نية ساير الصيامات ولانه بدل صوم
وجب بايجاب الله تعالى وصوم كفارة الظهار وجد بسبب وجد من العبد فكان القضا
اقوي فلا يزاحمه الاضعف وروي بن سماعة عن محمد فيمن نذر بصوم بعينه فصامه بنوي
النذر وكفارة يمين فهو على النذر لتعارض التعيينين فسقطتا فبقيت نية الصوم مطلقا
فيقع عن النذر المعين   واما وقت النية فالافضل في الصيامات كلها وقت طلوع الفجر
ان امكنه ذلك او من الليل لان النية عند طلوع الفجر تقارن اول جزء من العبادة حقيقة
ومن الليل تقارنه تقديرا فاذا نوي بعد طلوع الفجر فان كان الصوم دينا لا يجوز بالاجماع
وان كان عينا وهو صوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان والمنذور المعين يجوز
وقال زفر ان كان مسافرا لا يجوز صومه عن رمضان بنية من النهار وقال الشافعي لا يجوز
بنية من النهار الا التطوع وقال مالك لا يجوز التطوع ايضا ولا يجوز صوم بنية من
النهار بعد الزوال عندنا وللشافعي فيه قولان اما الكلام مع مالك فوجه قوله ان التطوع
تبع للفرض ثم لا يجوز صوم الفرض بنية من النهار فكذا التطوع ولنا ما روي عن بن عباس
رضي الله عنهما انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح لا ينوي الصوم ثم يبدو له
فيصوم وعن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على اهله
هل عندكم من غدا فان قالوا لا قال اني صايم وصوم بنية من النهار روي قبل الزوال

مطلقٍ صح

التطوع صح

عن علي

عن علي وبن مسعود وبن عباس وابي طلحة رضي الله عنهم واما بعد الزوال فبنا على ان صوم النفل
عندنا غير متجزي كصوم الفرض وعند الشافعي في احد قوليه متجزي حتى قال يصير صايما من حين
نوي لكن بشرط الامساك في اول النهار وحجته ما روينا عن بن عباس وعايشة رضي الله عنهم
مطلقا من غير فصل بين ما قبل الزوال وبعده واما عندنا فالصوم لا يتجزي فرضا كان او نفلا
ويصير صايما من اول النهار لكن بالنية الموجودة وقت الركن وهو الامساك وقت الغذا
المتعارف لما نذكر فاذا نوي بعد الزوال فقد خلا بعض الركن عن الشرط فلا يصير صايما شرعا
والحديثان محمولان على ما قبل الزوال بدليل ما ذكرنا واما الكلام مع الشافعي في صوم رمضان
فهو يحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل
ولان الامساك من اول النهار الى اخره فلا بد له من النية ليصير لله تعالى وقد انعدمت في
اول النهار فلم يقع الامساك في اول النهار لله تعالى لفقد شرطه فكذا الباقي لان صوم الفرض
لا يتجزي ولهذا لا يجوز صوم القضا والكفارات والنذور المطلقة بنية من النهار وكذا
صوم رمضان ولنا قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل اباح للمومنين الاكل والشرب والجماع في ليالي رمضان الى طلوع الفجر وامر بالصيام
بعد طلوع الفجر متاخرا عنه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي فكان هذا امرا بالصوم متراخيا
عن اول النهار والامر بالصوم امر بالنية اذ لا صحة للصوم شرعا بدون النية فكان امرا
بالصوم بنية متاخرة عن اول النهار وقد اتي به فقد اتي بالمامور به فيخرج عن العهدة وفيه
دلالة ان الامساك في اول النهار يقع صوما وجدت النية فيه او لم توجد لان اتمام الشي
يقتضي سابقة وجود بعض منه ولانه صام رمضان في وقت متعين شرعا للصوم رمضان
لوجود ركن الصوم مع شرايط التي ترجع الى الاهلية والمحلية ولا كلام في ساير الشرايط انما
الكلام في النية ووقتها وقت وجود الركن وهو الامساك وقت الغذا المتعارف والامساك
في اول النهار شرط وليس بركن لان ركن العبادة ما يكون شاقا على البدن مخالفا للعادة وهوي
النفس وذلك هو الامساك وقت الغذا المتعارف فاما الامساك في اول النهار فمعتاد فلا
يكون ركنا بل يكون شرطا لانه وسيلة الى تحقيق معني الركن الا انه لا يعرف كونه وسيلة للحال
لجواز ان لا ينوي وقت الركن فاذا نوي ظهر كونه وسيلة من حين وجوده والنية تشترط
لصيرورة الامساك الذي هو ركن عبادة لا لما يصير عبادة بطريق الوسيلة على ما قررنا
في الخلافيات واما الحديث فهو من الاحاد فلا يصلح ناسخا للكتاب لكنه يصلح مكملا له فيحمل
على نفي الكمال كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ليكون عملا بالدليلين بقدر الامكان
واما القضا والنذور والكفارات فما صامها في وقت معين لها شرعا لان خارج رمضان
متعين للنفل موضوع له الا ان بعضه لغيره فاذا لم ينو من الليل صوما اخر بقي الوقت متعين
للتطوع شرعا فلا يملك تغييره فاما هاهنا فالوقت متعين لصوم رمضان وقد صامه لوجود
ركن الصوم وشرايطه على ما بينا • واما الكلام مع زفر في المسافر اذا صام رمضان بنية
من النهار فوجه قوله ان الصوم غير واجب على المسافر في رمضان حتما الا تري ان له ان يفطر
والوقت غير متعين لصوم رمضان في حقه فان له ان يصوم عن واجب اخر فاشبه صوم
القضا خارج رمضان وذا لا يتادي بنية من النهار كذا هذا ولنا ان الصوم واجب على
المسافر في رمضان هو العزيمة في حقه الا انه له ان يترخص بالافطار وله ان يصوم عن واجب
اخر عند ابي حنيفة بطريق الرخصة والتيسير ايضا لما فيه من اسقاط الفرض عن ذمته على ما
بينا فيما تقدم فاذا لم يفطر ولم ينو واجبا اخر بقي صوم رمضان واجبا عليه وقد صامه

يخرج عن الرهن كالمقيم سوا ويتصل بهذين الفصلين وهو بيان كيفية النية ووقت النية مسلة
الاسير في بد العدو واذا اشتبه عليه شهر رمضان فتحري وصام شهرا عن رمضان • وجملة
الكلام فيه انه اذا صام شهرا عن رمضان لايخلوا اما ان وافق شهر رمضان او لم يوافق بان
تقدم او تاخر فان وافق جاز وهذا لا يشكل لانه ادي ما عليه وان تقدم لم يجز لانه ادي الواجب
وجوبه وقد وجود سبب وجوبه وان تاخر فان وافق شوال يجوز لكن يراعي فيه موافقة
الشهرين في عدد الايام وتعيين النية ووجودها من الليل اما موافقة العدد فلان صوم
شهر اخر بعده يكون قضا والقضا علي يكون علي قدر الفايت والشهر قد يكون ثلثين يوما
وقد يكون تسعة وعشرين يوما • واما تعيين النية ووجوبها من الليل فلان صوم القضا
لا يجوز بمطلق النية ولا بنية من النهار لما ذكرنا فيما تقدم • وهل يشترط نية القضا ذكر
القد وري في شرحه مختصر الكرخي انه لا يشترط وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه
يشترط والصحيح ما ذكره القد وري في شرحه مختصر الكرخي لانه نوي ما عليه من شهر رمضان
وعليه القضا فكان ذلك منه تعيين نية القضا • وبيان هذه الجملة انه اذا وافق صومه
شهر شوال ينظر ان كان رمضان كاملا وشوال كاملا قضي يوما واحدا لاجل يوم الفطر
لان صوم يوم الفطر لا يجوز فيه وان كان رمضان كاملا وشوال ناقصا قضي يومين يوما
لاجل الفطر ويوما لاجل النقصان لان القضا يكون علي قدر الفايت وان كان رمضان ناقصا
وشوال كاملا وذي الحجة ناقصا قضي اربعة ايام يوما لاجل يوم النحر وثلثة ايام لاجل ايام
التشريق لان القضا لا يجوز في هذه الايام وان كان رمضان كاملا وذي الحجة ناقصا قضي
خمسة ايام يوما للنقصان واربعة للنحر ليوم النحر وايام التشريق وان كان رمضان ناقصا
وذو الحجة كاملا قضي ثلثة ايام لان القايت ليس الا هذا القدر وان وافق صومه شهرا اخر
سوي هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين او ناقصين او كان رمضان ناقصا والشهر
الاخر كاملا فلا شي عليه وان كان رمضان كاملا والشهر الاخر ناقصا قضي يوما واحدا لان الفايت
يوم واحد • ولو صام بالتحري سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان
فهل يجوز صومه في السنة الثانية عن الاولي وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة
هكذا قال بعضهم يجوز لانه في كل سنة من الثانية والثالثة قضا والرابعة صام صوم رمضان
الذي عليه وليس عليه الا القضا وليس عليه الا القضا فيقع قضا عن الاول وقال بعضهم لا يجوز
وعليه قضا الرمضانات لانه صام في كل سنة عن رمضان قبل دخول رمضان وفسر الفقيه
ابو جعفر رحمه الله في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه
والواجب قضا صوم رمضان الاول دون الثاني ولا يكون عليه الا قضا رمضان الاخير
خاصة لانه ما قضاه فعليه قضاوه • وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي السنة
الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضا الرمضانات كلها اما عدم الجواز عن الرمضان
الاول فلانه ما نوي عنه وتعيين النية في القضا شرط ولا يجوز عن الثاني لانه صام قبله
منعقد ما عليه وكذا الثالث والرابع وضرب له مثلا وهو رجل اقتدي بالامام علي ظن
انه زيد فاذا هو عمرو صح اقتداوه ولو اقتدي بزيد فاذا هو عمرو لم يصح اقتداوه لانه في
الاول نوي الاقتدا بالامام الا انه ظن انه زيد فاخطا في ظنه فهذا لا يقدح في صحة اقتدايه
بالامام وفي الثاني نوي الاقتدا بزيد فاذا لم يكن زيدا تبين انه لم يقتد باحد كذلك في
هاهنا اذا نوي في صوم كل سنة عن الواجب تعلقت بنية الواجب عليه لا بالاول والثاني
الا انه ظن انه للثاني فاخطا في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن والله اعلم • واما

الشرايط

الشرايط التي تخص بعض الصيامات دون بعض وهي شرايط الوجوب • فمنها الاسلام فلا يجب الصوم
علي الكافر في حق احكام الدنيا بلا خلاف حتي لا يخاطب بالقضا بعد الاسلام واما في حق احكام
الاخرة فكذلك عندنا وعند الشافعي يجب ولقب المسلة ان يكون الكفار غير مخاطبين بشرايع
هي عبادات عندنا خلافا له وهي تعرف في اصول الفقه • وعلي هذا يخرج الكافر اذا اسلم بعد
شهر رمضان لا يلزمه قضا ما مضي لان الوجوب لم يثبت فيما مضي فلا يتصور قضا الواجب وهذا
التخريج علي قول من يشترط لوجوب القضا سابقة وجوب الادا من مشايخنا واما علي قول من لا
يشترط ذلك منهم فانما لا يلزمه قضا ما مضي لمكان الحرج اذ لو لزمه ذلك للزمه قضا جميع ما
مضي من الرمضانات في حال الكفر لان البعض ليس باولي من البعض وفيه من الحرج ما لا يخفي وكذا
اذا اسلم في يوم من رمضان قبل الزوال لا يلزمه صوم ذلك اليوم حتي لا يلزمه قضاوه
وقال مالك يلزمه وانه غير سديد لانه لم يكن من اهل الوجوب في اول اليوم او لما في
وجوب القضا من الحرج علي ما بينا • ومنها البلوغ فلا يجب صوم رمضان علي الصبي وان كان
عاقلا حتي لا يلزمه القضا بعد البلوغ لقول النبي صلي الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث
عن الصبي حتي يحتلم وعن المجنون حتي يفيق وعن النايم حتي يستيقظ واما الصبي لضعف
بنيته وقصور عقله واشتغاله باللهو واللعب يشق عليه تفهم الخطاب وادا الصوم فاسقط
الشرع عنه العبادات نظرا له فاذا لم يجب عليه الصوم في حالة الصبا لا يلزمه القضا لما
بينا انه لا يلزمه لمكان الحرج لان مدة الصبا مدة مديدة فكان في ايجاب القضا عليه بعد
البلوغ حرج وكذا اذا بلغ في يوم من رمضان قبل الزوال لا يجزيه صوم ذلك اليوم وان نوي
وليس عليه قضاوه اذا لم يجب عليه في اول اليوم لعدم اهلية الوجوب فيه والصوم لا يتجزي
وجوبا وجوازا او لما فيه من الحرج علي ما ذكرنا وروي عن ابي يوسف في الصبي يبلغ قبل الزوال
او اسلم الكافر ان عليهما القضا ووجهه انهما ادركا وقت النية فصار كانهما ادركا من الليل والصحيح
جواب ظاهر الرواية لما ذكرنا ان الصوم لا يتجزي وجوبا فاذا لم يجب عليهما البعض لم يجب
الباقي او لما في ايجاب القضا من الحرج • واما العقل هل هو من شرايط الوجوب وكذا الافاقة
واليقظة قال عامة مشايخنا انها ليست من شرايط الوجوب ويجب صوم رمضان علي المجنون
والمغمي عليه والنايم لكن اصل الوجوب لا وجوب الادا بنا علي ان عندهم الوجوب نوعان
احدهما اصل الوجوب وهو اشتغال الذمة بالواجب وانه يثبت بالاسباب لا بالخطاب
ولا يشترط القدرة لثبوته بل يثبت جبرا من الله تعالي شا العبد او ابي والثاني وجوب
الادا وهو اسقاط ما في الذمة وتفريغها من الواجب وانه يثبت بالخطاب ويشترط القدرة
علي فهم الخطاب وعلي ادا ما تناوله الخطاب لان الخطاب لا يتوجه علي العاجز عن فهم الخطاب
ولا علي العاجز عن فعل ما تناوله الخطاب والمجنون لعدم عقله او لاستتاره والمغمي عليه
والنايم لعجزهما عن استعمال عقلهما عاجزون عن فهم الخطاب وعن ادا ما يتناوله الخطاب
فلا يثبت وجوب الادا في حقهم ويثبت اصل الوجوب لانه لا يعتمد القدرة بل يثبت جبرا و
تقدير هذا الاصل معروف في اصول الفقه وفي الخلافيات وقال اهل التحقيق من مشايخنا
بما ورا النهر ان الوجوب في الحقيقة نوع واحد وهو وجوب الادا فكل من كان من اهل الادا
كان من اهل الوجوب ومن لا فلا وهو اختيار استاذي الشيخ الامام الاجل الزاهد علا الدين
رئيس اهل السنة محمد بن احمد السمرقندي لان الوجوب المعقول هو وجوب الفعل كوجوب
الصوم والصلاة وساير العبادات فمن لم يكن من اهل ادا الفعل الواجب وهو القادر
علي فهم الخطاب والقادر علي فعل ما تناوله الخطاب ولا يكون من اهل الوجوب ضرورة

والمجنون والمغمى عليه والنايم عاجزون عن فهم الخطاب بالصوم وعن ادايه اذ الصوم الشرعي
هو الامساك لله تعالى ولن يكون ذلك بدون النية وهولا ليسوا من اهل النية فلم يكونوا من
اهل الادا فلم يكونوا من اهل الوجوب والذي الاولين الى القول بالوجوب في حق هولا ما
انعقد الاجماع على وجوب القضا على المغمى عليه والنايم بعد الافاقة والانتباه بعد مضي بعض
الشهر او كله وما قد صح من مذهب اصحابنا رحمهم الله في المجنون اذا افاق في بعض شهر رمضان انه
يجب عليه قضا ما مضى من الشهر فقالوا ان وجوب القضا يستدعي فوات الواجب الموقت
عن وقته مع القدرة عليه وانتفا الحرج فلا بد من الوجوب ثم فواته حتى يمكن ايجاب القضا
فاضطرهم ذلك الى اثبات الوجوب في حال الجنون والاغما والنوم وقال الاخرون ان وجوب
القضا لا يستدعي سابقة الوجوب لا محالة وانما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقدرة
على القضا من غير حرج ولذلك اختلف طرقهم في المسلة وهو الذي ذكرنا في المجنون اذا افاق
في بعض شهر رمضان انه يلزمه قضا ما مضى جواب المستحسن الاستحسان والقياس ان لا يلزمه
وهو قول زفر والشافعي • واما المجنون جنونا مستوعبا بان جن قبل دخول شهر رمضان
وافاق بعد مضيه فلا قضا عليه عند عامة العلما وعند مالك يقضي وجه القياس ان
القضا هو تسليم مثل الواجب ولا وجوب على المجنون لان الوجوب بالخطاب ولا خطاب عليه
لانعدام القدرتين ولهذا لم يجب القضا في الجنون المستوعب شهرا وجه قول اصحابنا اما من
قال بالوجوب في حالة حال الجنون يقول فاته الواجب عن وقته وقدر على ادايه من غير حرج
فيلزمه قضاوه قياسا على النايم والمغمى عليه ودليل الوجوب لهم وجود سبب الوجوب
وهو الشهر اذ الصوم يضاف اليه مطلقا يقال صوم الشهر والاضافة دليل السببية وهو
قادر على القضا من غير حرج وفي ايجاب القضا عند الاستيعاب حرج واما من ابى القول بالوجوب
في حال الجنون يقول هذا شخص فاته صوم شهر رمضان وقدر على قضايه من غير حرج فيلزمه
قضاوه قياسا على النايم والمغمى عليه ومعنى قولنا فاته صوم شهر رمضان اي لم يصم صوم شهر
رمضان وقولنا من غير حرج فلانه لا حرج في قضا نصف الشهر وتاثيره من وجهين احدهما
ان الصوم عبادة والاصل في العبادات وجوبها على الدوام بشرط الامكان وانتفا الحرج
لما ذكرنا في الخلافيات الا ان الشرع عين شهر رمضان من السنة في حق القادر على الصوم
فبقي الصوم المطلق في حق العاجز عنه وقتا له والثاني انه لما فاته صوم شهر رمضان فقد
فاته الثواب المتعلق به فيحتاج الى استدراكه بالصوم في عدة ايام اخر ليقوم الصوم فيها
مقام الفايت فينجبر الفوات بالقدر الممكن فاذا قدر على قضايه من غير حرج امكن القول
بالوجوب عليه فيجب كما في المغمى عليه والنايم بخلاف الجنون المستوعب فان هناك في ايجاب
القضا حرجا لان الجنون اذا استوعب قل ما يزول بخلاف الاغما والنوم اذا استوعب
لان استيعابه نادر والنادر ملحق بالعدم بخلاف الجنون فان استيعابه ليس بنادر ويستوي
الجواب في وجوب قضا ما مضى عند اصحابنا في الجنون العارض ما اذا افاق في وسط الشهر
او في اخره او في اوله حتى لو جن قبل الشهر ثم افاق في اخر يوم منه يلزمه قضا جميع الشهر
ولو جن في اول يوم من رمضان فلم يفق الا بعد مضي الشهر يلزمه قضا كل الشهر الا قضا
اليوم الذي جن فيه وان كان نوى الصوم في اليوم وان كان لم ينو قضى جميع الشهر
ولو جن في طرفي الشهر وافاق في وسطه فعليه قضا الطرفين • واما الجنون الاصلي
وهو الذي بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر فقد روي عن محمد انه فرق بينهما وقال
لا يقضي ما مضى من الشهر وروي عن ابي حنيفة انه سوى بينهما وقال يقضي ما مضى من الشهر

وهكذا روي عن ابي يوسف في صبي له عشر سنين جن فلم يزل مجنونا حتى اتى عليه ثلثون سنة
او اكثر ثم صح في اخر يوم من رمضان فالقياس ان لا يجب قضا ما مضى لكني استحسن ان يقضي
ما مضى من هذا الشهر وجه قول محمد ان زمان الافاقة في حيز زمان ابتدا التكليف فاشبه
الصغير بلغ في بعض الشهر بخلاف الجنون العارض فان هناك زمان التكليف سبق الجنون
الا انه عجز عن الادا بعارض فاشبه المريض العاجز عن ادا الصوم اذا صح وجه رواية ابي
حنيفة وابي يوسف ما ذكرنا من الطريقين في الجنون العارض • ولو افاق المجنون جنونا
عارضا في زمان رمضان قبل الزوال فنوى الصوم اجزاه عن رمضان والجنون الاصلي
على الاختلاف الذي ذكرنا ويجوز في الاغما والنوم بلا خلاف بين اصحابنا وعلى هذا الطهارة
من الحيض والنفاس ليست شرط الوجوب عند اهل التحقيق من مشايخنا اذ الصوم الشرعي لا
يتحقق من الحايض والنفسا فتعذر القول بوجوب الصوم عليهما في وقت الحيض والنفاس
الا انه يجب عليهما قضا الصوم لفوات صوم رمضان عليهما ولقدرتهما على القضا في عدة
من ايام اخر من غير حرج وليس عليهما الصلوات لما فيه من الحرج لان وجوبهما يتكرر في
كل يوم خمس مرات ولا يلزم الحايض في السنة الا قضا عشرة ايام ولا حرج في ذلك وعلى
قول عامة المشايخ ليس بشرط واصل الوجوب ثابت في حالة الحيض والنفاس وانما تشترط
الطهارة لاهلية الادا والاصل ما روي ان امراة سالت عايشة رضي الله عنها فقالت لم
تقضي الحايض الصوم ولا تقضي الصلاة فقالت عايشة رضي الله عنها للسايلة احرورية
انت كن النسا يفعلن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اشارت الى ان ذلك ثبت
تعبدا محضا والظاهر ان فتواها بلغ الصحابة ولم ينقل انه انكر عليها منكر فيكون اجماعا
من الصحابة رضي الله عنهم • ولو طهرتا بعد طلوع الفجر قبل الزوال لا يجزيهما صوم ذلك
اليوم لعدم وجوب الصوم عليهما ووجوده في اول اليوم فلا يجب ولا يوجد في الباقي
لعدم التجزي وعليهما قضاوه مع الايام الاخر لما ذكرنا • وان طهرتا قبل طلوع الفجر ينظر
ان كان الحيض عشرة ايام والنفاس اربعون يوما فعليهما قضا صلاة العشا ويجزيهما
صومهما من الغد عن رمضان اذا نويا قبل طلوع الفجر لخروجهما عن الحيض والنفاس بمجرد
انقطاع الدم فتقع الحاجة الى النية لا غير وان كان الحيض دون العشرة والنفاس دون
الاربعين فان بقي من الليل مقدار ما يسع الاغتسال ومقدار ما يسع النية بعد الاغتسال
فكذلك وان بقي من الليل دون ذلك لا يلزمهما قضا صلاة العشا ولا يجزيهما صومهما
من الغد وعليهما قضا ذلك اليوم كما لو طهرتا بعد طلوع الفجر لان مدة الاغتسال فيما
دون العشرة والاربعين من الحيض باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولو اسلم الكافر
قبل طلوع الفجر بمقدار ما يمكنه النية فعليه صوم الغد والا فلا وكذلك الصبي اذا
بلغ وكذلك المجنون جنونا اصليا على قول محمد لانه بمنزلة الصبا عنده والله اعلم

فصل

واما ركنها فالامساك عن الاكل والشرب والجماع لان الله تعالى اباح الاكل والشرب
والجماع في ليالي رمضان بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله تعالى فالان
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر اي حتى يتبين لكم ضوء النهار من ظلمة الليل من الفجر ثم امر بالامساك
عن هذه الاشيا في النهار بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فدل ان ركن الصوم ما
قلنا فلا يوجد الصوم بدونه • وعلى هذا الاصل ينبني بيان ما يفسد الصوم وينقضه لان
انتقاض الشي عند فوات ركنه امر ضروري وذلك بالاكل والشرب والجماع سوا كان صورة

ومعنى وصورة لا بمعنى او معنى لا صورة وسواء كان بعذر او بغير عذر وسواء كان عمدا او خطا طوعا
او كرها بعد ان كان ذاكرا الصومه لا نا بينا ان معنى الناسي والقياس ان يفسد وان كان ناسيا
وهو قول مالك لوجود ضد الركن حتى قال ابو حنيفة لولا قول الناس لقلت يقضي اي لولا
قول الناس لعل ان ابا حنيفة خالف الاثر لقلت يقضي لكنا تركنا القياس بالنص وهو ما روي
عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نسي وهو صايم فاكل او شرب
فليتم صومه فان الله تعالى اطعمه وسقاه حكم ببقا صومه وعلل بانقطاع نسبة فعله عنه باضافته
الى الله تعالى لوقوعه من غير قصده وروي عن ابي حنيفة انه قال لا قضا على الناسي للاثر
المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم والقياس ان يقضي ذلك واتباع الاثر اولى اذا كان
صحيحا والحديث صححه ابو حنيفة لا يبقى فيه محل مطعن وكذا انتقده ابو يوسف حيث قال
وليس هذا حديث شاذ يجترى على رده وكان من صيارفة الحديث وروي عن علي وبن عمر
وابي هريرة رضي الله عنهم مثل مذهبنا ولان النسيان في باب الصوم مما يغلب وجوده ولا يمكن دفعه
الا بحرج فجعل عذرا دفعا للحرج وعن عطا والثوري انهما فرقا بين الاكل وبين الجماع ناسيا فقالا
يفسد في الجماع ولا يفسد في الاكل والشرب لان القياس يقتضي الفساد في الكل لفوات ركن
الصوم في الكل الا انا تركنا القياس بالخبر وانه ورد في الاكل والشرب فبقي الجماع على اصل
القياس وانا نقول نعم الحديث ورد في الاكل والشرب لكنه معلول بمعنى يوجد في الكل وهو
انه فعل مضاف الى الله تعالى على طريق التمحض بقوله فانما اطعمه الله وسقاه قطع اضافته عن العبد
لوقوعه منه من غير قصده واختياره وهذا المعنى يوجد في الكل والعلة اذا كانت منصوصا
عليها كان الحكم منصوصا عليه ويتعم الحكم لعموم العلة وهذا معنى الحرج يوجد في الكل ولو
اكل فقيل له انك صايم وهو لا يتذكر انه صايم ثم علم بعد ذلك فعليه القضا في قول ابي يوسف
وعند زفر والحسن بن زياد لا قضا عليه وجه قولهما انه لما تذكر انه كان صايما تبين انه اكل
ناسيا فلم يفسد ولابي يوسف انه اكل متعمدا لان عنده انه ليس بصايم فيبطل صومه ولو
دخل الذباب حلقه لا يفطره لانه لا يمكنه الاحتراز عنه فاشبه الناسي ولو اخذه فاكله فطره
لانه تعمد اكله وان لم يكن ماكولا كما لو اكل التراب ولو دخل الغبار او الدخان او الرايحة
حلقه لم يفطره لما قلنا وكذا لو ابتلع البلل الذي بقي بعد المضمضة في فمه مع البزاق او ابتلع
البزاق الذي اجتمع في فيه لما ذكرنا ولو بقي شي بين اسنانه فابتلعه كذا ذكر في الجامع الصغير
انه لا يفسد صومه وان ادخله حلقه متعمدا وروي عن ابي يوسف ان تعمد عليه القضا
ولا كفارة عليه وفرق ابن ابي مالك فقال ان كان مقدار الحمصة او اكثر يفسد صومه وعليه
القضا ولا كفارة كما قال ابو يوسف وقول ابي يوسف محمول عليه وان كان دون الحمصة لا يفسد
صومه كما ذكرنا في الجامع الصغير فيه محمول عليه وهو الاصح ووجهه ان ما دون الحمصة يسير
يبقى بين الاسنان عادة فلا يمكن التحرز عنه بمنزلة الريق فيشبه الناسي ولا كذلك قدر
الحمصة فان بقاه بين الاسنان غير معتاد فيمكن الاحتراز عنه فلا يلحق بالناسي وقال زفر عليه
القضا والكفارة وجه قوله انه اكل ما هو ماكول في نفسه الا انه متغير فاشبه اللحم المنتن
ولنا انه اكل ما لا يوكل عادة اذ لا يقصد باكله الغذا ولا الدوا فان تثاوب فرفع راسه الى
السما فوقع في حلقه قطرة مطر او ما صب في ميزاب فطره لان الاحتراز عنه ممكن وقد وصل الماء الى
جوفه ولو اكره على الاكل والشرب فاكل او شرب بنفسه وهو ذاكر لصومه فسد صومه
عندنا وعند زفر والشافعي وجه قولهما ان هذا اعذر من الناسي لان الناسي وجد منه
الفعل حقيقة وانما انقطعت نسبته عنه شرعا وهذا لم يوجد منه الفعل اصلا فكان

اعذر

اعذر من الناسي ثم لم يفسد صوم الناسي فهذا اولى ولنا ان معنى الركن قد فات لوصول المغذي
الى جوفه بسبب لا يغلب وجوده ويمكن التحرز عنه في الجملة فلا يبقى الصوم كما لو اكل او شرب
بنفسه مكرها لان المقصود من الصوم معناه وهو كونه وسيلة الى الشكر والتقوى وقهر الطبع
الباعث على الفساد على ما بينا ولا يحصل شي من ذلك اذا وصل المغذي الى جوفه • وكذا النايمة
الصايمة جامعها زوجها ولم تنتبه او المجنونة جامعها زوجها فسد صومها عندنا خلافا لزفر
والكلام فيه على نحو ما ذكرنا • ولو تمضمض او استنشق فسبق الما حلقه ودخل الما جوفه فان
لم يكن ذاكرا الصومه لا يفسد صومه لانه لو شرب لم يفسد فهذا اولى وان كان ذاكرا الصومه
فسد صومه عندنا وقال ابن ابي ليلى ان كان وضوه للصلاة المكتوبة لم يفسد وان كان
للتطوع فسد وقال الشافعي لا يفسد كيف ما كان وقال بعضهم ان تمضمض ثلاث مرات
فسبق الما حلقه لم يفسد وان زاد على الثلاث فسد وجه قول ابن ابي ليلى ان الوضو للصلاة
المكتوبة فرض فكان المضمضة والاستنشاق من ضرورات اكمال الفرض فكان الخطا فيهما عذرا
بخلاف صلوة التطوع وجه قول زفر فرق بين الثلاث وما زاد عليه ان السنة فيهما الثلاث
فكان الخطا فيهما من ضرورات اقامة السنة فكان عفوا واما الزيادة على الثلاث فمن باب
الاعتدا على ما قال صلى الله عليه وسلم فمن زاد او نقص فقد تعدى وظلم فلم يعذر فيه
والكلام مع الشافعي على نحو ما ذكرناه في الاكراه يويد ما ذكرنا ان الما لا يسبق الحلق في
المضمضة والاستنشاق عادة الا عند المبالغة فيهما والمبالغة مكروهة في حق الصايم
قال النبي صلى الله عليه وسلم للقيط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون
صايما فكان في المبالغة متعديا فلم يعذر بخلاف الناسي • ولو احتلم في نهار رمضان ثم
انزل لم يفطره لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصايم القي والحجامة والاحتلام
ولانه لا صنع له فيه لانه كالناسي ولو نظر الى امراة او تفكر فانزل لم يفطره وقال مالك
ان تابع نظره فطره لان التابع في النظر كالمباشرة ولنا انه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى
لعدم الاستمتاع بالنسا فاشبه الاحتلام بخلاف المباشرة • ولو كان ياكل او يشرب ناسيا
ثم تذكر فالقى اللقمة وقطع الما او كان يتسحر فطلع الفجر وهو يشرب الما فقطع او ياكل فالقى
اللقمة فصومه تام لعدم الاكل والشرب بعد التذكر والطلوع • ولو كان يجامع امراته
في النهار ناسيا لصومه فتذكر فنزع من ساعته او كان يجامع في الليل فطلع الفجر وهو
يخالط فنزع من ساعته فصومه تام وقال زفر فسد صومه وعليه القضا وجه قول زفر
ان جزا من الجماع حصل بعد طلوع الفجر والتذكر وانه يكفي لفساد الصوم لوجود
المضاد له ولنا ان الموجود بعد الطلوع والتذكر هو النزع والنزع هو ترك الجماع وترك
الشي لا يكون تحصيلا له بل يكون اشتغالا بضده فلم يوجد منه الجماع بعد الطلوع والتذكر
ناسيا فلا يفسد صومه ولهذا لم يفسد في الاكل والشرب كذا الجماع هذا اذا نزع بعد
ما تذكر او بعد ما طلع الفجر واما اذا لم ينزع وبقي فعليه القضا ولا كفارة عليه في ظاهر
الرواية وروي عن ابي يوسف انه فرق بين الطلوع والتذكر فقال في الطلوع عليه
الكفارة وفي التذكر لا كفارة عليه وقال الشافعي عليه القضا والكفارة فيهما جميعا
وجه قوله انه وجد الجماع في نهار رمضان متعمدا لوجوده بعد طلوع الفجر والتذكر
فيوجب القضا والكفارة وجه رواية ابي يوسف وهو الفرق بين الطلوع والتذكر
ان في الطلوع ابتدا الجماع كان عمدا والجماع جماع واحد بابتدايه وانتهايه والجماع العمد
يوجب الكفارة واما في التذكر فابتدا الجماع كان ناسيا وجماع الناسي لا يوجب فساد

الصوم فضلا عن وجوب الكفارة وجه ظاهر الرواية ان الكفارة انما تجب بافساد الصوم
وافساد الصوم يكون بعد وجوده وبقاوه في الجماع يمنع وجود الصوم واذا امتنع وجوده
استحال الافساد فلا تجب الكفارة ووجوب القضا لانعدام صومه اليوم لا لافساده بعد
وجوده ولان هذا جماع لم يتعلق بابتدايه وجوب الكفارة فلا يتعلق بالبقا عليه لان الكل فعل
واحد وهو شبهة الاتحاد وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة لما نذكره • ولو اصبح جنبا في رمضان
فصومه تام عند عامة الصحابة رضي الله عنهم مثل علي وابن مسعود وزيد بن ثابت وابي الدردا وابي
ذر وابن عباس وابن عمر ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم وعن ابي هريرة رضي الله عنه انه لا صوم له واحتج بما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له محمد ورب الكعبة قاله روي
الحديث واكده بالقسم ولعامة الصحابة قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم الى قوله تعالى
فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر احل الله تعالى الجماع في ليالي رمضان الى طلوع الفجر واذا كان الجماع في اخر الليل يبقى الرجل جنبا بعد
طلوع الفجر لا محالة فدل ان الجنابة لا تضر الصوم واما حديث ابي هريرة فقد ردته عايشة رضي الله عنها
وام سلمة رضي الله عنها فقالت عايشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه
ذلك من رمضان وقالت ام سلمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من قران اي جماع مع انه خبر
واحد ورد مخالفا للكتاب • ولو نوى الصايم الفطر ولم يحدث شيا اخر سوى النية فصومه تام
وقال الشافعي بطل صومه وجه قوله ان الصوم لا بد له من النية وقد نقض نية الصوم بنية ضده
وهو الافطار فبطل صومه لبطلان شرطه ولنا ان بطلان النية لا عبرة به في احكام الشرع ما لم يتصل
به الفعل لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى عفى عن امتي ما تحدثت به انفسهم ما لم يتكلموا او يفعلوا
ونية الافطار لم يتصل به الفعل وبه تبين انه ما نقض نية الصوم بنية الفطر لان نية الصوم نية
اتصل بها الفعل على ان النية شرط انعقاد الصوم لا شرط بقايه منعقدا الا ترى انه يبقى مع النوم والنسيان
والغفلة • ولو ذرعه القي لم يفطر سوا كان اقل من ملء الفم او كان ملء الفم لقول النبي صلى الله عليه
وسلم ثلاث لا يفطرن الصايم القي والحجامة والاحتلام وقوله من قا فلا قضا عليه ولان ذرع القي مما لا
يمكن التحرز عنه بل ياتيه على وجه لا يمكنه دفعه فاشبه الناسي ولان الاصل ان لا يفسد الصوم بالقي
سوا ذرعه او تقيا لان فساد الصوم متعلق بالدخول شرعا قال النبي صلى الله عليه وسلم الفطر مما
يدخل والوضو مما يخرج علق جنس الفطر بكل ما يدخل ولو حصل لا بالدخول لم يكن كل جنس الفطر معلقا
بكل ما يدخل لان الفطر الذي يحصل بما يخرج لا يكون ذلك الفطر حاصلا بما يدخل وهذا خلاف النص الا
انا عرفنا الفساد بالاستقا بنص اخر وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقى فعليه القضا فبقي
الحكم في الذرع على الاصل ولانه لا صنع له في الذرع وهو سبق القي بل يحصل بغير قصده واختياره
والانسان لا يواخذ بما صنع له فيه ولهذا لا يواخذ الناسي بفساد الصوم فكذا هذا لانه في
معناه بل اولى لانه لا صنع له فيه اصلا بخلاف الناسي على ما مر فان عاد الى جوفه فان كان اقل من ملء
الفم فذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان في قول ابي يوسف يفسد وفي قول محمد لا يفسد
وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي الاختلاف على العكس فقال في قول ابي يوسف لا يفسد وفي
قول محمد يفسد وجه قول من قال انه يفسد انه وجد المفسد وهو الدخول في الجوف لان القي
ملء الفم له حكم الخروج بدليل انتقاض الطهارة به والطهارة لا تنتقض الا بخروج النجاسة فاذا عاد
فقد وجد الدخول فيدخل تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم والفطر مما يدخل وجه قول من قال لا
يفسد ان العود ليس صنعه بل صنع الله تعالى على طريق التمحض يعني به مصنوعه لا صنع للعبد فيه راسا
فاشبه ذرع القي وانه غير مفسد كذا عود القي فان اعاده فان كان ملء الفم فسد صومه بالاتفاق

بجود صح

لوجود

لوجود الادخال متعمدا لما ذكرنا ان القي ملء الفم له حكم الخروج حتى يوجب انتقاض الطهارة فاذا اعاده
فقد ادخله في الجوف عن قصد فيوجب فساد الصوم وان كان اقل من ملء الفم ففي قول ابي يوسف لا يفسد
وفي قول محمد يفسد لمحمد انه وجد الدخول الى الجوف بصنعه فيفسد ولابي يوسف ان الدخول انما يكون
بعد الخروج وقليل القي ليس له حكم الخروج بدليل عدم انتقاض الطهارة به فلم يوجد الدخول فلا يفسد
هذا الذي ذكرنا كله اذا ذرعه القي فاما اذا استقى فان كان ملء الفم يفسد صومه بلا خلاف لقول
النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقى فعليه القضا وان كان اقل من ملء الفم لا يفسد في قول ابي يوسف
وعند محمد يفسد واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقى فعليه القضا مطلقا من غير فصل بين
القليل والكثير وجه قول ابي يوسف ما ذكرنا ان الاصل ان لا يفسد الصوم الا بالدخول بالنص الذي
روينا ولم يوجد ههنا فلا يفسد والحديث محمول على الكثير توفيقا بين الدليلين بقدر الامكان
ثم كثير المستقا لا يتفرع عليه العود والاعادة لان الصوم فسد بالاستقاء وكذا قليله في قول محمد لان
عنده فسد الصوم بنفس الاستقا وان كان قليلا واما على قول ابي يوسف فان عاد لا يفسد وان عاد ففيه
عن ابي يوسف روايتان في رواية يفسد وفي رواية لا يفسد • وما وصل الى الجوف او الدماغ من المخارق
الاصلية كالانف والاذن بان استعط او احتقن او اقطر في اذنه فوصل الى الجوف او الى الدماغ فسد
صومه اما اذا وصل الى الجوف فلا شك فيه لوجود الاكل من حيث الصورة وكذا اذا وصل الى الدماغ
لان له منفذا الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال للقيط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صايما ومعلوم ان استثناه حالة الصوم
الاحتراز عن فساد الصوم والا لم يكن للاستثنا معنى • ولو وصل الى الراس ثم خرج لا يفسد بان استعط بالليل
ثم خرج بالنهار لانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف او لم يستقر فيه واما ما وصل الى الجوف او الى الدماغ
من غير المخارق الاصلية بان داوى الجايفة والامة فان داواها بدوا يابس لا يفسد لانه لا يصل الى الجوف
ولا الى الدماغ ولو علم انه وصل يفسد في قول ابي حنيفة وان داواها بدوا رطب يفسد عند ابي
حنيفة وعندهما لا يفسد اعتبارا بالمخارق الاصلية لان الوصول الى الجوف من المخارق الاصلية متيقن
به وفي غيرها مشكوك فيه فلا يحكم بالفساد مع الشك ولابي حنيفة ان الدوا اذا كان رطبا فالظاهر
هو الوصول لوجود المنفذ الى الجوف فيبنى الحكم على الظاهر • واما الاقطار في الاحليل فلا يفسد في قول
ابي حنيفة وعندهما يفسد قيل الاختلاف بينهم بنا على امر حقيقي وهو كيفية خروج البول من الاحليل
فعندهما ان خروجه منه لان له منفذا فاذا اقطر فيه يصل الى الجوف كالاقطار في الاذن وعند ابي حنيفة
ان خروج البول من طريق الترشيح كترشح الماء من الخزف الجديد فلا يصل بالاقطار فيه الى الجوف والظاهر
ان البول يخرج منه خروج الشي من منفذه كما قالا وروى الحسن عن ابي حنيفة مثل قولهما وعلى هذه الرواية
اعتمد استاذي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي قول محمد مع ابي حنيفة • واما الاقطار في قبل
المراة فقد قال مشايخنا انه يفسد صومها بالاجماع لان لمثانتها منفذا فيصل الى الجوف كالاقطار في الاذن
ولو طعن برمح فوصل الى جوفه او الى دماغه فان اخرجه قبل النصل لم يفسد وان بقي النصل فيه يفسد
وكذا قالوا فيمن ابتلع لحما مربوطا على خيط ثم انتزعه من ساعته انه لا يفسد وان تركه فسد وكذا روي
عن محمد في الصايم ادخل خشبة في المقعد انه لا يفسد صومه الا اذا غاب طرفا الخشبة وهذا يدل على ان
استقرار الداخل في الجوف شرط فساد الصوم • ولو ادخل اصبعه في دبره قال بعضهم يفسد صومه
وقال بعضهم لا يفسد وهو قول ابي الليث رحمه الله لان الاصبع ليست الة الجماع فصارت كالخشبة الا
ان يكون الاصبع مبلولا لا مكثنا قالوا • ولو اكتحل الصايم لم يفسد وان وجد طعمه في حلقه عند عامة
العلما وقال ابن ابي ليلى يفسد وجه قوله انه لما وجد طعمه في حلقه فقد وصل الى جوفه ولنا ما روي عن
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان وعيناه

مملوتان كحلا كحلتهما ام سلمة ولانه لا منفذ من العين الى الجوف ولا الى الدماغ وما وجد من طعمه
فذاك اثره لاعينه وانه لا يفسد كالدخان والغبار ۝ وكذا لو ادهن راسه او اعضاه فتشرب
فيه انه لا يضره لانه وصل اليه الاثر لا العين ۝ ولو اكل حصاة او نواة او خشبا او حشيشا
او نحو ذلك مما لا يوكل عادة ولا يحصل به قوام البدن يفسد صومه لوجود الاكل صورة
ولو جامع امراته فيما دون الفرج فانزل او باشرها او قبلها او لمسها بشهوة فانزل يفسد صومه
وعليه القضا ولا كفارة عليه وكذا اذا فعل ذلك فانزلت المراة لوجود الجماع من حيث المعنى وهو
اقتضا الشهوة بفعله وهو المس بخلاف النظر فانه ليس بجماع اصلا لانه ليس بقضا الشهوة بل
سبب لحصول الشهوة على ما نطق به الحديث اياكم والنظر فانها تزرع في القلب الشهوة ۝ ولو
عالج ذكره فامنى اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يفسد وقال بعضهم يفسد وهو قول محمد بن
سلمة والفقيه ابي الليث رحمهما الله لوجود الشهوة بفعله فكان جماعا من حيث المعنى وعن محمد
في رجل اولج في امراته قبل الصبح ثم خشي الصبح فانتزع منها فامنى بعد الصبح انه لا يفسد صومه
وهو بمنزلة الاحتلام ۝ ولو جامع بهيمة فانزل فسد صومه وعليه القضا ولا كفارة عليه لانه
وان وجد الجماع صورة ومعنى وهو اقتضا الشهوة لكن على سبيل القصور لسعة المحل ولو جامعها
ولم ينزل لا يفسد صومه ۝ ولو حاضت المراة او نفست بعد طلوع الفجر فسد صومها لان
الحيض والنفاس منافيان للصوم لمنافيهما اهلية الصوم شرعا بخلاف القياس باجماع الصحابة
على ما بينا فيما تقدم بخلاف ما اذا جن انسان بعد طلوع الفجر او اغمي عليه وقد كان نوى من
الليل ان صومهما ذلك اليوم جايز لما ذكرنا ان الجنون والاغما لا ينافيان اهلية الادا وانما ينافيا
النية بخلاف الحيض والنفاس والله اعلم

فصل واما حكم فساد الصوم ففساد الصوم
يتعلق به احكام ۝ بعضها يعم الصيامات كلها ۝ وبعضها يخص البعض دون البعض ۝ اما
يعم الكل فالاثم اذا افسد بغير عذر لانه ابطل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر
حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقال الشافعي كذلك الا في صوم التطوع بنا على الشروع
في التطوع يوجب الاتمام عندنا وعنده ليس بموجب والمسلة ذكرناها في كتاب الصلاة وان
كان بعذر لا ياثم واذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من الاعذار المسقطة للاثم والمواخذة
فنبينها بتوفيق الله تعالى فنقول هي المرض والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش
وكبر السن لكن بعضها مرخص وبعضها مبيح مطلق لا موجب فما فيه خوف زيادة ضرر دون
خوف الهلاك فهو مرخص وما فيه خوف الهلاك فهو مبيح مطلق بل موجب فنذكر جملة ذلك فنقول
اما المرخص فالمرخص منه هو الذي يخاف ان يزداد واليه وقعت الاشارة في الجامع الصغير
فانه قال في رجل خاف ان لم يفطر تزداد عيناه وجعا او حماه شدة فافطر ذكر الكرخي في مختصره
ان المرض الذي يبيح الافطار هو ما يخاف منه الموت او زيادة العلة كاينا ما كانت العلة وروي
عن ابي حنيفة انه ان كان بحال يباح له ادا الفرض قاعدا فلا باس بان يفطر والمبيح المطلق بل
الموجب هو الذي يخاف فيه الهلاك لان القا النفس في التهلكة لا لاقامة حق الله تعالى منه
هو مطلق السفر المقصر وهو الوجوب اذ الوجوب لا يبقى في هذه الحالة وانه حرام فكان
الافطار مباحا بل واجبا واما السفر فالمرخص منه هو مطلق السفر المقدر والاصل فيهما
قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فمن كان منكم مريضا او على سفر
فافطر بعذر السفر والمرض فعدة من ايام اخر دل ان المرض والسفر سببا الرخصة ثم السفر
والمرض وان اطلق ذكرهما في الاية فالمراد منهما المقيد لان مطلق السفر ليس بسبب الرخصة
لان حقيقة السفر هو الخروج عن الوطن او الظهور وذا يحصل بالخروج الى الضيعة ولا

يتعلق

يتعلق بالرخصة ان المرخص سفر مقدر بتقدير معلوم وهو الخروج عن الوطن على قصد مسيرة
ثلاثة ايام فصاعدا عندنا وعند الشافعي يوم وليلة وقد مضى الكلام في تقديره في كتاب الصلاة
وكذا مطلق المرض ليس بسبب للرخصة لان الرخصة بسبب المرض والسفر لمعنى المشقة بالصوم
تيسيرا لهما وتخفيفا عليهما على ما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الامراض
ما ينفعه الصوم ويخفه ويكون الصوم على المريض اسهل من الاكل بل الاكل يضره ويشتد عليه
ومن التعبد الترخص بما يسهل على المريض تحصيله والتضييق بما يشتد عليه وفي الاية دلالة
وجوب القضا على من افطر بغير عذر لانه لما وجب القضا على المريض والمسافر مع انهما افطرا بسبب
العذر المبيح للافطار فلان يجب على غير ذي العذر اولى وسفر وسوا كان السفر سفر طاعة او مباح
او معصية عندنا وعند الشافعي سفر المعصية لا يفيد الرخصة والمسلة مضت في كتاب
الصلاة والله اعلم ۝ وسوا سافر قبل دخول شهر رمضان او بعده ان له ان يترخص فيفطر
عند عامة الصحابة رضي الله عنهم وعن علي وابن عباس رضي الله عنهم انه اذا اهل المصر ثم سافر
لا يجوز له ان يفطر وجه قولهما انه لما استهل في الحضر لزمه صوم الاقامة وهو صوم الشهر حتما
فهو بالسفر يريد اسقاطه عنه عن نفسه فلا يملك ذلك كاليوم الذي سافر فيه لا يجوز له ان
يفطر لما بينا كذا ههنا ولعامة الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر جعل السفر سببا للرخصة ولان السفر انما كان سبب الرخصة لمكان المشقة
وانها توجد في الحالين وانها تثبت في الحالين جميعا واما قولهما ان بالاهلال في الحضر لزمه صوم
الاقامة فنقول نعم اذا اقام اما اذا سافر فلم يلزمه صوم السفر وهو ان يكون فيه رخصة الافطار
لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فكان ما قلناه عملا بالايتين فكان اولى بخلاف اليوم الذي
سافر فيه لانه كان مقيما في اول اليوم فدخل تحت خطاب المقيمين في ذلك اليوم فلزمه اتمامه
فاما في اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فلا يدخل تحت خطاب المقيمين ولان من المشايخ من
قال ان الجزء الاول كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو كان مقيما في اول الجزء فكان
الجزء الاول سببا لوجوب صوم الاقامة واما في اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فيه
فكان الجزء الاول في حقه سببا لوجوب صوم السفر فيثبت الوجوب مع رخصة الافطار ولو لم
يترخص المسافر وصام رمضان جاز صومه وليس عليه القضا في عدة من ايام اخر وقال بعض
الناس لا يجوز صومه في رمضان ولا يعتد به وحكي القدوري فيه اختلاف الصحابة
فقال يجوز صومه في قول اصحابنا وهو قول علي وابن عباس وعايشة وعثمان بن ابي العاص
الثقفي رضي الله عنهم وعند عمر وابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم لا يجوز وحجة هذا القول ظاهر
قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مطلقا سوا صام في رمضان او لم يصم
اذ الافطار غير مذكور في الاية فكان هذا من الله تعالى جعل وقت الصوم في حق المسافر ايام
اخر فاذا صام في رمضان فقد صام في غير وقته فلا يعتد به في منع لزوم القضا وروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم من صام في السفر فقد عصا ابا القاسم والمعصية مضادة للعبادة
وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الصايم في السفر كالمفطر في الحضر فقد حقق له حكم الافطار ولنا
ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صام في السفر وروي انه افطر وكذا روي عن
الصحابة رضي الله عنهم انهم صاموا في السفر وروي انهم افطروا حتى روي ان عليا رضي الله عنه
اهل هلال رمضان وهو يسير الى نهروان فاصبح صايما ولان الله تعالى جعل المرض والسفر
مع الاعذار المرخصة للافطار تيسيرا وتخفيفا على اربابها وتوسيعا عليهم قال الله تعالى يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلم يحتم عليهم الصوم في غير السفر ولا يجوز في السفر لكان

الرخصة صح

فيه تعسير وتضييق عليهم وهذا يضاد موضوع الرخصة وينافي معنى اليسر فيؤدي إلى
التناقض في وضع الشرع تعالى الله عن ذلك ولان السبب لما كان سبب الرخصة فلو وجب
القضا مع وجود الادا لصار ما هو سبب الرخصة سبب زيادة فرض لم يكن في حق غير صاحب
العذر وهو القضا مع وجود الادا فيتناقض ولان جواز الصوم للمسافر في رمضان مجمع
عليه فان التابعين اجتمعوا عليه بعد وقوع الاختلاف فيه في الصحابة رضي الله تعالى عنهم
والخلاف في العصر الاول لا يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني بل الاجماع المتاخر
يرفع الخلاف المتقدم عندنا على ما عرف في اصول الفقه وبه تبين ان الافطار مضمر في
الاية وعليه اجماع اهل التفسير وتقديرها فمن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من
ايام اخر وعلى ذلك يجري ذكر الرخص على انه ذكر الحظر في القران قال الله تعالى حرمت عليكم
الميتة والدم الى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اي من اضطر فاكل لانه لا
اثم يلحقه بنفس الاضطرار وقال تعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر
من الهدي اي فان احصرتم فاحللتم فما استيسر لانه معلوم انه على النسك من الحج ما لم
يوجد الاحلال وقال تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا
او به اذى من راسه ففدية من صيام اي من كان منكم مريضا او به اذى من راسه فحلق
ودفع الاذى عن راسه ففدية من صيام ونظايره كثيرة في القران والحديثان محمولان على ما
اذا كان الصوم يجهده ويضعفه فاذا لم يفطر في السفر في هذه الحالة صار كالذي افطر في
الحضر لانه يجب عليه الافطار في هذه الحالة لما في الصوم في هذه الحالة القا النفس في التهلكة
وانه حرام • ثم الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا اذا لم يجهده الصوم ولم يضعفه
وقال الشافعي افضل بنا على ان الصوم في السفر عندنا عزيمة والافطار رخص وعند الشافعي
على العكس من ذلك وذكر الفقه وري في المسلة اختلاف الصحابة فقال روي عن حذيفة
وعايشة وعروة ابن الزبير مثل مذهبنا وروي عن ابن عباس مثل مذهبه واحتج بما روينا
من الحديثين في المسلة الاولى ولنا قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم
الى قوله ولتكملوا العدة والاستدلال بالاية من وجوه احدها انه اخبران الصيام مكتوب
على المومنين عاما اي مفروض اذ الكتابة هي الفرض لغة والثاني انه امر بالقضا عند الافطار
بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر والامر بالقضا عند الافطار
دليل الفريضة من وجهين احدهما ان القضا لا يكون في الادات وانما يجب في الفرايض والثاني
ان القضا بدل عن الادا فيدل على وجوب الاصل والثالث ان الله تعالى منّ علينا في اباحة
الافطار بعذر المرض والسفر بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر اي يريد بكم الاذن لكم بالافطار
للعذر ولو لم يكن الافطار الصوم فرضا لم يكن للامتنان باباحة الفطر معنى لان الفطر مباح
في صوم النفل بالامتناع عنه والرابع انه قال ولتكملوا العدة شرط اكمال العدة في القضا
وهذا دليل لزوم حفظ المتروك ليلا يدخل التقصير في القضا وانما يكون ذلك في الفرايض
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كانت حمولة تاوي الى شبع فليصم
رمضان حيث ادركه امر المسافر بصوم رمضان اذا لم يجهده الصوم فثبت بهذه الدلايل
ان صوم رمضان فرض على المسافر الا انه رخص الافطار واثر الرخصة في سقوط المائم
لا في سقوط الوجوب فكان وجوب الصوم عليه هو الوجوب الحكم الاصلي وهو معنى العزيمة
وروي عن انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المسافر ان افطر فرخصة وان
لم يصم فهو افضل وهذا نص في الباب لا يحتمل التاويل وما ذكرنا من الدلايل في هذه المسلة

في نفسها

حجة

حجة في المسلة الاولى انها تدل على وجوب الصوم على المسافر في رمضان وما يعتد به لا يجب والجواب
عن تعلقه بالحديثين ما ذكرناه في المسلة الاولى انهما يحملان على حال خوف التلف على نفسه لو صام
عملا بالدلايل اجمع بقدر الامكان وهذا الذي ذكرنا من وجوب الصوم على المسافر في رمضان
قول عامة مشايخنا وعند بعضهم لا وجوب على المسافر في رمضان والافطار مباح مطلق له
لانه ثبت رخصة وتيسيرا عليه ومعنى الرخصة وهو اليسر والسهولة في الاباحة المطلقة
اكمل لما فيه من سقوط الحظر والمواخذة جميعا الا انه اذا ترك الترخص واشتغل بالعزيمة
يعود حكم العزيمة لكن مع هذا الصوم في حقه افضل من الافطار لما روينا من حديث انس رضي
الله عنه واما المبيح المطلق من السفر فما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم والافطار في مثله واجب
فضلا عن الاباحة لما ذكرنا في المرض • واما الاكراه على افطار صوم شهر رمضان بالقتل في حق الصحيح
المقيم فمرخص والصوم افضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب
ثابت عليه لان الاكراه واثر الاكراه في سقوط المائم بالترك لا في سقوط الوجوب بل بقي الوجوب
ثابتا والترك حراما واذا كان الصوم واجبا حالة الاكراه والافطار حراما كان حق الله تعالى
قايما فهو بالامتناع بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى طلبا لمرضاته فكان مجاهدا في دينه فيثاب
عليه واما في حق المريض والمسافر فالاكراه مبيح مطلق في حقهما والافضل هو الافطار بل يجب
عليه ذلك ولا يسعه ان لا يفطر حتى لو امتنع من ذلك فقتل ياثم ووجه الفرق ان في الصحيح
المقيم الوجوب كان ثابتا قبل الاكراه من غير رخصة الترك اصلا فاذا جا الاكراه وانه من
اسباب الرخصة فكان اثره في اثبات رخصة الترك لا في اسقاط الوجوب فكان الوجوب
قايما فكان حق الله تعالى قايما فكان بالامتناع باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى فكان افضل
كما في الاكراه على اجرا كلمة الكفر والاكراه على اتلاف مال الغير فاما في المريض والمسافر فالوجوب
مع رخصة الترك كان ثابتا قبل الاكراه فلا بد وان يكون للاكراه اثر اخر لم يكن ثابتا قبله وليس
ذلك الا اسقاط الوجوب راسا واثبات الاباحة المطلقة فنزل منزلة الاكراه على اكل
الميتة وهل يباح له الاكل بل يجب عليه كذا هنا والله اعلم • واما حبل المراة وارضاعها
اذا خافتا الضرر بولدهما فمرخص لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر وقد بينا ان ليس المراد عين المرض فان المريض الذي لا يضره الصوم ليس له ان يفطر فكان ذكر
المرض كناية عن امر يضر الصوم معه فقد وجدها هنا فيدخلان تحت رخصة الافطار وروي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يفطر المريض والحبلى اذا خافت ان تضع ولدها
والمرضع اذا خافت الفساد على ولدها وقد روي عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلاة وعن الحبلى والمرضع الصيام وعليهما القضا
ولا فدية عليهما عندنا وقال الشافعي عليهما القضا والفدية لكل يوم مد من حنطة
والمسلة مختلفة بين الصحابة والتابعين رضي الله عنهم روي عن علي من الصحابة والحسن من
التابعين انهما يقضيان ولا يفديان وبه اخذ الشافعي احتج بقوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مسكين والحامل والمرضع يطيقان الصوم فدخلتا تحت الاية فيجب
عليهما الفدية ولنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الاية اوجب على المريض القضا فمن
ضم اليه الفدية فقد زاد على النص فلا يجوز الا بدليل لانه لما لم يوجب غيره دل انه كل حكم
الحادثة لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقد ذكرنا ان المراد من المرض المذكور ليس
صورة المرض بل معناه وقد وجد في الحامل والمرضع اذا خافتا على ولدهما فيدخلان تحت الاية
فكان تقدير قوله تعالى فمن كان منكم مريضا فمن كان منكم به معنى يضره الصوم او على سفر

الرخصة صح

فعدة من ايام اخر واما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فقد قيل في بعض وجوه التاويل ان لا مضمر
في الاية معناه وعلى الذين لا يطيقونه وانه جائز في اللغة قال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي
لا تضلوا وفي بعض القراآت وعلى الذين يطوقونه ولا يطيقونه على انه لا حجة له في الاية لان فيها
شرع الفدا مع الصوم على سبيل التخيير دون الجمع بقوله تعالى وان تصوموا خير لكم وقد
نسخ ذلك بوجوب صوم شهر رمضان حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعنده يجب
الصوم والفدا جميعا دل انه لا حجة له فيها ولان الفدا لو وجبت انما تجب جبرا للفايت ومعنى
الجبر يحصل بالقضا ولهذا لم يجب على المريض والمسافر • واما الجوع والعطش الشديد الذي
يخاف منه الهلاك المبيح مطلق بمنزلة المرض الذي يخاف منه الهلاك بسبب الصوم لما ذكرنا
وكذا كبر السن حتى يباح للشيخ الفاني ان يفطر في شهر رمضان لانه عاجز عن الصوم وعليه
الفدية عند عامة العلما وقال مالك لا فدية عليه وجه قوله ان الله تعالى اوجب الفدية على
المطيق للصوم بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وهو لا يطيق الصوم فلا يلزمه
الفدية وما قاله مالك خلاف اجماع السلف فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
اوجبوا الفدية على الشيخ الفاني فكان ذلك اجماعا منهم على ان المراد من الاية الشيخ الفاني اما على
اضمار حرف لا في الاية على ما بينا واما على اضمار كانوا اي وعلى الذين كانوا يطيقونه اي الصوم
ثم عجزوا عنه فدية طعام مسكين والله اعلم • ولان الصوم لما فاته مست الحاجة الى الجابر
وتعذر جبره بالصوم فتجب الفدية وتجعل الفدية مثلا للصوم شرعا في هذه الحالة للضرورة
كالقيمة في ضمان المتلفات ومقدار الفدية مقدار صدقة الفطر وهو ان يطعم عن كل يوم
مسكينا مقدار ما يطعم في صدقة الفطر وقد ذكرنا ذلك في صدقة الفطر وذكرنا الاختلاف
فيه • ثم هذه الاعذار كما ترخص او تبيح الفطر في صوم رمضان ترخص تبيح في المنذور في وقت
بعينه حتى لو جا الوقت وهو مريض مرضا لا يستطيع معه الصوم او يستطيع مع ضرر افطر
وقضى • واما الذي يخص البعض دون البعض فاما صوم رمضان فيتعلق بفساده
حكمان احدهما وجوب القضا والثاني وجوب الكفارة اما وجوب القضا فانه يثبت بمطلق
الافساد سوا كان صورة ومعنى او صورة لا معنى او معنى لا صورة وسوا كان عمدا او خطا
وسوا كان بعذر او بغير عذر لان القضا يجب جبرا للفايت فيستدعي فوات الصوم لا غير
والفوات يحصل بمطلق الافساد فيقع الحاجة الى الجبر بالقضا ليقوم مقام الفايت فينجبر
الفوات معنى واما وجوب الكفارة فيتعلق بافساد مخصوص وهو الافساد الكامل
بوجود الاكل والشرب والجماع صورة ومعنى متعمدا من غير عذر مبيح ولا مرخص ولا شبهة
الاباحة بايصال ما يقصد التغذي به او التداوي الى جوفه من الفم لان به يحصل قضا
شهوة البطن على سبيل الكمال ويعني بصورة الجماع ومعناه ايلاج الفرج في القبل لان كمال
قضا شهوة الفرج لا يحصل الا به ولا خلاف في وجوب الكفارة بالجماع على الرجل والاصل فيه
حديث الاعرابي وهو ما روي ان اعرابيا جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله
هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت قال واقعت امراتي في نهار رمضان متعمدا وانا صايم
فقال اعتق رقبة وفي بعض الروايات قال له من غير عذر ولا سفر قال نعم قال اعتق رقبة
واما المراة فكذلك يجب عليها عندنا اذا كانت مطاوعة وللشافعي قولان في قول لا تجب
عليها اصلا وفي قول تجب عليها ويتحملها الرجل وجه قوله الاول ان وجوب الكفارة عرف نصا
بخلاف القياس لما نذكر والنص ورد في الرجل دون المراة وكذا ورد بالوجوب بالوطي وانه لا
يتصور من المراة فانها موطوة وليست بواطية فبقي الحكم فيها على اصل القياس وجه قوله

الثاني

الثاني ان الكفارة انما وجبت عليها بسبب فعل الرجل فوجب عليه التحمل كثمن ما الاغتسال ولنا
ان النص وان ورد في الرجل لكنه معلول بمعنى يوجد فيهما وهو افساد صوم رمضان بافطار
كامل حرام محض متعمدا فتجب الكفارة عليها بدلالة النص وبه تبين انه لا سبيل الى التحمل
لان الكفارة انما وجبت عليها بفعلها وهو الافساد ويجب مع الكفارة والقضا عند عامة
العلما وقال الاوزاعي ان كفر بالصوم فلا قضا عليه وزعم ان الصومين يتداخلان
وهذا غير سديد لان صوم الشهرين يجب تكفيرا زجرا عن جناية الافساد وصوم القضا
يجب جبرا للفايت فكل واحد منهما غير ما شرع له الاخر فلا يسقط صوم القضا بصوم شهرين
كما لا يسقط بالاعتاق وقد روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر الذي واقع امراته ان يصوم يوما ولو جامع في الموضع المكروه فعليه الكفارة في
قول ابي يوسف ومحمد لانه يجب به الحد فلان تجب به الكفارة اولى وعن ابي حنيفة
روايتان روي الحسن انه لا كفارة عليه وروى ابو يوسف عنه انه اذا توارت الحشفة
وجب الغسل انزل او لم ينزل وعليه القضا والكفارة وجه رواية الحسن انه لا يتعلق به
وجوب الحد فلا يتعلق به وجوب الكفارة والجامع ان كل واحد منهما شرع للزجر والحاجة
الى الزجر فيما يغلب وجوده وهذا يندر لان في المحل ما يمنعه فاشبه وطي الميتة وجه رواية
ابي يوسف ان وجوب الكفارة يعتمد افساد الصوم بافطار كامل وقد وجد لوجود الجماع
صورة ومعنى • ولو اكل او شرب ما يصلح به البدن اما على وجه التغذي او التداوي
متعمدا فعليه القضا والكفارة عندنا وقال الشافعي لا كفارة عليه وجه قوله ان وجوب
الكفارة ثبت معدولا به عن القياس لان وجوبها لرفع الذنب والتوبة كافية لرفع الذنب
ولان الكفارة من باب المقادير والقياس لا يهتدي الى تعيين المقادير وانما عرف وجوبها
بالنص والنص ورد في الجماع والاكل والشرب ليسا في معناه لان الجماع اشد حرمة منهما
حتى يتعلق به وجوب الحد دونهما فالنص الوارد في الجماع لا يكون واردا في الاكل والشرب
فيقتصر على مورد النص ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر وعلى المظاهر الكفارة بنص الكتاب فكذا على المفطر متعمدا ولنا
الاستدلال بالمواقعة والقياس عليها اما الاستدلال بها فهو ان الكفارة في المواقعة
وجبت لكونها افساد الصوم رمضان من غير عذر ولا سفر على ما نطق به الحديث والاكل
والشرب افساد لصوم رمضان متعمدا من غير عذر ولا سفر فكان ايجاب الكفارة ايجابا
ها هنا دلالة والدليل على ان الوجوب في المواقعة لما ذكرنا وجهان احدهما مجمل والاخر مفسر
اما المجمل فالاستدلال بحديث الاعرابي ووجهه ما ذكرناه في الخلافيات واما المفسر
فلان افساد صوم رمضان ذنب ورفع الذنب واجب عقلا وشرعا لكونه قبيحا والكفارة
تصلح رافعة له لانها حسنة وقد جا الشرع بكون الحسنات من التوبة والايمان والاعمال
الصالحة رافعة للسيات الا ان الذنوب مختلفة المقادير وكذا الروافع لها لا يعرف
مقاديرها الا الشارع للاحكام وهو الله تعالى فمتى ورد الشرع في ذنب خاص بايجاب
رافع خاص ووجد مثل ذلك الذنب في موضع اخر كان ذلك ايجابا لذلك الرافع فيه ويكون
الحكم فيه ثابتا بالنص لا بالتعليل والقياس والله اعلم • واما القياس على المواقعة فهو ان
الكفارة هناك وجبت للزجر عن افساد صوم رمضان صيانة له في الوقت الشريف
لانها تصلح زاجرة والحاجة مست الى الزجر اما الصلاحية فلان من تامل انه لو افطر
يوما من رمضان للزمه اعتاق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يجد

فاطعام ستين مسكينا لا متنع منه واما الحاجة الي الزجر فلوجود الداعي الطبعي الي الاكل والشرب
والجماع وهو شهوة الاكل والشراب والجماع وهذا في الاكل والشرب اكثر لان الجوع والعطش
يقلل الشهوة فكانت الحاجة الي الزاجر عن الاكل والشرب اكثر فكان شرع الزاجر هناك شرعا
هاهنا من طريق الاولي وعلي هذه الطريقة يمنع عدم جواز عدم الكفارة بالقياس لان
الدلايل المقتضية لكون القياس حجة لا تفصل بين الكفارة وغيرها • ولو اكل ما لا يتغذي
به ولا يتداوي به كالحصاة والنواة والتراب وغيرها فعليه القضا ولا كفاره عليه عند
عامة العلما وقال مالك عليه الكفارة لانه وجد الافطار من غير عذر ولنا ان هذا افطار
صورة لا معني لان معني الصوم وهو الكف عن الاكل والشرب الذي هو وسيلة الي العواقب
الحميدة قايم وانما الفايت صورة الصوم الا انا الحقنا الصورة بالحقيقة وحكمنا
بفساد الصوم احتياطا • ولو ابتلع جوزة صحيحة يابسة او لوزة يابسة فعليه
القضا ولا كفارة عليه لوجود الاكل صورة لا معني لانه لا يعتاد اكله علي هذا الوجه
فاشبه اكل الحصا ولو مضغ الجوزة او اللوزة اليابسة حتي وصل الممضوغ الي جوفه
فعليه القضا والكفارة كذا روي بن سماعة عن ابي يوسف لانه اكل لبها الا انه ضم
اليه ما لا يوكل عادة وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لو اكل لوزة صغيرة
والخوخة فعليه القضا والكفارة وقوله في اللوزة محمولة علي اللوزة الرطبة لانها
ماكولة كالخوخة • ولو اكل جوزة رطبة فعليه القضا ولا كفارة لانه لا يوكل عادة ولا يحصل
به التغذي • ولو اكل عجينا او دقيقا فعليه القضا ولا كفارة لانه لا يقصد به التغذي
ولا التداوي فلا يفوت معني الصوم وذكر في الفتاوي رواية عن محمد انه فرق
بين الدقيق والعجين فقال في الدقيق القضا والكفارة وفي العجين القضا دون
الكفارة ولو قضم حنطة فعليه القضا والكفارة كذا روي الحسن عن ابي حنيفة لان
هذا مما يقصد بالاكل • ولو ابتلع اهليلجة روي بن رستم عن محمد ان عليه القضا
ولا كفارة لانه لا يتداوي بها علي هذه الصفة وروي هشام عنه ان عليه الكفارة
قال الكرخي وهذا اقيس عندي لانه يتداوي بها علي هذه الصفة وروي هشام عنه
ان عليه الكفارة وهكذا روي ابن سماعة عن محمد وكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر
الطحاوي انه عليه الكفارة • ولو اكل طينا فعليه القضا ولا كفارة لما قلنا الا ان
يكون ارمنيا فعليه القضا والكفارة كذا روي بن رستم عن محمد لانه بمنزلة الغاريقون قال محمد صح
اي يتداوي به قال بن رستم فقلت هذا الطين الذي يقلي باكله الناس قال لا ادري
ما هذا فكانه لم يعلم انه يتداوي به اولا • ولو اكل ورق الشجر فان كان مما يوكل عادة
فعليه القضا والكفارة وان كان مما لا يوكل فعليه القضا ولا كفارة عليه • ولو اكل
مسكا او غالية او زعفرانا فعليه القضا والكفارة وان كان مما لا يوكل فعليه القضا ولا
كفارة عليه لان هذا مما يوكل ويتداوي به وروي عن محمد فيمن تناول سمسمة قال فطرته
ولم يذكر ان عليه الكفارة اولا واختلف المشايخ فيه قال محمد بن مقاتل الرازي عليه
القضا والكفارة وقال ابو القاسم الصفار ان عليه القضا ولا كفارة عليه وقد ذكرنا
ان قدر السمسمة ان كانت بين اسنانه فابتلعها انه لا يفسد لانه لا يمكن التحرز عنه وروي
عن ابي يوسف فيمن امتص سكرة نقية في رمضان متعمدا حتي دخل حلقه عليه القضا
والكفارة لان السكر هكذا يوكل • ولو مص اهليلجة فدخل الما حلقه قال لا يفسد صومه
ذكره في الفتاوي • ولو خرج من بين اسنانه دم فدخل حلقه او ابتلعه فان كانت

الغلبة

الغلبة للدم فسد صومه وعليه القضا ولا كفارة عليه وان كانت الغلبة للبزاق فلا شي عليه
وان كانا سوا فالقياس ان لا يفسد وفي الاستحسان يفسد احتياطا • ولو اخرج البزاق من
فيه ثم ابتلعه فعليه القضا ولا كفارة عليه وكذلك اذا ابتلع بزاق غيره لان هذا مما يعاف
منه حتي لو ابتلع لعاب حبيبه او صديقه ذكر الشيخ الامام الزاهد شمس الايمة الحلواني
ان عليه القضا والكفارة لان الحبيب لا يعاف ريق حبيبه ولا صديقه • ولو اكل لحما قديدا
فعليه القضا والكفارة لانه يوكل في الجملة • ولو اكل شحما قديدا اختلف المشايخ فيه قال
بعضهم لا كفارة عليه لانه لا يوكل وقال الفقيه ابو الليث ان عليه القضا والكفارة كما
في اللحم لانه يوكل في الجملة كما في اللحم القديد • ولو اكل ميتة فان كانت انتنت ودودت
فعليه القضا ولا كفارة عليه فان كانت غير ذلك فعليه القضا والكفارة • ولو اولج
ولم ينزل فعليه القضا والكفارة لوجود الجماع صورة ومعني اذ الجماع هو الايلاج فاما
الانزال ففراغ من الجماع فلا يعتبر • ولو انزل فيما دون الفرج فعليه القضا ولا كفارة
لقصور في الجماع لوجوده معني لا صورة وكذا اذا وطي بهيمة فانزل لقصور في اقتضا الشهوة
لسعة المحل ونبوه الطبع • ولو اخذ لقمة من الخبز ليأكلها وهو ناسي فلما مضغها تذكر
انه صايم فابتلعها وهو ذاكر ذكر في عيون المسايل في هذه المسلة اربعة اقوال للمتاخرين
قال بعضهم لا كفارة عليه وقال بعضهم عليه الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل ان يخرجها
فلا كفارة عليه وان اخرجها من فيه ثم اعادها فابتلعها فعليه الكفارة وقال بعضهم ان
ابتلعها قبل ان يخرجها فعليه الكفارة وان اخرجها من فيه ثم اعادها فلا كفارة عليه قال
الفقيه ابو الليث هذا القول اصح لانه لما اخرجها صارت بحال يعاف منها وما دامت في
فيه فانه يتلذذ بها • ولو تسحر علي ظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو طالع او افطر علي ظن ان
الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب عليه القضا ولا كفارة عليه لانه لم يفطر متعمدا بل خاطيا
الا تري انه لا اثم عليه • ولو اصبح صايما في سفر ثم افطر متعمدا فلا كفارة عليه لان السبب
المبيح من حيث الصورة قايم وهو السفر فاورث شبهة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة والاصل
فيه ان الشبهة اذا استندت الي صورة دليل وان لم يكن دليلا في الحقيقة بل من حيث
الظاهر اعتبرت في منع وجوب الكفارة والا فلا وقد وجدت هاهنا وهي صورة السفر
لانه مرخص ومبيح في الجملة • ولو اكل او شرب او جامع ناسيا او ذرعه القي فظن ان ذلك يفطره
فاكل بعد ذلك متعمدا فعليه القضا ولا كفارة عليه لان الشبهة هاهنا استندت الي ما
هو دليل في الظاهر لوجود المضاد للصوم في الظاهر وهو الاكل والشرب والجماع حتي قال مالك
بفساد الصوم بالاكل ناسيا قال ابو حنيفة لولا قول الناس لقلت يقضي وكذا القي لانه لا
يخلوا عن عود بعضه من الفم الي الجوف فكانت الشبهة في موضع الاشتباه فاعتبرت
قال محمد الا ان يكون بلغه اي بلغه الخبر ان اكل الناسي والقي لا يفطران فتجب الكفارة لانه
ظن في غير موضع الاشتباه فلا يعتبر وروي الحسن عن ابي حنيفة انه لا كفارة عليه سوا
بلغه الخبر وعلم ان صومه لم يفسد او لم يبلغه ولم يعلم فان احتجم فظن ان ذلك يفطره
فاكل بعد ذلك متعمدا ان استفتي فقيها فافتاه بانه قد افطر فلا كفارة عليه لان العامي
يلزمه تقليد العالم فكانت الشبهة مستندة الي صورة دليل وان بلغه خبر الحجامة
وهو المروي عن النبي صلي الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم وروي الحسن عن ابي حنيفة
انه لا كفارة عليه لان ظاهر الحديث واجب العمل به في الاصل فاورث شبهة وروي عن ابي
يوسف انه يجب عليه الكفارة لان الواجب علي العامي الاستفتا من المفتي لا العمل

بظواهر الحديث لان الحديث قد يكون منسوخا وقد يكون ظاهره متروكا فلا يصير ذلك شبهة
وان لم يستفت فقيها ولا بلغه الخبر فعليه القضا والكفارة لان الحجامة لا تنافي ركن الصوم
في الظاهر وهو الاكل والشرب والجماع فلم تكن هذه الشبهة مستندة الى دليل اصلا ۰ ولو لمس
امراة بشهوة او قبلها او ضاجعها ولم ينزل فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا
فعليه الكفارة لان ذلك لا ينافي ركن الصوم في الظاهر فكان ظنه في غير موضعه فكان ملحقا
بالعدم الا اذا تاول حديثا او استفتى فقيها فافطر على ذلك فلا كفارة عليه وان اخطا
الفقيه ولم يثبت الحديث لان ظاهر الفتوى والحديث يصير شبهة ۰ ولو اغتاب انسانا
فظن ان ذلك يفطره ثم اكل بعد ذلك متعمدا فعليه الكفاره وان استفتى فقيها او
تاول حديثا لانه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتاويله الحديث هاهنا لان هذا مما لا يشتبه
على من له سمة في الفقه ولا يخفى على احد ان ليس المراد من المروي الغيبة تفطر الصايم
حقيقة الافطار فلم يصر ذلك شبهة ۰ ولو دهن شاربه فظن ذلك يفطره فاكل بعد
ذلك متعمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها او تاول حديثا لما قلنا والله سبحانه اعلم
ولو افطر وهو مقيم فوجبت عليه الكفارة ثم سافر في يومه ذلك لم تسقط عنه
الكفارة ولو مرض في يومه ذلك مرضا يرخص الافطار ويبيحه تسقط عنه الكفارة
ووجه الفرق ان المرض معنى يوجب تغييرا للطبيعة عن الصحة الى الفساد وذلك المعنى
يحدث في الباطن يظهر اثره في الظاهر فلو مرض في ذلك علم انه كان موجودا وقت الافطار
لكنه لم يظهر اثره في الظاهر فكان المرخص والمبيح موجودا وقت الافطار لكنه لم يظهره
في الظاهر فكان المرخص والمبيح موجودا وقت الافطار فمنع انعقاد الافطار موجبا للكفارة
او وجوده اورث شبهة في الوجوب وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة وهذا المعنى
لا يتحقق في السفر لانه اسم للخروج والانتقال من مكان الى مكان وانه يوجد مقصورا
على حال وجوده فلم يكن المرخص والمبيح موجودا وقت الافطار فلا يوثر في وجوبها
وكذلك افطرت المراة ثم حاضت في ذلك اليوم او نفست سقطت عنها الكفارة
لان الحيض دم يجتمع في الرحم يخرج شيا فشيا فكان موجودا وقت الافطار لكنه لم
يبرز فمنع وجوب الكفارة ۰ ولو سافر في ذلك اليوم مكرها لا تسقط عنه الكفارة في
قول ابي يوسف وعند زفر تسقط والصحيح قول ابي يوسف لما ذكرنا ان المرخص او المبيح
وجد مقصورا على الحال فلا يوثر في الماضي ۰ ولو جرح نفسه فمرض مرضا يرخص الافطار
او يبيح اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تسقط وقال بعضهم لا تسقط وهو الصحيح لان
المرض هاهنا حدث من الجراح وانها وجدت مقصورة على الحال فكان المرض مقصورا
على حال حدوثه فلا يوثر في الزمان الماضي والله اعلم ۰ ومن اصبح في رمضان لا ينوي
الصوم فاكل او شرب او جامع فلا كفارة عليه في قول اصحابنا الثلثة وعند زفر عليه
الكفارة بناء على ان صوم رمضان يتادى بدون النية عنده فوجد افساد صوم
رمضان بشرايطه وعندنا لا يتادى فلم يوجد الصوم فاستحال الافساد وروى
عن ابي يوسف ان اكل قبل الزوال فعليه القضا والكفارة وان اكل بعد الزوال فلا
كفارة عليه كذا ذكر القدوري الاختلاف بين ابي حنيفة ومحمد وبين ابي يوسف في
شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي بين ابي حنيفة وبين
صاحبيه وجه قول من فصل بين ما قبل الزوال وبعده ان الامساك قبل الزوال
كان يعرض ان يصير صوما قبل الاكل والجماع والجماع لجواز ان ينوي فاذا اكل فقد ابطل

والشرب

العرضية

العرضية واخرجه من ان يصير صوما فكان افسادا للصوم معنى بخلاف ما بعد الزوال
لان الاكل بعد الزوال لم يقع افسادا للعرضية لبطلانها قبل الاكل وروى الحسن عن
ابي حنيفة فيمن اصبح لا ينوي الصوم ثم نوى قبل الزوال ثم جامع في بقية يومه
فلا كفارة عليه وروى عن ابي يوسف ان عليه الكفارة وجه قوله ان صوم رمضان
يتادى بنية من النهار قبل الزوال عند اصحابنا فكانت النية من الليل والنهار سوا
وجه ظاهر الرواية انه لو جامع في اول النهار لا كفارة عليه فكذا اذا جامع في اخره لان اليوم
في كونه محلا للصوم لا يتجزى او يوجب ذلك شبهة في اخر اليوم وهذه الكفارة لا تجب
مع الشبهة وذكر في المنتقى فيمن اصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم اكل متعمدا انه لا
كفارة عليه ابي حنيفة وعند ابي يوسف عليه الكفارة والكلام من الجانبين على نحو
ما ذكرنا ۰ ولو جامع في رمضان متعمدا مرارا بان جامع في يوم ثم جامع في اليوم الثاني
ثم في اليوم الثالث ولم يكفر فعليه لذلك كله كفارة واحدة عندنا وعند الشافعي عليه
لكل يوم كفارة ولو جامع في يوم فكفر ثم جامع في يوم اخر فعليه كفارة اخرى في ظاهر
الرواية وروى زفر عن ابي حنيفة انه ليس عليه كفارة اخرى ۰ ولو جامع في رمضانين ولم
يكفر للاول فعليه لكل جماع كفارة في ظاهر الرواية وذكر محمد في الكيسانيات ان عليه
كفارة واحدة وكذا روى الطحاوي عن ابي حنيفة وجه قول الشافعي انه تكرر سبب وجوب
الكفارة وهو الجماع عنده وافساد الصوم عندنا والحكم يتكرر بتكرر سببه هو الاصل
الا في موضع فيه ضرورة كما في العقوبات البدنية وهي الحدود لما في التكرار من خوف
الهلاك ولم يوجد هاهنا فيتكرر الوجوب ولهذا تكرر في ساير الكفارات وهي كفارة القتل
واليمين والظهار ولنا حديث الاعرابي انه لما قال واقعت امره رسول الله صلى الله عليه
وسلم باعتاق رقبة واحدة بقوله اعتق رقبة وان كان قوله واقعت يحتمل المرة والتكرار
ولم يستفسر فدل ان الحكم لا يختلف بالمرة والتكرار ولان معنى الزجر لازم في هذه الكفارة
اعني كفارة الافطار بدليل اختصاص وجوبها بالعمد المحض في الجناية الخالصة
الخالية عن الشبهة بخلاف ساير الكفارات فالزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما اذا
تكفر ثم جامع لانه لما جامع بعد ما كفر علم ان الزجر لم يحصل بالاول ۰ ولو افطر في يوم
فاعتق ثم افطر في اليوم الثاني فاعتق ثم افطر في اليوم الثالث فاعتق فاستحقت
الرقبة الاولى فلا شي عليه لان الثانية تجزي عن الاولى وكذا لو استحقت الثانية
لان الثالثة تجزي عن الثانية ولو استحقت الثالثة عليه اعتاق رقبة واحدة
لان ما تقدم لا يجزي عن ما تاخر ولو استحقت الثانية ايضا فعليه اعتاق رقبة واحدة
لليوم الثاني والثالث ولو استحقت الاولى ايضا فعليه كفارة واحدة لان الاعتاق
بالاستحقاق يلتحق بالعدم وجعل كانه لم يكن وقد افطر في ثلثة ايام ولم يكفر لشي منها
فعليه كفارة واحدة ولو استحقت الاولى والثالثة دون الثانية اعتق رقبة واحدة
لليوم الثالث لان الثانية اجزات عن الاولى والاصل في هذا الجنس ان الاعتاق
الثاني يجزي عما قبله ولا يجزي عما بعده ۰ واما صيام غير رمضان فلا يتعلق بافساد
شي منها وجوب الكفارة لان وجوب الكفارة بافساد صوم رمضان تعرف بالتوقيف
وانه صوم شريف في وقت شريف لا يوازيهما غيرهما من الصيام والاوقات والشرف
والحرمة فلا يلحق به وجوب الكفارة واما وجوب القضا فاما الصيام المفروض فان كان
الصوم متتابعا كصوم الكفارة والمنذور متتابعا فعليه الاستقبال لفوات الشرط

وهو التتابع ولو لم يكن متتابعا كصوم قضا رمضان والنذر المطلق عن الوقت والنذر عن
عن وقت بعينه فحكمه ان لا يعتد به عما عليه ويلحق بالعدم وعليه ما كان قبل ذلك في قضا
رمضان والنذر المطلق وفي النذر في وقت بعينه عليه قضا ما افسد ٥ واما صوم
التطوع فعليه قضاوه عندنا خلافا للشافعي وقد روي عن عايشة رضي الله عنها انها
قالت اصبحت انا وحفصة صايمتين متطوعتين فاهدي الينا حيس فاكلنا منه فسالت
حفصة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوما مكانه والكلام في وجوب
القضا مبني على الكلام في وجوب المضي وقد ذكرناه في كتاب الصلوة ٥ واختلف اصحابنا
في الصوم المظنون اذا افسده بان شرع في صوم او صلاة على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس
عليه فافطر متعمدا قال اصحابنا الثلثة لا قضا عليه لكن الافضل ان يمضي فيه وقال زفر
عليه القضا وحكي عليه عن ابي حنيفة فيمن شرع في صلاة يظن انها عليه مثل قول زفر
وعلى هذا الخلاف اذا شرع في صوم الكفارة ثم ايسر في خلاله فافطر متعمدا وجه قول زفر
انه لما تبين انه ليس عليه تبين انه شرع في النفل ولهذا ندب الى المضي فيه والشروع في النفل
ملزم على اصل اصحابنا فيلزمه المضي فيه ويلزمه القضا اذا افسده كما لو شرع في النفل ابتدا
ولهذا كان الشروع في الحج المظنون ملزما كذا الصوم ولنا انه شرع مسقطا لا موجبا فلا
يجب عليه المضي ودليل ذلك انه قصد بالشروع اسقاط ما في ذمته فاذا تبين انه ليس في
ذمته شي من ذلك لم يصح قصده والشروع في العبادة لا يصح من غير قصد الا انه استحب
له ان يمضي فيه بشروعه في العبادة في زعمه وللتشبه بالشارع في العبادة فيثاب
عليه كما يثاب المتشبه بالصايمين بامساك بقية يومه اذا افطر بعذر ولان الشك والاشتباه
في باب الحج نادر مما يكثر وجوده في باب الصوم فلو اوجبنا عليه القضا لوقع في الحرج بخلاف
الحج فان وقوع الحج والاشتباه في باب الحج نادر غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم فلا
يكون في ايجاب القضا عليه والله اعلم **فصل** واما حكم الصوم الموقت اذا فات عن وقته
فالصوم الموقت نوعان صوم رمضان والمنذور في وقت بعينه اما صوم رمضان
فيتعلق بفواته احكام ثلثة وهو وجوب امساك بقية اليوم تشبها بالصايمين
في حال ووجوب القضا في حال ووجوب الفدا في حال اما وجوب الامساك تشبها بالصايمين
فكل من كان له عذر في صوم رمضان في اول النهار مانع من الوجوب او مبيح للفطر ثم زال
عذره وصار بحال لو كان عليها في اول النهار يجب عليه الصوم ولا يباح له الفطر كالصبي
اذا بلغ في بعض النهار واسلم الكافر وافاق المجنون وطهرت الحايض وقدم المسافر
مع قيام الاهلية يجب عليه الامساك بقية اليوم وكذا من وجب عليه الصوم في اول
النهار لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضي فيه بان افطر متعمدا او اصبح
يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان او تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه
طالع فانه يجب عليه الامساك في بقية اليوم تشبها بالصايمين وهذا عندنا واما
عند الشافعي فكل من وجب عليه الصوم في اول النهار ثم تعذر عليه المضي مع قيام
الاهلية يجب عليه امساك بقية اليوم تشبها ومن لا فلا فعلى قوله لا يجب الامساك
اذا بلغ في بعض النهار والكافر اذا اسلم والمجنون اذا افاق والحايض اذا طهرت والمسافر
اذا قدم مصره لانه لم يجب عليهم الصوم في اول النهار وجه قوله ان الامساك تشبها
يجب خلفا عن الصوم والصوم لم يجب فلا يجب الامساك خلفا ولهذا لو قال لله علي ان اصوم
اليوم الذي فيه فلان فقدم بعد ما اكل الناذر فيه انه لا يجب الامساك كذا ههنا

وان

حكم الصوم الموقت

ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في يوم عاشورا الا من اكل فلا ياكلن بقية
يومه وصوم عاشورا كان فرضا يوميذ ولان زمان رمضان وقت شريف فيجب
تعظيم هذا الوقت بالقدر الممكن فاذا عجز عن تعظيمه بتحقيق الصوم فيه يجب تعظيمه
بالتشبه بالصايمين قضا لحقه بقدر الامكان اذا كان اهلا للتشبه ونفيا لتعريض
نفسه بالتهمة للتهمة وفي حق هذا المعنى الوجوب في اول النهار وعدم الوجوب سوا وقوله
التشبه وجب خلفا عن الصوم ممنوع بل يجب قضا لحرمة الوقت بقدر الامكان لا خلفا
واما وجوب القضا فالكلام في قضا صوم رمضان يقع في مواضع ٥ في بيان اصل
وجوب القضا ٥ وفي بيان شرايط وجوب القضا ٥ وفي بيان وقت وجوبه
وكيفية الوجوب ٥ وفي بيان شرايط جوازه ٥ اما اصل الوجوب فلقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ولان الاصل في العبادة المؤقتة اذا
فاتت عن وقتها ان يقضي لما ذكرنا في كتاب الصلاة وسوا فاته من رمضان بعذر او بغير
عذر لانه لما وجب على المعذور فلان يجب على المقصر اولى ولان المعنى يجمعهما وهو الحاجة الى
جبر الفايت بل حاجة غير المعذور راشد ٥ واما شرايط الوجوب فمنها القدرة على القضا حتى
لو فاته صوم رمضان بعذر المرض او السفر ولم يزل مريضا او مسافرا حتى مات لقي الله
تعالى ولا قضا عليه لانه مات قبل وجوب القضا عليه لكنه ان اوصى بان يطعم عنه صحت
وصيته وان لم يجب عليه يطعم عنه من ثلث ماله لان صحة الوصية لا تتقف على الوجوب كما لو
اوصى بثلث ماله للفقرا انه يصح وان لم يجب عليه شي كذا هذا فان برا المريض وقدم المسافر
فادرك الوقت بقدر ما فاته فيلزمه قضا جميع ما فاته لانه ادرك بقدر
على القضا لزوال العذر فان لم يصم حتى ادركه الموت فعليه ان يوصي بالفدية وهو ان
يطعم عنه لكل يوم مسكين لان القضا قد وجب عليه ثم عجز عنه بعد وجوبه بتقصير منه
فيتحول الوجوب الى بدله وهو الفدية والاصل فيه ما روى ابو مالك الاشجعي ان رجلا
سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل ادركه شهر رمضان وهو شديد المرض لا
يطيق الصوم فمات هل يقضى عنه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان مات
قبل ان يطيق الصيام فلا يقضى عنه وان مات وهو مريض وقد اطاق الصيام في مرضه
ذلك فليقض عنه والمراد القضا بالفدية لا بالصوم لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما
موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصوم احد عن احد
ولا يصلين احد عن احد ولان ما لا يحتمل النيابة حال الحياة لا يحتمل بعد الموت كالصلاة
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم مفسرا انه قال من مات وعليه قضا من رمضان
اطعم عنه وليه وهو محمول على ما اذا اوصى او على الندب الى ذلك واذا اوصى بذلك يعتبر
من الثلث وان لم يوص فتبرع به الورثة جاز وان لم يتبرعوا لم يلزمهم ويسقط في حق
احكام الدنيا عندنا وعند الشافعي يلزمهم من جميع المال سوا اوصى به او لم يوص والاختلاف
فيه كالاختلاف في الزكوة والصحيح قولنا لان الصوم عبادة والفدية بدل عنها والاصل لا
يتادى بطريق النيابة فكذا البدل والبدل لا يخالف الاصل والاصل فيه انه لا يجوز
اداء العبادة عن غيره بغير امره لانه يكون جبرا والجبر ينافي معنى العبادة على ما بينا
في كتاب الزكوة ٥ هذا اذا ادرك من الوقت بقدر ما فاته فمات قبل ان يقضي
فاما اذا ادرك بقدر ما يقضي فيه البعض دون البعض بان صح المريض اياما ثم مات ذكر
في الاصل انه يلزمه القضا بمقدار ما صح ولم يذكر الخلاف حتى لو مات لا يجب عليه ان

يوصي بالاطعام لجميع الشهر بل لذلك القدر ان لم يصمه وان صامه فلا وصية عليه راسا وذكر الطحاوي هذه المسلة على الاختلاف فقال في قول ابي حنيفة يلزمه قضا الجميع اذا صح يوما واحدا حتى يلزمه الوصية بالاطعام لجميع الشهر ان لم يصم ذلك اليوم وان صامه فلا يلزمه شي بالاجماع وعند محمد يلزمه بقدر ما ادرك وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي ان ما ذكره محمد في الاصل قول جميع اصحابنا ولما اثبته الطحاوي من الاختلاف في المسلة غلطوا انما ذلك في مسلة النذر وهي ان المريض اذا قال لله علي ان اصوم شهرا فان مات قبل ان يصح لا يلزمه شي وان صح يوما واحدا يلزمه ان يوصي بالاطعام لجميع الشهر في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يلزمه الا بقدر ما صح ذكره القدوري وان كان مسلة القضا على الاتفاق على ما ذكره القدوري فوجه هذا القول ظاهر لان القدرة على الفعل شرط وجوب الفعل اذ لو لم يكن لكان الايجاب تكليف ما لا يحتمله الوسع وانه محال عقلا وموضوع شرعا ولم يقدر الا على صوم بعض الايام فلا يلزمه الا ذلك القدر فان صام ذلك القدر فقد اتى بما عليه فلا يلزمه شي وان لم يصم فقد قصر فيما وجب عليه فيلزمه ان يوصي بالفدية لذلك القدر لا غير اذ لم يجب عليه من الصوم الا ذلك القدر وان كانت المسالتان على الاختلاف على ما ذكره الطحاوي فوجه قول محمد في المسلتين ما ذكرنا وهو لا يحتاج الى الفرق بينهما لان قوله فيهما واحد وهو انه لا يلزمه من صوم القضا والصوم المنذور به الا قدر ايام الصحة حتى لا يلزمه الوصية بالاطعام فيهما الا لذلك القدر واما وجه قولهما فهو ان قدر ما يقدر عليه من الصوم يصلح له الايام كلها على طريق البدل لان كل يوم صالح للصوم فيجعل كانه قدر على الكل فاذا لم يصم لزمته الوصية بالفدية للكل واذا صام فيما قدر صار قدر ما صام مستحقا للوقت فلم يبق صالحا لوقت اخر فلم يكن القول بوجوب الكل على البدل فلا يلزمه الوصية بالفدية للكل ومنها ان لا يكون في القضا حرج لان الحرج منفي بنص الكتاب • واما وجوب الادا في الوقت فهل هو شرط وجوب القضا خارج الوقت فقد ذكرنا اختلاف المشايخ في ذلك وخرجنا ما يتصل به من المسايل على القولين ما فيه اتفاق وما فيه اختلاف واما وقت وجوبه فوقت ادايه وقد ذكرنا وهو ساير الايام خارج رمضان سوى الايام الستة لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر امر بالقضا مطلقا عن وقت المعين فلا يجوز تقييده ببعض الاوقات الا بدليل • والكلام في كيفية وجوب القضا انه على الفور ام على التراخي فالكلام في كيفية الوجوب في الامر المطلق عن الوقت اصلا كالامر بالكفارات والنذور المطلقة ونحوها وذلك على التراخي عند عامة مشايخنا ومعنى التراخي عندهم انه يجب في مطلق الوقت غير عين وخيار التعيين الى المكلف ففي اي وقت شرع فيه تعين ذلك الوقت للوجوب وان لم يشرع يتضيق الوجوب في اخر عمره في زمان يتمكن فيه من الادا قبل موته وحكى الكرخي عن اصحابنا انه على الفور والصحيح هو الاول لان عامة اصحاب الحديث الامر المطلق يقتضي الوجوب على الفور على ما عرف في اصول الفقه وفي الحج اختلاف بين اصحابنا نذكره في كتاب الحج ان شا الله تعالى وحكى القدوري عن الكرخي انه كان يقول في قضا رمضان انه موقت بما بين رمضانين وهذا غير سديد بل المذهب عند اصحابنا ان وجوب القضا غير موقت لما ذكرنا ان الامر بالقضا مطلق عن تعيين بعض الاوقات دون بعض فيجري على اطلاقه ولهذا قال محمد انه لا يكره لمن عليه قضا رمضان ان يتطوع ولو كان الوجوب على الفور لكره له التطوع قبل القضا لانه يكون تاخير الواجب عن وقته المضيق وانه مكروه وعلى

وجوب الادا في الوقت

هذا قال اصحابنا اذا اخر قضا رمضان حتى دخل رمضان اخر فلا فدية عليه وقال الشافعي عليه الفدية كانه قال بالوجوب على الفور مع رخصة التاخير الى رمضان الى رمضان اخر وهذا غير سديد لما ذكرنا انه لا دلالة في الامر على تعيين الوقت فالتعيين يكون تحكما على الدليل والقول بالفدية باطل لانها تجب خلفا عن الصوم عند العجز عن تحصيله عجزا لا ترجى معه القدرة عادة كما في الشيخ الفاني ولم يوجد العجز لانه قادر على القضا فلا معنى لايجاب الفدية • واما شرايط جواز القضا فما هو شرط جواز ادا صوم رمضان فهو شرط قضايه الا الوقت وتعيين النية من الليل فانه يجوز القضا في جميع الاوقات الا الاوقات المستثناة ولا يجوز الا بنية معينة من الليل بخلاف الادا ووجه الفرق ما ذكرنا والله الموفق • واما وجوب الفدا فشرطه العجز عن القضا عجزا لا ترجى معه القدرة في جميع عمره فلا يجب الا على الشيخ الفاني ولا فدا على المريض والمسافر ولا على الحامل والمرضع وكل مفطر لعذر ترجى معه القدرة لفقد شرطه وهو العجز المستدام وهذا لان الفدا خلف عن القدرة والقضا على الاصل تمنع المصير الى الخلف في ساير الاخلاف مع حصولها ولهذا قلنا ان الشيخ الفاني اذا فدا ثم قدر على الصوم بطل الفدا واما الصوم في وقت بعينه فهو كصوم رمضان في وجوب القضا اذا فات عن وقته وقدر على القضا وان فات بعضه يلزمه قضا ما فاته لا غير ولا يلزمه الاستقبال كصوم رمضان بخلاف ما اذا وجب على نفسه صوم شهر متتابعا فافطر يوما انه يلزمه الاستقبال والفرق بينهما قد تقدم ولو مات قبل تمام الوقت فلا قضا عليه لان الايجاب مضاف الى زمان معين فاذا فات قبله لم يجب عليه فلا يلزمه شي كما لو مات قبل دخول رمضان وكذلك اذا ادرك الوقت وهو مريض ثم مات قبل ان برا لا قضا عليه فان برا قبل الموت فعليه القضا كما في صوم رمضان • ولو نذر وهو صحيح وصام بعض الشهر وهو صحيح ثم مرض فمات قبل تمام الشهر يلزمه ان يوصي بالفدية لما بقي من الشهر ولو قال وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لا يلزمه شي بلا خلاف وان صح يوما يلزمه ان يوصي بالفدية لجميع الشهر في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد بقدر ما صح وقد ذكرنا المسلة فصل واما بيان ما يسن وما يستحب للصايم وما يكره له ان يفعله فنقول يسن للصايم السحور لما روي عن عمرو ابن العاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان فصلا بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكلة السحور ولانه يستعان به على النهار اليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم في الندب الى السحور فقال استعينوا بقايلة النهار على قيام الليل وباكل السحور على صيام النهار والسنة فيه هو التاخير لان معنى الاستعانة فيه ابلغ وقد روي عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلث من سنن المرسلين تاخير السحور وتعجيل الافطار ووضع اليمين على الشمال تحت السرة في الصلاة وفي رواية قال من اخلاق المرسلين • ولو شك في طلوع الفجر فالمستحب ان لا ياكل هكذا روى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه قال اذا شك في الفجر فاحب الي ان يدع الاكل لانه يحتمل ان الفجر قد طلع فيكون الاكل افسادا للصوم فيتحرز عنه • والاصل فيه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لنفيصة بن معبد الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات فدع ما يريبك الى ما لا يريبك • ولو اكل وهو شاك لا يحكم بوجوب القضا لان فساد الصوم مشكوك فيه لوقوع الشك في طلوع الفجر مع ان الاصل هو بقا الليل فلا يثبت النهار بالشك وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن ابي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد

في بيان ما يسن و...

انه لا يكره والصحيح قول ابي يوسف وهكذا روي الحسن عن ابي حنيفة انه اذا كان يشك فلا
ياكل وان اكل فقد اسا لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الا ان لكل ملك
حمي وان حمي الله محارمه فمن حام حول الحمي يوشك ان يقع فيه والذي ياكل مع الشك في طلوع الفجر
يحوم حول الحمي فيوشك ان يقع فيه فكان بالاكل معرضا صومه بالفساد فيكره له ذلك
وعن الفقيه ابي جعفر الهندواني انه لو ظهر على امارة الطلوع من ضرب الدبادب والاذان
يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتاخر هذا اذا تسحر وهو شاك في طلوع
الفجر • فاما اذا تسحر واكبر رايه ان الفجر طالع فذكر في الاصل وقال احب الينا ان يقضي
وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يقضي وذكر القدوري ان الصحيح انه لا قضا عليه وجه رواية
الاصل ان الاصل بقا الليل فلا يبطل اليقين الا بمثله وجه رواية الحسن ان غالب الراي دليل واجب
العمل به بل هو في حق العمل به في الاحكام بمنزلة اليقين وعلى رواية الحسن اعتمد شيخنا رحمه
الله • ويستحب تعجيل الافطار اذا غربت الشمس هكذا روي عن ابي حنيفة انه قال وتعجيل الافطار
اذا غربت الشمس احب الينا لما روينا من الحديث وهو قوله عليه السلام ثلث من سنن المرسلين
وذكر من جملتها تعجيل الافطار وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزال امتي بخير ما
لم يفطروا الافطار طلوع النجوم والتاخير يودي اليه • ولو شك في غروب الشمس لا ينبغي
له ان يفطر لجواز ان الشمس لم تغرب فكان الافطار افسادا للصوم ولو افطر وهو شاك
في غروب الشمس ولم يتبين الحال بعد ذلك انها غربت ام لا لم يذكره في الاصل ولا القدوري
في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يلزمه القضا فرق بينه
وبين التسحر ووجه الفرق ان هناك الليل اصل فلا يثبت النهار بالشك فلا يبطل المتيقن
به بالمشكوك فيه وهاهنا النهار اصل فلا يثبت الليل بالشك فكان الافطار حاصلا فيما له
حكم النهار فيجب قضاوه ويجوز ان يكون ما ذكره القاضي جواب الاستحسان احتياطا
فاما الحكم المروي وهو القياس ان لا يحكم بوجوب القضا لان وجوب القضا حكم حادث لا يثبت
الا بسبب حادث وهو افساد الصوم وفي وجوده شك وعلى هذا يحمل اختلاف الرواية في
مسلة التسحر بان تسحر واكبر رايه ان الفجر طالع • ولو افطر واكبر رايه ان الشمس قد غربت
فلا قضا عليه لما ذكرنا ان غالب الراي حجة موجبة للعمل وانه في الاحكام بمنزلة اليقين ولو
كان اكبر رايه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضا عليه لانه انضاف الى غلبة الظن
حكم الاصل وهو بقا النهار فوقع افطاره في النهار فيلزمه القضا واختلف المشايخ في وجوب
الكفارة قال بعضهم تجب لما ذكرنا ان غالب الراي نزل منزلة اليقين في وجوب العمل
كيف وقد انضم اليه شهادة الاصل وهو بقا النهار وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان
احتمال الغروب قايم فكانت الشبهة ثابتة ومثل الكفارة لا تجب مع الشبهة والله اعلم
ولا باس ان يكتحل الصايم بالاثمد وغيره ولو فعل لا يفطر وان وجد طعمه في حلقه عند عامة
العلما لما روينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكتحل وهو صايم ولما ذكرنا انه ليس للعين
منفذ الى الجوف وان ما وجده في حلقه فهو اثره لا عينه ولا باس ان يدهن لما قلنا ولهذا وكره
ابو حنيفة رحمه الله ان يمضغ الصايم العلك لانه لا يومن ان ينفصل منه شي فيدخل
حلقه فكان المضغ تعريضا صومه للفساد فيكره ولو فعل لا يفسد صومه لانه لا يعلم وصول
شي منه الى الجوف وقيل هذا اذا كان معجونا فاما اذا لم يكن يفطر لانه يتفتت فيصل شي منه
الى جوفها الا اذا كان لا بد لها من ذلك فلا يكره للضرورة • ويكره للصايم ان يذوق العسل
العسل والسمن او الزيت ونحو ذلك بلسانه ليعرف طعمه انه جيد او ردي وان لم يدخل حلقه

ذلك

ذلك وكذا يكره للمراة ان تذوق المرقة لتعرف طعمها لانه يخاف دخول شي منه الى الجوف ولا
باس للصايم ان يستاك سوا كان السواك يابسا او رطبا مبلولا او غير مبلول وقال ابو يوسف
اذا كان مبلولا يكره وقال الشافعي يكره في اخر النهار كيف ما كان واحتج بما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال لخلوف فم الصايم اطيب عند الله من ريح المسك والاستياك
يزيل الخلوف فيكره وجه قول ابي يوسف ان الاستياك بالمبلول من السواك ادخال الما
في الفم من غير حاجة فيكره ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير خلال الصايم
الصايم والحديث حجة على ابي يوسف والشافعي لانه وصف الاستياك بالخيرية مطلقا من غير
فصل بين المبلول وغير المبلول واول النهار واخره كالمضمضة واما الحديث فالمراد منه تفخيم
شان الصايم والترغيب في الصوم والتنبيه على كونه محبوبا لله تعالى ومرضيه ونحن به نقول
او يحمل على انهم كانوا يتحرجون عن الكلام مع الصايم لتغير فمه بالصوم فنهاهم عن ذلك ودعاهم
الى الكلام ولا باس للصايم ان يقبل ويباشر اذا امن على نفسه اما القبلة فلما روي ان عمر
رضي الله عنه سال عن القبلة للصايم فقال ارايت لو تمضمضت بما ثم مججته اكان يضرك
قال لا قال فصم اذا وفي رواية اخري عن عمر رضي الله عنه انه قال هششت الى اهلي ثم اتيت
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت اني عملت اليوم عملا عظيما اني قبلت وانا صايم فقال
ارايت لو تمضمضت بما اكان يضرك قلت لا فقال فصم اذا وعن عايشة رضي الله عنها انها قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صايم وروي ان شابا وشيخا سالا رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصايم فنهى الصايم ورخص للشيخ وقال الشيخ املك لاربه
وفي رواية يملك نفسه واما المباشرة فلما روي عن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان يباشر وهو صايم ولكنه كان املككم لاربه وروي عن ابي حنيفة
انه كره المباشرة ووجه هذه الرواية ان عند المباشرة لا يومن على ما سوى ذلك ظاهرا وغالبا
بخلاف القبلة وفي حديث عايشة رضي الله عنها اشارة الى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا
حيث قالت كان املككم لاربه قال ابو يوسف ويكره للصايم ان يتمضمض لغير الوضو لانه
يحتمل ان يسبق الما الى حلقه ولا ضرورة فيه وان كان للوضو لا يكره لانه يحتاج اليه لاقامة
السنة واما الاستنشاق والاغتسال وصب الما على الراس والتلفف بالثوب المبلول فقد قال
ابو حنيفة انه يكره وقال ابو يوسف لا يكره واحتج بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
صب على راسه ما من شدة الحر وهو صايم وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يبل الثوب
ويتلفف به وهو صايم ولانه ليس فيه الا دفع اذي الحر فيكره كما لو استظل ولابي حنيفة ان
فيه اظهار الضجر عن العبادة والامتناع عن تحمل مشقتها وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
محمول على حال مخصوصة وهي حال خوف الافطار من شدة الحر وكذا فعل ابن عمر رضي الله عنهما
محمول على مثل هذه الحالة ولا كلام فيه • ولا يكره الحجامة للصايم لما روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صايم ولو احتجم لا يفطر عند عامة
العلما وعند اصحاب الحديث يفطر واحتجوا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
مر على معقل بن يسار وهو يحتجم في رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم ولنا ما روينا عن
ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صايم ولو كان الاحتجام
مفطرا لما فعل وروينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلث لا يفطرن الصايم
القي والحجامة والاحتلام واما ما رووا من الحديث فقد قيل انه كان ذلك في الابتدا
ثم رخص بعد ذلك والثاني انه ليس في الحديث اثبات الفطر بالحجامة فيحتمل انه كان

اشارة صح

منها ما يوجب الفطر وهو ذهاب ثواب الصوم كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم مر برجل يحجم رجلا وهما يغتابان فقال افطر الحاجم والمحجوم اي بسبب
الغيبة منهما على ما روي الغيبة تفطر الصايم ولان الحجامة ليست الا اخراج شي من الدم
والفطر مما يدخل والوضو مما يخرج كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس للمراة
التي لها زوج ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
لا يحل لامراة ان تومن بالله واليوم الاخر ان تصوم صوم تطوع الا باذن زوجها ولان له
حق الاستمتاع بها ولا يمكنه ذلك في حال الصوم وله ان يمنعها ان كان يضره لما ذكرنا انه لا يمكنه
استيفا حقه مع الصوم فكان له منعها فان كان صيامها لا يضره بان كان صايما او مريضا
لا يقدر على الجماع فليس له ان يمنعها لان المنع كان لاستيفا حقه فاذا لم يقدر على الاستيفا
فلا معنى للمنع وليس لعبد ولا امة ولا مدبر ومدبرة وام ولد ان تصوم بغير اذن المولى
لان منافعه مملوكة للمولى الا في القدر المستثنى وهو الفرايض فلا يملك صرفها الى التطوع
وسوا كان ذلك يضر المولى او لا يضره بخلاف المراة لان المنع هاهنا لمكان الملك فلا يقف على
الضرر • وللزوج ان يفطر المراة اذا صامت بغير اذنه وكذا للمولى وتقضي المراة اذا اذن
لها زوجها او بانت منه ويقضي العبد اذا اذن له المولى او اعتق لان الشروع في التطوع قد
صح منهما الا انهما منعا من المضي فيه لحق الزوج والمولى فاذا افطر لزمهما القضا واما الاجير
الذي استاجره الرجل ليخدمه فلا يصوم تطوعا الا باذنه لان صومه يضر بالمستاجر المستاجر
حتى لو كان لا يضره فله ان يصوم بغير اذنه لان حقه في منافعه بقدر ما يتادى به الخدمة
والخدمة حاصلة له من غير خلل بخلاف العبد ان له ان يمنعه وان كان لا يضره الصوم
صومه لان المانع هناك ملك الذات وانه يظهر في حق جميع المنافع سوى القدر المستثنا
وهاهنا المانع ملك بعض المنافع وهو قدر ما تتادى به الخدمة وذلك القدر حاصل من
غير خلل فلا يملك منعه • واما بنت الرجل وامه واخته فلها ان تتطوع بغير اذنه لانه لا حق
له في منافعها فلا يملك منعها كما لا يملك منع الاجنبية • ولو اراد المسافر دخول مصره او
مصر اخر ينوي فيه الاقامة يكره له ان يفطر في ذلك اليوم وان كان مسافرا في اوله
لانه اجتمع المحرم للفطر وهو الاقامة والمرخص والمبيح وهو السفر في يوم واحد فكان
الترجيح للمحرم احتياطا فان كان اكبر رايه انه لا يتفق دخوله المصر حتى تغيب الشمس فلا
باس بالفطر فيه ولا باس بقضا رمضان في عشر ذي الحجة وهو مذهب عمر وعامة الصحابة
رضي الله عنهم الا شيا حكي عن علي رضي الله عنه انه يكره فيها لما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه نهى عن قضا رمضان في العشر والصحيح قول العامة لقوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مطلقا من غير فصل ولانها وقت يستحب فيها الصوم
فكان اولى القضا فيها اولى من القضا في غيرها وما روي من الحديث غريب ثم هو في حد الاحاد
فلا يجوز تقييد مطلق الكتاب وتخصيصه بمثله او نحمله على الندب في حق من اعتاد التنفل
بالصوم في هذه الايام فالافضل في حقه ان يقضي في غيرها ليلا يفوته فضيلة صوم
هذه الايام ويقضي صوم رمضان في وقت اخر والله اعلم

كتاب الاعتكاف

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع • في بيان صفة الاعتكاف • وفي بيان شرايط
صحته • وفي بيان ركنه ويتضمن بيان محظورات الاعتكاف وما يفسده وما لا
يفسده • وفي بيان حكمه اذا فسد وفي حكمه اذا فات عن وقته المعين له • اما
الاول فالاعتكاف في الاصل سنة وانما يصير واجبا باحد امرين احدهما قول وهو

النذر

النذر المطلق بان يقول لله علي ان اعتكف يوما او شهرا او نحو ذلك او علقه بشرط بان يقول
ان شفى الله مريضي او ان قدم فلان فلله علي ان اعتكف شهرا او نحو ذلك والثاني فعل وهو
الشروع لان الشروع في التطوع ملزم عندنا كالنذر والدليل على انه في الاصل سنة مواظبة
النبي صلى الله عليه وسلم فانه روي عن عايشة وابي هريرة رضي الله عنهما انهما قالا كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الاواخر من شهر رمضان حتى توفاه الله تعالى وعن الزهري
انه قال عجبا للناس كيف تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يواظب
عليه فهذا دليل كونه سنة في الاصل ولان الاعتكاف تقرب الى الله تعالى بمجاورة بيته والاعراض
عن الدنيا والاقبال على خدمته لطلب الرحمة وطمع المغفرة حتى قال الخراساني رحمه الله
مثل المعتكف مثل الذي القى نفسه بين يدي الله تعالى يقول لا ابرح حتى يغفر لي ولانه ذات
عبادة لما فيه من اظهار العبودية لله تعالى بملازمة الاماكن المنسوبة اليه والعزيمة في العبادة
القيام بها بقدر الامكان وانتفا الحرج وانما رخص تركها في بعض الاوقات فكان الاشتغال
بالاعتكاف اشتغالا بالعزيمة حتى لو تدبره يلتحق بالعزايم الموظفة التي لا رخصة في تركها
والله الموفق

فصل

واما شرايط صحته فنوعان • نوع يرجع الى المعتكف ونوع يرجع الى
المعتكف فيه • واما الذي يرجع الى المعتكف فمنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة
والحيض والنفاس وانها شرط الجواز في نوعي الاعتكاف الواجب والتطوع جميعا لان الكافر
ليس من اهل العبادة وكذا المجنون لان العبادة لا تودى الا بالنية وهو ليس من اهل النية
والجنب والحايض والنفسا ممنوعين عن المسجد وهذه العبادة لا تودى الا في المسجد واما
البلوغ فليس بشرط صحة الاعتكاف فيصح من الصبي العاقل لانه من اهل العبادة كما يصح منه صوم
التطوع ولا تشترط الذكورة والحرية فيصح من المراة والعبد باذن المولى والزوج ان كان لها
زوج لانهما من اهل العبادة وانما المانع حق الزوج والمولى فاذا وجد الاذن فقد زال المانع
ولو نذر المملوك اعتكافا فللمولى ان يمنعه عنه فاذا اعتق قضاه وكذلك المراة اذا نذرت
فلزوجها ان يمنعها فاذا بانت قضت لان للزوج ملك المنفعة فيها وللمولى ملك الذات
والمنفعة في المملوك وفي الاعتكاف تاخير حقهما في استيفا المنفعة فكان لهما المنع ما
داما في ملك الزوج والمولى فاذا بانت المراة واعتق المملوك لزمهما قضاوه لان النذر
منهما قد صح لوجوده من الاهل لكنهما منعا لحق المولى والزوج فاذا سقط حقهما بالعتق والبينونة
فقد زال المانع فلزمهما القضا واما المكاتب فليس للمولى ان يمنعه من الاعتكاف الواجب
والتطوع لان المولى لا يملك منافع مكاتبه فكان كالحر في حق منافعه واذا اذن الرجل لزوجته
بالاعتكاف لم يكن له ان يرجع عنه لانه لما اذن لها بالاعتكاف فقد ملكها منافع الاستمتاع
بها في زمان الاعتكاف وهي من اهل الملك فلا يملك الرجوع عن ذلك والنهي عنه بخلاف
المملوك اذا اذن له مولاه بالاعتكاف انه يملك الرجوع عنه لان هناك ما ملكه المولى
منافعه لانه ليس من اهل الملك وانما اعاره منافعه وللمعير ان يرجع في العارية
متى شا الا انه يكره له الرجوع لانه خلف في الوعد وغرور فيكره له ذلك ومنها
النية لان العبادة لا تصح بدون النية ومنها الصوم وانه شرط لصحة الاعتكاف
الواجب بلا خلاف بين اصحابنا وعند الشافعي ليس بشرط ويصح الاعتكاف بدون الصوم
والمسالة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روي عن ابن عباس وعايشة واحدى الروايتين
عن علي رضي الله عنهم مثل مذهبنا وروي عن عبد الله بن مسعود مثل مذهبه وجه قوله
ان الاعتكاف ليس الا اللبث والاقامة وذا لا يفتقر الى الصوم ولان الصوم عبادة

مقصودة بنفسه فلا يصلح شرطا لغيره لان شرط الشي تبع له وفيه جعل المتبوع تبعا وانه قلب الحقيقة
ولهذا لم يشترط الاعتكاف التطوع وكذا يصح الشروع في الاعتكاف الواجب بدونه بان قال لله علي
ان اعتكف شهر رجب فلما راي الهلال يجب عليه الدخول في الاعتكاف ولا صوم في ذلك الوقت ولو
كان شرطا لما جاز بدونه فضلا عن الوجوب اذ الشروع في العبادة بدون وجود شرطها لا يصح والدليل
عليه انه لو قال لله علي ان اعتكف شهر رمضان فصام رمضان واعتكف خرج عن عهدة النذر
وان لم يجب عليه الصوم بالاعتكاف ولنا ما روي عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا اعتكاف الا بصوم ولان الصوم هو الامساك عن الشرب والاكل والجماع ثم احد ركني
الصوم وهو الامساك عن الجماع شرط صحة الاعتكاف فكذا الركن الاخر وهو الامساك عن الاكل
والشرب لاستوا كل واحد منهما في كونه ركنا للصوم فاذا كان احد الركنين شرطا كان الاخر كذلك
ولان معنى هذه العبادة وهو ما ذكرنا من الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة بملازمة بيت
الله تعالى لا يتحقق بدون ترك قضا الشهوتين الا بقدر الضرورة وهي ضرورة القوام وذلك
بالاكل والشرب في الليالي ولا ضرورة في الجماع وقوله الاعتكاف ليس الا اللبث والمقام مسلم
لكن هذا لا يمنع ان يكون الامساك عن الاكل والشرب شرطا لصحته كما لم يمنع ان يكون الامساك
عن الاكل والشرب شرطا لصحته بالجماع بالنية وكذا كون الصوم عبادة مقصودة بنفسه لا ينفي
ان يكون شرطا لغيره الا ترى ان قراة القران عبادة مقصودة بنفسه ثم جعل شرطا لجواز الصلاة
حالة الاختيار كذا ههنا فاما الاعتكاف التطوع فقد روي الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصح
بدون الصوم ومن مشايخنا اعتمد على هذه الرواية واما على ظاهر الرواية فلان في الاعتكاف التطوع
روايتين في رواية مقدر بيوم وفي رواية غير مقدر اصلا وهو رواية الاصل فاذا لم يكن
مقدرا والصوم عبادة مقدرة بيوم فلا يصلح شرطا لما ليس بمقدر بخلاف الاعتكاف الواجب
فانه مقدر بيوم لا يجوز الخروج عنه قبل تمامه فجاز ان يكون الصوم شرطا لصحته واما اذا
قال لله ان اعتكف شهر رجب فانما وجب عليه الدخول في الاعتكاف في الليل لان الليالي دخلت
في الاعتكاف المضاف الى الشهر لضرورة اسم الشهر اذ هو اسم للايام والليالي دخلت تبعا لا
اصلا ومقصودا فلا يشترط لها ما يشترط للاصل كما اذا قال لله علي ان اعتكف ثلثة ايام انه يدخل
فيه الليالي ويكون اول دخوله فيه من الليل لما قلنا كذا ههنا واما النذر باعتكاف شهر رمضان
وانما صح لوجود شرطه وهو الصوم في زمان الاعتكاف وان لم يكن لزومه بالتزام الاعتكاف لان
ذلك فضل واما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية وانما الشرط احد ركني
الصوم عينا وهو الامساك عن الجماع لقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فاما
الامساك عن الاكل والشرب فليس بشرط روي الحسن عن ابي حنيفة انه شرط واختلاف الرواية
فيه مبني على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم او غير مقدر ذكر محمد رحمه
الله في الاصل انه غير مقدر ويستوي فيه القليل والكثير ولو انه ساعة وروي الحسن عن ابي
حنيفة انه مقدر بيوم فلما لم يكن مقدرا على رواية الاصل لم يكن الصوم شرطا له لان
الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطا لما ليس بمقدر ولما كان
مقدرا بيوم على رواية الحسن فالصوم يصلح ان يكون شرطا له والكلام فيه ياتي في موضعه
وعلى هذا يخرج ما اذا قال لله علي ان اعتكف يوما انه يصح نذره وعليه ان يعتكف يوما واحدا
بصوم والتعيين اليه فاذا اراد ان يودي يدخل المسجد قبل طلوع الفجر فيطلع الفجر وهو فيه
فيعتكف يومه ذلك ويخرج منه بعد غروب الشمس لان اليوم اسم لبياض النهار وهو من طلوع
الفجر الى غروب الشمس فيجب ان يدخل المسجد قبل طلوع الفجر حتى يقع اعتكافه في جميع اليوم وانما

كان التعيين

وانما كان التعيين اليه لانه لم يعين اليوم في النذر ولو قال لله علي ان اعتكف ليلة لم يصح ولم يلزمه
شي عندنا لان الصوم شرط صحة الاعتكاف والليل ليس بمحل للصوم ولم يوجد منه ما يوجب دخوله
في الاعتكاف تبعا فالنذر لم يصادف محله وعند الشافعي يصح لان الصوم عنده ليس بشرط لصحة الاعتكاف
وروي عن ابي يوسف انه ان نوى ليلة بيومها لزمه ولم يذكر محمد رحمه الله هذا التفصيل في الاصل فاما
ان يوفق بين الروايتين فيحمل المذكور في الاصل على ما اذا لم يكن له نية واما ان يكون في المسالة روايتان
وجه ما روي عن ابي يوسف اعتبار الفرد بالجمع وهو ان ذكر الليالي بلفظ يكون ذكرا لذكر الايام كذا
ذكر الليلة الواحدة يكون ذكر اليوم واحد الجواب ان هذا اثبات اللغة بالقياس ولا سبيل اليه
فلو قال لله علي ان اعتكف ليلا ونهارا يلزمه ان يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم
لان الليل يدخل فيه تبعا ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قد اكل فيه لم يصح
ولا يلزمه شي لان الاعتكاف الواجب لا يصح بدون الصوم ولا يصح الصوم في يوم قد اكل فيه واذا
لم يصح الصوم لم يصح الاعتكاف ولو قال لله علي ان يعتكف يومين ولا نية له يلزمه اعتكاف يومين
بليلتيهما وتعيين ذلك اليه فاذا اراد ان يودي يدخل المسجد قبل غروب الشمس فيمكث تلك
الليلة ويومها ثم الليلة الثانية ويومها الى ان تغرب الشمس ثم يخرج من المسجد وهذا قول ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف الليلة الاولى لا تدخل في نذره وانما تدخل الليلة المتخللة بين اليومين
فعلى قوله يدخل قبل طلوع الفجر وروي عن ابن سماعة ان المستحب له ان يدخل قبل غروب الشمس
ولو دخل قبل طلوع الفجر جاز وجه قوله ان اليوم في الحقيقة اسم لبياض النهار الا ان الليلة
المتخللة تدخل لضرورة حصول التتابع والدوام ولا ضرورة في دخول الليلة الاولى بخلاف ما
اذا ذكر الايام بلفظة الجمع حيث يدخل ما بازايها من الليالي لان الدخول هناك للعرف والعادة
يقول الرجل كنا عند فلان ثلثة ايام ويريد ثلثة ايام وما بازايها من الليالي ومثل هذا العرف لم
يوجد في التثنية ولهما ان هذا العرف ايضا ثابت في التثنية كما في الجمع يقول الرجل كنا عند فلان
يومين ويريد به يومين وما بازايهما من الليالي ويلزمه اعتكاف يومين متتابعين لكن تعيين
اليومين بغير ليلة لانه نوى حقيقة كلامه وهو بالخيار ان شا تابع وان شا فرق لانه ليس في لفظه
ما يدل على التتابع واليومان متفرقان كان تخلل الليلة بينهما فصار الاعتكاف كالصوم فيدخل
في كل يوم قبل طلوع الفجر ويخرج منه بعد غروب الشمس وكذا لو قال لله علي ان اعتكف ثلثة ايام
او اكثر من ذلك ولا نية له انه يلزمه الايام مع لياليهن وان نوى الايام دون الليالي صحت نيته
لما قلنا ويلزمه اعتكاف ثلثة ايام بغير ليلة وله خيار التفريق لان القربة تعلقت بالايام والايام
متفرقة فلا يلزمه التتابع الا بالشرط كما في الصوم ويدخل كل يوم قبل طلوع الفجر الى غروب الشمس
ثم يخرج ● ولو قال لله علي اعتكاف ليلتين ولا نية له يلزمه اعتكاف ليلتين مع يومهما وكذلك
لو قال ثلث ليال او اكثر من ذلك الليالي ويلزمه متتابعا لكن التعيين اليه لما قلنا ويدخل
المسجد قبل غروب الشمس ولو نوى الليالي دون النهار صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه ولا
يلزمه شي لان الليل ليس وقت الصوم والاصل في هذا ان الايام اذا ذكرت بلفظ الجمع يدخل ما
بازايها من الليالي وكذا الليالي اذا ذكرت بلفظ الجمع يدخل ما بازايها من الايام لقوله تعالى في قصة
زكريا عليه السلام ثلثة ايام الا رمزا وقال في موضع اخر ثلث ليال سويا والقصة قصة واحدة
ثم عبر في موضع باسم الايام وفي موضع باسم الليالي وكان المراد من كل واحد منهما وهو ما بازا
صاحبه حتى ان في الموضع الذي لم يكن الايام فيه على عدد الليالي افرد كل واحد منهما بالذكر قال
الله تعالى سبع ليال وثمانية ايام حسوما والاثنين حكم الجماعة ههنا لجريان العرف فيه كما
في الجمع على ما بينا ● ولو قال لله علي ان اعتكف ثلثين يوما ولا نية له فهو على الايام والليالي متتابعا

لكن التعيين اليه ولو قال نويت النهر دون الليالي صحت نيته لانه عني به حقيقة كلامه دون
ما نقل عنه بالعرف والعرف ايضا باستعمال هذه الحقيقة باق فتصح نيته ثم هو بالخيار ان شا
تابع وان شا فرق لان اللفظ مطلق عن قيد التتابع وكذا ذات الايام لا تقتضي التتابع لتخلل ما
ما ليس بمحل للاعتكاف بين كل يومين ولو قال لله علي ان اعتكف ثلثين ليلة وقال عنيت به
الايام دون النهر لا يلزمه شي لانه عني به حقيقة كلامه والليل في اللغة اسم للزمان الذي كانت
الشمس فيه غايبة الا ان عند الاطلاق يتناول ما بازايها من الايام بالعرف فاذا عني به حقيقة
كلامه فالعرف ايضا باستعمال هذه الحقيقة باق صحت نيته لمصادفتها محلها ولو قال لله علي
ان اعتكف شهرا يلزمه اعتكاف شهر اي شهر كان متتابعا في النهر والليالي جميعا سوا ذكر
التتابع اولا وتعيين ذلك الشهر اليه فيدخل المسجد قبل غروب الشمس بخلاف ما اذا قال
لله علي ان اصوم شهرا ولم يعين ولم يذكر التتابع ولا نواه انه لا يلزمه التتابع بل هو
بالخيار ان شا تابع وان شا فرق وهذا الذي ذكر من لزوم التتابع في هذه المسايل مذهب
اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يلزمه التتابع في شي من ذلك الا بذكر التتابع او بالنذر
وهو بالخيار ان شا تابع وان شا فرق وجه قوله ان اللفظ مطلق عن قيد التتابع ولم
ينو التتابع ايضا فيجري على اطلاقه كما في الصوم ولنا الفرق بينهما ووجه الفرق ان الاعتكاف
عبادة دايمة ومبناها على الاتصال لانه لبث واقامة والليالي قابلة للبث فلا بد من التتابع
وان كان اللفظ مطلقا عن قيد التتابع لكنه في لفظه ما يقتضيه وفي ذاته ما يوجبه بخلاف
ما اذا نوي ان يصوم شهرا ولزمه ان يصوم شهرا غير متعين انه اذا عين شهرا له ان يفرق
لانه اوجب مطلقا عن قيد التتابع وليس مبني حصوله على التتابع بل على التفريق لان كل عبادة
يومين وقتا لا يصلح لها وبين الليلة ولم يوجد فيه قيد التتابع ولا اقتضا لفظه ونفسه
فيبقي له الخيار ولهذا لم يلزم التتابع فيما لم يقيد بالتتابع من الصيام المذكورة في الكتاب
كذا هنا ولو نوي في قوله لله علي ان اعتكف شهرا النهر دون الليالي لم تصح نيته ويلزمه
الاعتكاف شهرا بالايام والليالي جميعا لان الشهر اسم لزمان مقدر بثلثين يوما وليلة مركبا
من شيين مختلفين كل واحد منهما اصل في نفسه كالبلق فاذا اراد به احدهما فقد اراد
بالاسم ما لم يوضع له ولا احتمله فيطلق كمن ذكر البلق وعني به البياض دون السواد فلم تصادف
النية محلها فلغت وهذا بخلاف اسم الخاتم فانها اسم للحلقة بطريق الاصالة والنص كالتابع
لها لانه مركب كانه زينة لها فكان كالوصف لها فجاز ان يذكر الخاتم ويراد به الحلقة فاما هنا فكل
واحد من الزمانين اصل فلم ينطلق الاسم على احدهما وهذا بخلاف ما اذا قال لله علي ان اصوم
شهرا حيث انصرف الى النهر دون الليالي لان هناك ايضا لا نقول ان اسم الشهر يتناول
النهر دون الليالي لما ذكرنا من الاستحالة بل يتناول النهر والليالي جميعا فكان مضيفا النذر
بالصوم الى الليالي والنهر جميعا معا غير ان الليالي ليست محلا لاضافة النذر بالصوم اليها فلم
تصادف النية محلها فلغا ذكر الليالي والنهر محل لذلك فصحت الاضافة اليها على الاصل المعهود
ان التصرف المصادف لمحله يصح والمصادف لغير محله يلغوا فاما في الاعتكاف فكل واحد
منهما محل ولو قال لله علي ان اعتكف شهرا النهار دون الليل يلزمه كما التزم وهو الاعتكاف
شهر بالايام دون الليالي لانه لما قال بالنهار دون الليل فقد الغا ذكر الشهر بنص كلامه كمن
قال رايت فرسا ابلق البياض منه دون السواد وكان هو بالخيار ان شا تابع وان شا فرق
لانه تلفظ بالنهار والاصل فيه ان كل اعتكاف وجب في الايام دون الليالي فصاحبه فيه بالخيار
ان شا تابع وان شا فرق وكل اعتكاف وجب في الايام والليالي جميعا يلزمه اعتكاف شهر

يصومه متتابعا ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر بعينه بان قال لله علي ان اعتكف رجب
يلزمه ان يعتكف فيه بصومه متتابعا وان افطر يوما او يومين فعليه قضا ذلك ولا يلزمه
قضا ما صح اعتكافه فيه كما اذا اوجب على نفسه صوم رجب على ما ذكرنا في كتاب الصوم فان لم
يعتكف في رجب حتى مضي يلزمه اعتكاف شهر بصومه متتابعا لانه لما مضي رجب من غير
اعتكاف شهر بغير عينه صار في ذمته اعتكاف شهر بغير عينه فيلزمه مراعاة صفة التتابع
فيه كما اذا اوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه ابتدا بان قال لله علي ان اعتكف شهرا
ولو اوجب اعتكاف شهر بعينه فاعتكف شهرا قبله عن نذره بان قال لله علي ان اعتكف رجب
فاعتكف شهر ربيع الاخر اجزاه عن نذره عند ابي يوسف وعند محمد لا يجزيه وهو على الاختلاف
في النذر بالصوم في شهر معين فصام قبله وتذكر المسلة في كتاب النذر ان شا الله تعالى
ولو قال لله علي ان اعتكف شهر رمضان يصح نذره ويلزمه ان يعتكف في شهر رمضان كله لوجود
الالتزام بالنذر وان صام رمضان واعتكف فيه خرج عن عهدة النذر لوجود شرط صحة
الاعتكاف وهو الصوم وان لم يكن لزومه بالتزامه الاعتكاف لان ذلك ليس بشرط انما
الشرط وجوده معه كمن لزمه اذا الظهر وهو محدث تلزمه الطهارة ولو دخل الظهر وهو
على الطهارة يصح اذا الظهر بها لان الشرط هو الطهارة وقد وجدت كذا هذا ولو صام رمضان
كله ولم يعتكف يلزمه قضا الاعتكاف بصوم اخر في شهر اخر متتابعا كذا ذكر محمد رحمه الله
في الجامع وروي عن ابي يوسف انه لا يلزمه الاعتكاف بل يسقط نذره وجه قوله ان نذره
انعقد غير موجب للصوم وقد تعذر ابقاوه كما انعقد فيسقط لعدم الفايدة في البقا وجه
قول محمد ان النذر بالاعتكاف في رمضان قد صح ووجب عليه الاعتكاف فيه فاذا لم يوده
بقي واجبا عليه كما اذا نذر بالاعتكاف في شهر اخر بعينه فلم يوده حتى مضي الشهر واذا
بقي واجبا عليه ولا يبقي واجبا عليه الا بوجوب شرط صحة اداه وهو الصوم فيبقي واجبا
عليه لشرطه وهو الصوم واما قوله ان نذره انعقد غير موجب للصوم في رمضان
فنعم لكن جاز ان يبقي موجبا للصوم في غير رمضان وهذا لان وجوب الصوم لضرورة التمكن
من الادا في غير الا بالصوم فيجب عليه الصوم ويلزمه متتابعا لانه لزمه الاعتكاف في شهر
في شهر بعينه وقد فاته فيقضيه متتابعا كما اذا اوجب اعتكاف شهر رجب فلم يعتكف فيه
انه يقضيه في شهر اخر متتابعا كذا هذا ولو لم يصم رمضان ولم يعتكف فيه فعليه اعتكاف
شهر متتابعا بصوم وقضا رمضان فان قضا صوم الشهر متتابعا وقرن به الاعتكاف
جاز ويسقط عنه قضا رمضان وخرج عن عهدة النذر لان الصوم الذي وجب فيه الاعتكاف
باق فيقضيهما جميعا بصوم شهر متتابعا وهذا لان ذلك الصوم لما كان باقيا لا يستدعي
بقا وجوب الاعتكاف صوما اخر فبقي واجب الادا بعين ذلك الصوم كما انعقد ولو صام
ولم يعتكف حتى دخل رمضان القابل فاعتكف قاضيا لما فاته بصوم هذا الشهر لم يصح
لما ذكرنا ان بقا وجوب هذا الاعتكاف لا يستدعي وجوب صوم يصير شرطا لادايه فوجب
في ذمته صوم على حدة ولما وجب في الذمة من الصوم لا يتادي بصوم الشهر ولو نذر
ان يعتكف يومي العيد وايام التشريق فهو على الروايتين اللتين ذكرناهما ان على رواية
محمد عن ابي حنيفة يصح نذره لكن يقال له اقض في وقت اخر ويكفر به اليمين ان كان اراد
به اليمين وان اعتكف فيها جاز وخرج عن عهدة النذر وكان مسيا وعلى رواية ابي يوسف
وابن المبارك عن ابي حنيفة لا يصح نذره بالاعتكاف فيها اصلا كما لا يصح نذره بالصوم فيها
وانما كان كذلك لان الصوم من لوازم الاعتكاف الواجب فكان الجواب في الاعتكاف

كالجواب في الصوم والله اعلم • واما الذي يرجع الي المعتكف فيه فالمسجد وانه شرط في نوعي الاعتكاف
الواجب والتطوع لقوله تعالي ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وصفهم بكونهم
عاكفين في المساجد مع انهم لم يباشروا الجماع في المساجد لينهوا عن الجماع فيها فدل ان مكان
الاعتكاف هو المسجد ويستوي فيه الاعتكاف الواجب والتطوع لان النص مطلق ثم ذكر
الكرخي انه لا يصح الاعتكاف الا في مساجد الجماعات يريد به الرجل وقال الطحاوي انه يصح
في كل مسجد وروي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه لا يجوز الا في مسجد يصلي فيه الصلوات
كلها واختلفت الرواية عن بن مسعود رضي الله عنه انه لا يجوز الا في المسجد الحرام وروي
انه لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس كانه ذهب
في ذلك الي ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لا اعتكاف الا في المسجد الحرام
وروي انه قال لا تشد الرحال الا لثلث مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد
الاقصي وفي رواية ومسجد الانبيا ولنا عموم قوله تعالي ولا تباشروهن وانتم عاكفون
في المساجد وعن حذيفة رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم قال
الاعتكاف في كل مسجد له امام ومؤذن والمروي لا اعتكاف الا في المسجد الحرام ان ثبت فهو
علي التناسخ لانه روي ان النبي صلي الله عليه وسلم اعتكف في مسجد المدينة فصار منسوخا
بدلالة فعله او فعل النبي صلي الله عليه وسلم اذ فعل النبي صلي الله عليه وسلم يصلح
ناسخا لقوله او يحمل علي بيان الافضل كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد او علي المجاورة
علي قول من لا يكرهها الحديث الاخر ان ثبت فيحمل علي الزيادة او علي بيان الافضل فاصل
الاعتكاف ان يكون في المسجد الحرام ثم مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلي الله
عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر اهلها
وعظم اما المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلي الله عليه وسلم فلما روي عن النبي صلي الله عليه
وسلم انه قال صلاة في مسجدي هذا تعدل الف صلاة في غيره من المساجد ما خلا المسجد الحرام
ولان للمسجد الحرام من الفضايل ما ليس في غيره من كون الكعبة فيه ولزوم الطواف به
ثم بعده مسجد المدينة لانه مسجد افضل الانبيا والمرسلين ثم بيت المقدس لانه مسجد
الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولاجماع المسلمين انه ليس بعد المسجد الحرام
ومسجد رسول الله صلي الله عليه وسلم مسجد افضل منه ثم المسجد الجامع لانه مجمع المسلمين
لاقامة الجمعة ثم بعده المساجد الكبار لانها في معني الجوامع لكثرة اهلها • واما المراة
فذكر في الاصل انها لا تعتكف الا في مسجد بيتها ولا تعتكف في مسجد جماعة وروي الحسن
عن ابي حنيفة ان للمراة ان تعتكف في مسجد الجماعة وان شاءت اعتكفت في مسجد بيتها
ومسجد بيتها افضل لها من مسجد حيها ومسجد حيها افضل لها من المسجد الاعظم وهذا لا
يوجب اختلاف الرواية بل يجوز اعتكافها في مسجد الجماعة علي الروايتين جميعا بلا خلاف
بلا اختلاف بين اصحابنا والمذكور في الاصل محمول علي نفي الفضيلة لا علي نفي الجواز
توفيقا بين الروايتين وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز اعتكافها في مسجد بيتها وجه قوله
ان الاعتكاف قربة خصت بالمساجد بالنص ومسجد بيتها ليس بمسجد حقيقة بل هو اسم
للمكان المعد للصلاة في حقها حتي لا يثبت له شي من احكام المسجد فلا يجوز اقامة هذه
فيه ونحن نقول بل هذه قربة خصت بالمسجد لكن مسجد بيتها له حكم المسجد في حقها في حق
الاعتكاف لان له حكم المسجد في حقها في حق الصلاة لحاجتها الي احراز فضيلة الجماعة
فاعطي له حكم مسجد الجماعة في حقها حتي كانت صلاتها في مسجد افضل علي ما روي عن رسول الله

صلى الله

صلي الله عليه وسلم انه قال صلاة المراة في مسجد بيتها افضل من صلاتها في صحن دارها وصلاتها
في صحن دارها افضل من صلاتها في مسجد حيها واذا كان له حكم المسجد في حقها في حق الصلاة فكذا
في حق الاعتكاف لان كل واحد منهما في اختصاصه بالمسجد سوا وليس لها ان تعتكف
في بيتها في غير مسجده وهو الموضع المعد للصلاة لانه ليس لغير ذلك الموضع من بيتها حكم المسجد
فلا يجوز اعتكافها فيه والله اعلم

فصل واما ركن الاعتكاف ومحظوراته وما يفسده وما لا
يفسده فركن الاعتكاف هو اللبث والاقامة يقال اعتكف وعكف اي اقام وقال الله تعالي قالوا
لن نبرح عليه عاكفين اي لن نزال عليه مقيمين ويقال فلان يعتكف علي حرام اي يقيم عليه
فيسمي من اقام علي العبادة في المسجد معتكفا وعاكفا واذا عرف هذا فنقول لا يبرح المعتكف
من معتكفه في الاعتكاف الواجب ليلا ولا نهارا الا لما لا بد له منه من الغايط والبول
وحضور الجمعة لان الاعتكاف لما كان لبثا واقامة فالخروج يضاده ولا بقا للشي مع ما
يضاده فكان ابطالا له وابطال العبادة حرام لقوله تعالي ولا تبطلوا اعمالكم الا انا جوزنا
له الخروج لحاجة الانسان اذ لا بد منها وتعذر قضاها في المسجد ودعت الضرورة الي الخروج
ولان في الخروج لهذه الحاجة تحقيق هذه القربة لانه لا يمكن المرء من اداء هذه القربة الا بالبقا
ولا بقا بدون القوت عادة ولا بد لذلك من الاستفراغ علي ما عليه مجري العادة فكان
الخروج لها من ضرورات الاعتكاف ووسايله وما كان من وسايل الشي كان له حكم ذلك فكان
المعتكف في حال خروجه عن المسجد لهذه الحاجة كانه في المسجد وقد روي عن عايشة رضي
الله عنها ان النبي صلي الله عليه وسلم كان لا يخرج من معتكفه ليلا ولا نهارا الا لحاجة الانسان
وكذا في الخروج الي الجمعة ضرورة لانها فرض عين ولا يمكن اقامتها في كل مسجد فيحتاج
الي الخروج اليها كما يحتاج الي الخروج لحاجة الانسان فلم يكن الخروج اليها مبطلا للاعتكاف
وهذا عندنا وقال الشافعي اذا خرج الي الجمعة بطل اعتكافه وجه قوله ان الخروج في
الاصل مضاد للاعتكاف ومناف له لما ذكرنا انه قرار واقامة والخروج انتقال وزوال
فكان مبطلا له الا انا لا يمكن التحرز عنه لحاجة الانسان وكان يمكنه التحرز عن الخروج
الي الجمعة بان يعتكف في المسجد الجامع ولنا ان اقامة الجمعة فرض لقوله تعالي يا ايها الذين
امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله والامر بالسعي الي الجمعة امر
بالخروج من المعتكف ولو كان الخروج الي الجمعة مبطلا للاعتكاف لما امر به لانه يكون امرا
بابطال الاعتكاف وانه حرام ولان الجمعة لما كانت فرضا حقا لله تعالي عليه والاعتكاف
قربة ليست هي عليه فمتي اوجبه علي نفسه بالنذر لم يصح نذره في ابطال ما هو حق الله تعالي
عليه بل كان نذره عدما في ابطال هذا الحق ولان الاعتكاف دون الجمعة فلا يؤذن بترك
الجمعة لاجله وقد خرج الجواب عن قوله ان الاعتكاف لبث والخروج يبطله لما ذكرنا
ان الخروج الي الجمعة لا يبطله لما بينا • واما وقت الخروج الي الجمعة ومقدار ما يكون
في المسجد الجامع فذكر الكرخي وقال ينبغي ان يخرج عصرا الي الجمعة عند الاذان فيكون
في المسجد مقدار ما يصلي قبلها اربعا وبعدها اربعا وهو محل لاختلاف في سنة الجمعة
اوليتا وروي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة مقدار ما يصلي قبلها اربعا وبعدها اربعا او
علي الاختلاف في سنة الجمعة بعدها انها اربع في قول ابي حنيفة وعندهما ستة علي ما ذكرنا
في كتاب الصلاة وقال اذا كان منزله بعيدا يخرج حين يري انه يبلغ المسجد عند النداء وهذا
امر يختلف بقرب المنزل وبعده فيخرج عن وقت يري انه يدرك الصلاة والخطبة ويصلي قبل
الخطبة اربع ركعات لان اباحة الخروج الي الجمعة اباحة لها بتوابعها وسننها من توابعها بمنزلة

الاذكار المسنونة فيها ولا ينبغي ان يقيم في المسجد الجامع بعد صلاة الجمعة الا مقدار ما يصلي بعدها اربعا او ستا على الاختلاف ولو اقام يوما وليلة لا ينتقض اعتكافه ولكن يكره له ذلك اما عدم الانتقاض فلان الجامع لما صلح لابتدا الاعتكاف فلان يصلح للبقا اولى لان البقا اسهل من الابتدا واما الكراهة فلانه لما ابتدا الاعتكاف في مسجد فكان عينه للاعتكاف فيه فيكره له التحول مع امكان الاتمام فيه • ولا يخرج لعيادة مريض ولا لصلاة جنازة لانه لا ضرورة الى الخروج له لان عيادة المريض ليست من الفرايض بل من الفضايل وصلاة الجنازة ليست بفرض عين بل فرض كفاية تسقط عنه بقيام الباقين بها فلا يجوز ابطال الاعتكاف لاجلها وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الرخصة من عيادة المريض وصلاة الجنازة فقد قال ابو يوسف رحمه الله ذلك محمول عندنا على الاعتكاف الذي يتطوع به من غير ايجاب فله ان يخرج متى شا ويجوز ان تحمل الرخصة على ما اذا كان خرج المعتكف لوجه مباح لحاجة الانسان او الجمعة وعاد مريضا وصلى على جنازة من غير ان كان خروجه لذلك قصدا وذلك جايز • والمراة اذا اعتكفت في مسجد بيتها لا تخرج منه الى منزلها الا لحاجة الانسان لان ذلك في حكم المسجد لها على ما بينا فان خرج من المسجد الذي يعتكف فيه لعذر بان انهدم المسجد او اخرجه السلطان مكرها او غير السلطان فدخل مسجدا اخر غيره من ساعته لم يفسد اعتكافه استحسانا والقياس ان يفسد وجه القياس انه وجد ضد الاعتكاف وهو الخروج الذي هو ترك الاقامة فيبطل كما لو خرج من اختيار ووجه الاستحسان انه خرج عن عذر وضرورة اما عند انهدام المسجد فظاهر لانه لا يمكنه الاعتكاف فيه بعد ما انهدم فكان الخروج منه امرا لا بد منه بمنزلة الخروج لحاجة الانسان واما عند الاكراه فلان الاكراه من اسباب العذر في الجملة فكان هذا القدر من الخروج ملحقا بالعدم كما اذا خرج لحاجة الانسان وهو يمشي مشيا رفيقا فان خرج من المسجد لغير عذر فسد اعتكافه في قول ابي حنيفة وان كان ساعة وعند ابي يوسف ومحمد لا يفسد حتى يخرج اكثر من نصف يوم قال محمد قول ابي حنيفة اقيس وقول ابي يوسف اوسع وجه قولهما ان الخروج القليل عفو وان كان من غير عذر بدليل انه لو خرج لحاجة الانسان وهو يمشي متانيا لم يفسد اعتكافه وما دون نصف اليوم فهو قليل فكان عفوا ولابي حنيفة انه ترك الاعتكاف باشتغاله بضده من غير ضرورة فيبطل اعتكافه لفوات الركن وبطلان الشي بفوات ركنه يستوي فيه القليل والكثير كالاكل في باب الصوم وفي الخروج لحاجة الانسان ضرورة واحوال الناس في المشي مختلفة لا يمكن ضبطها فسقط اعتبار صفة المشي وهاهنا لا ضرورة في الخروج وعلى هذا الخلاف اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض اعتكافه عند ابي حنيفة قل مكثه او كثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن اكثر من نصف يوم ولو صعد الماذنة لم يفسد اعتكافه بلا خلاف وان كان باب الماذنة خارج المسجد لان الماذنة من المسجد الا ترى انه يمنع فيه من كل ما يمنع في المسجد من البول ونحوه ولا يجوز بيعها فاشبه زاوية من زوايا المسجد وكذا اذا كان داره بجنب المسجد فاخرج راسه الى داره لا يفسد اعتكافه لان ذلك ليس بخروج الا ترى انه لو حلف لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث في يمينه وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج راسه من المسجد فيغسل راسه وان غسل راسه في المسجد في انا لا باس به اذا لم يلوث المسجد بالما المستعمل فان كان بحيث يلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضا في المسجد في انا فهو على هذا التفصيل

واما

واما اعتكاف التطوع فهل يفسد بالخروج لغير عذر بان خرج الى عيادة المريض وتشييع الجنازة فيه روايتان في رواية الاصل لا يفسد وفي رواية الحسن بن زياد عن ابي حنيفة لا يفسد بنا على ان اعتكاف التطوع غير مقدر على رواية الاصل فله ان يعتكف ساعة من نهار او نصف يوم او ما شا من قليل او كثير ويخرج فيكون معتكفا ما اقام تاركا ما خرج وعلى رواية الحسن هو مقدر بيوم كالصوم ولهذا قال انه لا يصح بدون الصوم كما لا يصح الاعتكاف الواجب بدون الصوم وجه رواية الحسن ان الشروع في التطوع موجب للاتمام على اصل اصحابنا صيانة للمودى عن البطلان كما في صوم التطوع وصلاة التطوع ومست الحاجة الى صيانة المودى هاهنا لان القدر المودى انعقد قربة فيحتاج الى صيانته وذلك بالمضي فيه الى اخر اليوم وجه رواية الاصل ان الاعتكاف لبث واقامة فلا يتقدر بيوم كامل كالوقوف بعرفة وهذا لان الاصل في كل فعل تام بنفسه في زمان اعتباره في نفسه من غير ان يقف اعتباره على وجود غيره وكل لبث واقامة يوجد فهو فعل تام في نفسه فكان اعتكافا بنفسه فلا يقف صحته واعتباره على وجود امثاله الى اخر اليوم هذا هو الحقيقة الا اذا جا دليل التغيير فيجعل الافعال المتعددة المتغايرة حقيقة متحدة حكما كما في الصوم ومن ادعى التغيير هاهنا يحتاج الى الدليل وقوله الشروع فيه موجب مسلم لكن بقدر ما اتصل به الادا فلما خرج فما اوجب الا ذلك القدر فلا يلزمه اكثر من ذلك ولو جامع في حال الاعتكاف فسد اعتكافه لان الاعتكاف من محظورات الاعتكاف لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد قيل المباشرة كناية عن الجماع كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان ما ذكر الله تعالى في القران من المباشرة والرفث والغشيان فانما عنى به الجماع لكن الله تعالى حيي كريم يكفي بما شا دلت الاية على ان الجماع محظور الاعتكاف فان حظر الجماع على المعتكف ليس لمكان المسجد وان كان ظاهر النهي عن المباشرة في حال الاعتكاف في المساجد بقوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد لان الاية نزلت في قوم كانوا يعتكفون في المساجد وكانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون ويرجعون الى معتكفهم لا انهم كانوا يجامعون في المسجد لينهوا عن ذلك بل المساجد في قلوبهم كانت اجل واعظم من ان يجعلوها مكانا لوطي نسايهم فثبت ان النهي عن المباشرة في حال الاعتكاف لاجل الاعتكاف فكان الجماع من محظورات الاعتكاف فيوجب فساده وسوا جامع نهارا او ليلا لان النص مطلق فكان الجماع محظور الاعتكاف ليلا ونهارا وسوا كان عامدا او ناسيا بخلاف الصوم فان جماع الناسي لا يفسد الصوم والنسيان لم يجعل عذرا في الاعتكاف وجعل عذرا في باب الصوم والفرق من وجهين احدهما ان الاصل ان لا يكون عذرا لان فعل النسيان مقدور الامتناع عنه في الجملة اذ الوقوع فيه لا يكون الا لنوع تقصير ولهذا كان النسيان جايز المواخذة عليه عندنا وانما رفعت المواخذة ببركة دعا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولهذا لم يجعل عذرا في باب الصلاة الا انه جعل عذرا في باب الصوم بالنص فيقتصر عليه والثاني ان المحرم في الاعتكاف عين الجماع فيستوي فيه العمد والسهو والمحرم في باب الصوم هو الافطار لا عين الجماع لكونه افطارا الا لكونه جماعا فكانت حرمته لغيره وهو الافطار والافطار يختلف حكمه بالعمد والنسيان • ولو اكل او شرب في النهار عامدا فسد صومه وفسد اعتكافه لفساد الصوم ولو اكل ناسيا لا يفسد اعتكافه لانه لا يفسد صومه والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والخروج من المسجد وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب

الجماع ٥

والفقه ما بينا ولو باشر فانزل فسد اعتكافه لان المباشرة منصوص عليها في الاية وقد قيل في بعض وجوه التاويل ان المباشرة الجماع وما دونه ولان المباشرة مع الانزال في معنى الجماعة فيلحق به وكذا لو جامع فيما دون الفرج فانزل لما قلنا فان لم ينزل لم يفسد اعتكافه لانه بدون الانزال لا يكون في معنى الجماع لكنه يكون حراما وكذا التقبيل والمعانقة واللمس انه ان انزل في شي من ذلك فسد اعتكافه والا فلا يفسد لكنه يكون حراما بخلاف الصوم لان في باب الصوم لا يحرم اذا كان يامن على نفسه والفرق على نحو ما ذكرنا ان عين الجماع في باب الاعتكاف يحرم وتحريم الشي يكون تحريما لدواعيه لانها تفضي اليه فلو لم يحرم لادى الى التناقض واما في باب الصوم فعين الجماع ليس بحرم انما المحرم هو الافطار وحرم الجماع لكونه افطارا وهذا لا يتعدى الى الدواعي فهو الفرق • ولو نظر فانزل لم يفسد اعتكافه لانعدام الجماع صورة ومعنى فاشبه الاحتلام والله الموفق • ولا يأتي الزوج امرأته وهي معتكفة اذا كانت اعتكفت باذن زوجها لان اعتكافها اذا كان باذن الزوج فانه لا يملك الرجوع عنه لما بينا فيما تقدم فلا يجوز وطيها لما فيه من افساد عبادتها • ويفسد الاعتكاف الردة لان الاعتكاف قربة والكافر ليس من اهل القربة ولهذا لم ينعقد مع الكفر فلا يبقى مع الكفر ونفس الاغما لا يفسد بلا خلاف حتى لا ينقطع التتابع ولا يلزمه الاستقبال ان يستقبل الاعتكاف اذا افاق وان اغمي عليه اياما او اصابه لمم فسد اعتكافه وعليه اذا برئ ان يستقبل لانه لزمه متتابعا وقد فاتت صفة التتابع فيلزمه الاستقبال كما في صوم كفارة الظهار فان تطاول الجنون وبقي سنين ثم افاق هل يجب عليه ان يقضي او يسقط عنه ففيه قياس واستحسان نذكرهما في موضعهما ولو سكر ليلا لا يفسد اعتكافه عندنا وعند الشافعي يفسد وجه قول الشافعي ان السكران كالمجنون والجنون يفسد الاعتكاف عندنا فكذا السكران ولنا ان السكر ليس الا معنى له اثر في العقل مدة يسيرة فلا يفسد الاعتكاف ولا يقطع التتابع كالاغما • ولو حاضت المرأة في حالة الاعتكاف فسد اعتكافها لان الحيض ينافي اهلية الاعتكاف لمنافاتها الصوم ولهذا منع من انعقاد الاعتكاف الاعتكاف فيمنع من البقا ولو احتلم المعتكف لا يفسد اعتكافه لانه لا صنع له فيه فلم يكن جماعا ولا في معنى الجماع ثم ان امكنه الاغتسال في المسجد من غير ان يلوث المسجد فلا باس به والا فيخرج فيغتسل ويعود الى المسجد • ولا باس للمعتكف ان يبيع ويشتري ويتزوج ويراجع ويلبس ويتطيب ويدهن ويأكل ويشرب بعد غروب الشمس الى طلوع الفجر ويتحدث ما بدا له بعد ان لا يكون اثما وينام في المسجد والمراد من البيع والشرا هو كلام الايجاب والقبول من غير نقل الامتعة الى المسجد لان ذلك ممنوع عنه لاجل المسجد لما فيه من اتخاذ المسجد متجرا لا لاجل الاعتكاف وحكي عن مالك انه لا يجوز البيع في المسجد كانه يصير الى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراكم ورفع اصواتكم وسل سيوفكم ولنا عمومات البيع والشرا من الكتاب والسنة من غير فصل بين المسجد وغيره وروي عن علي رضي الله عنه انه قال لابن اخيه جعفر رضي الله عنه هلا اشتريت خادما قال كنت معتكفا قال وماذا عليك لو اشتريت اشار الى جواز الشرا في المسجد واما الحديث فمحمول على اتخاذ المساجد متاجر كالسوق يباع فيها وتنقل الامتعة اليها او يحمل على الندب والاستحباب توفيقا بين الدلايل بقدر الامكان واما النكاح والرجعة فلان نصوص النكاح والرجعة لا يفصل بين المسجد وغيره من نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا ونحو ذلك وقوله تعالى فامسكوهن بمعروف ونحو ذلك وكذا الاكل

الدواعي مم

والشرب

والشرب واللبس والطيب والنوم لقوله تعالى وكلوا واشربوا وقوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله تعالى وجعلنا نومكم سباتا وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك في حال اعتكافه في المسجد في حال الاعتكاف منع من الاعتكاف اذ ذلك امر لا بد منه واما التكلم بما لا اثم فيه فلقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا قيل في بعض وجوه التاويل الى صدقا وصوابا لا كذبا ولا فحشا وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتحدث مع اصحابه ويسايلهم رضي الله عنهم وهو معتكف في المسجد • فاما التكلم بما فيه ماثم فانه لا يجوز في غير المسجد ففي المسجد اولى وله ان يحرم في اعتكافه بحج او عمرة واذا فعل لزمه الاحرام واقام في اعتكافه الى ان يفرغ منه ثم يمضي في احرامه الا ان يخاف فوت الحج فيدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف اما صحة الاحرام في حال الاعتكاف فلانه لا تنافي بينهما الا ترى ان الاعتكاف ينعقد مع الاحرام فيبقى معه ايضا واذا صح احرامه فانه يتم الاعتكاف ثم يشتغل بافعال الحج لانه يمكنه الجمع بينهما واما اذا خاف فوت الحج فانه يدع الاعتكاف لان الحج يفوت والاعتكاف لا يفوت فكان الاشتغال بالذي يفوت اولى ولان الحج اكد واهم من الاعتكاف فالاشتغال به اولى واذا ترك الاعتكاف يقضيه بعد الفراغ من الحج والله اعلم

فصل واما بيان حكمه اذا فسد فالذي فسد لا يخلو اما ان يكون واجبا واعني به المنذور واما ان يكون تطوعا فان كان واجبا يقضي اذا قدر على القضا الا الردة خاصة لانه اذا فسد التحق بالعدم وصار فايتا بمعنى فيحتاج الى القضا جبرا للفوات ويقضي بالصوم لانه فاته مع الصوم فيقضيه مع الصوم غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه اذا افطر يوما انه يقضي ذلك اليوم ولا يلزمه الاستيناف كما في صوم رمضان لما ذكرنا في كتاب الصوم وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعي فيه صفة التتابع وسوا فسد بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا الردة او فسد بصنعه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج او بغير صنعه راسا كالحيض والجنون والاغما الطويل لان القضا يجب جبرا للفايت والحاجة الى الجبر متحققة في الاحوال كلها الا انه سقوط القضا في الردة عرف بالنص وهو قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما سلف وقول النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضا كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضي لان سقوط القضا في صوم رمضان انما كان لدفع الحرج لان الجنون اذا طال قلما يزول فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج في قضايه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف واما اعتكاف التطوع اذا قطعه قبل تمام اليوم فلا شي عليه في رواية الاصل وفي رواية الحسن يقضي بنا على ان اعتكاف غير مقدر في رواية محمد عن ابي حنيفة وفي رواية الحسن عنه مقدر بيوم وقد ذكرنا الوجه للروايتين فيما تقدم • واما حكمه اذا فات عن وقته المعين له بان نذر اعتكاف شهر بعينه انه ان فات بعضه قضاه لا غير ولا يلزمه الاستقبال كما في الصوم وان فاته كله قضا الكل متتابعا لانه لما لم يعتكف حتى مضى الوقت صار الاعتكاف دينا في ذمته فصار كانه انشا النذر باعتكاف شهر بغير عينه فان قدر على قضايه فلم يقضه حتى ايس عن حياته يجب عليه ان يوصي بالفدية لكل يوم طعام مسكين لاجل الصوم لا لاجل اللبث كما في قضا رمضان والصوم المنذور في وقت بعينه وان

قد ربح على البعض دون البعض فلم يعتكف فكذلك ان كان صحيحا وقت النذر فان كان مريضا وقت النذر
فذهب الوقت وهو مريض حتى مات لا شي عليه وان صح يوما فهو على الاختلاف الذي ذكرنا في الصوم
المنذور به في وقت بعينه وفي اي وقت ادى كان مؤديا لا قاضيا لان الايجاب حصل مطلقا عن الوقت
وانما يتضيق عليه الوجوب اذا ايس من حيوته وعند ذلك يجب عليه ان يوصي بالفدية كما في قضا
رمضان والصوم المنذور المطلق فان لم يوص حتى مات سقط عنه في حق احكام الدنيا عندنا
حتى لا يوخذ من تركته ولا يجب على الورثة الفدية الا ان يتبرعوا به وعند الله لا يسقط ويوخذ
من تركته ويعتبر من جميع المال والمسلة مضت في كتاب الزكوة والله سبحانه وتعالى الموفق

كتاب الحج

الكتاب يشتمل على فصلين فصل في الحج وفصل في العمرة
اما الحج فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان فرضية الحج • وفي بيان كيفية فرضيته
وفي بيان شرايط الفرضية • وفي بيان اركان الحج • وفي بيان واجباته • وفي بيان
سننه • وفي بيان الترتيب في افعاله من الفرايض والواجبات والسنن • وفي بيان شرايط
اركانه • وفي بيان ما يفسده • وفي بيان حكمه اذا فسد • وفي بيان ما يفوت الحج بعد
الشروع فيه بفواته • وفي بيان حكمه اذا فات بعد الشروع • وفي بيان حكمه اذا فات
عن عمره اصلا ورأسا • اما الاول فالحج فريضة ثبتت فرضيته بالكتاب والسنة واجماع الامة
والمعقول • اما الكتاب فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
في الاية دليل وجوب الحج من وجهين احدهما انه قال ولله على الناس وعلى كلمة ايجاب والثاني
انه قال ومن كفر قيل في التاويل ومن كفر بوجوب الحج حتى روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال اي ومن كفر بالحج فلم ير حجه برا ولا تركه ماثما وقوله لابراهيم عليه السلام واذن في
الناس بالحج قيل اي ادع الناس وناد هم الى الحج وقيل اي اعلم الناس ان لله عليهم الحج دليل قوله
ياتوك رجالا وعلى كل ضامر • واما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس
شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع
اليه سبيلا وقوله عليه السلام اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت
ربكم وادوا زكاة اموالكم طيبة بها انفسكم تدخلوا جنة ربكم وروي عنه عليه السلام
انه قال من مات ولم يحج حجة الاسلام من غير ان يمنعه سلطان جائر او مرض حابس او عدو ظاهر
فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا او مجوسيا وروي انه قال من ملك زادا وراحلة تبلغه
الى بيت الله الحرام فلم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا • واما الاجماع فلان الامة
اجمعت على فرضية الحج • واما المعقول فهو ان العبادات وجبت لحق العبودية او لحق
شكر النعمة اذ كل ذلك لازم في المعقول وفي الحج اظهار العبودية وشكر النعمة اما اظهار
العبودية فلان اظهار العبودية هو اظهار التذلل للمعبود وفي الحج ذلك في حال احرامه
يظهر الشعث ويرفض اسباب التزين والارتفاق ويتصور بصورة عبد سخط عليه مولاه
فيتعرض بسوء حاله العطف من مولاه ومرحمته اياه وفي حال وقوفه بعرفة بمنزلة عبد
عصى مولاه فوقف بين يديه متضرعا حامدا له مثنيا عليه مستغفرا لزلاته مستقيلا
عثراته وفي الطواف حول البيت يلازم المكان المنسوب الى ربه بمنزلة عبد
معتكف على باب مولاه لائذ بجنابه واما شكر النعمة فلان العبادات بعضها بدنية وبعضها
مالية والحج عبادة لا تقوم الا بالبدن والمال ولهذا لا يجب الا عند وجود المال وصحة البدن
فكان فيه شكر النعمتين اذ شكر النعمة ليس الا استعمالها في طاعة المنعم وشكر النعمة
واجب عقلا وشرعا •

فصل

واما كيفية فرضيته فمنها انه فرض عين لا فرض كفاية

فيجب

فيجب على كل من استجمع فيه شرايط الوجوب عينا لا يسقط باقامة البعض عن البعض بخلاف الجهاد
فانه فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين لان الايجاب تناول كل واحد من احاد الناس
عينا والاصل ان الانسان لا يخرج عن عهدة ما عليه الا باداية بنفسه الا اذا حصل المقصود منه
باداء غيره كالجهاد ونحو ذلك لا يتحقق في الحج • ومنها انه لا يجب في العمر الا مرة واحدة بخلاف
الصلاة والصوم والزكوة فان الصلاة تجب في كل يوم وليلة خمس مرات والزكوة والصوم
يجبان في كل سنة مرة واحدة لان الامر المطلق بالفعل لا يقتضي التكرار لما عرف في اصول الفقه
والتكرار في الصلاة والزكوة ثبت بدليل زايد لا بمطلق الامر ولما روي انه لما نزلت اية
الحج سال الاقرع بن حابس رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
الحج في كل عام او مرة واحدة فقال مرة واحدة وفي رواية قال لما نزلت اية الحج قال العامنا
هذا يا رسول الله ام للابد ولانه عبادة لا تتادى الا بكلفة عظيمة ومشقة شديدة بخلاف
ساير العبادات فلو وجب في كل عام لادى الى الحرج وانه منفي شرعا ولانه اذا لم يكن اداوه
الا بحرج لا يوديه فيلحق الماثم والعقاب الى هذا اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما ساله الاقرع بن حابس العامنا هذا ام للابد فقال للابد ولو قلت في كل عام لوجب ولو
وجب ثم تركتم لضللتم واختلف في وجوبه على الفور او التراخي ذكر الكرخي انه على الفور
حتى ياثم بالتاخير عن اوقات الامكان وهي السنة الاولى عند استجماع شرايط الوجوب
وذكر ابو سهل الزجاجي الخلاف في المسلة بين ابي يوسف ومحمد في قول ابي يوسف يجب على
الفور وفي قول محمد يجب على التراخي وهو قول الشافعي وروي عن ابي حنيفة مثل قول ابي
يوسف وروي عن ابي حنيفة مثل قول محمد وجه قول محمد ان الله تعالى فرض الحج في وقت
الحج مطلقا لان قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا مطلقا عن الوقت ثم
بين وقت الحج بقوله تعالى الحج اشهر معلومات اي وقت الحج اشهر معلومات فصار المفروض
هو الحج في اشهر الحج مطلقا من العمر فتقييده بالفور تقييد المطلق فلا يجوز الا بدليل وروي
ان فتح مكة كان في سنة ثمان من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة عشر ولو
كان وجوبه على الفور لما احتمل التاخير منه والدليل عليه انه لو ادى في السنة الثانية والثالثة
يكون مؤديا لا قاضيا ولو كان واجبا على الفور وقد فات الفور وقد فات وقته فينبغي ان يكون قاضيا
لا مؤديا كما لو فات صلاة الظهر عن وقتها وصوم رمضان عن وقته ولهذا ان الامر بالحج في وقته
مطلقا يحتمل الفور ويحتمل التراخي والحمل على الفور احوط لانه اذا حمل عليه يأتي بالفعل على الفور
ظاهرا وغالبا خوفا من الماثم بالتاخير فان اريد به الفور فقد اتى بما امر به من الفور وان
اريد به التراخي لا يضره الفعل على الفور بل ينفعه لمسارعته الى الخير ولو حمل على التراخي
ربما لا ياتي به على الفور بل يوخره الى السنة الثانية والثالثة فلو تقيد المضيع ان اريد به
الفور وان كان لا يلحقه ان اريد به التراخي فكان الحمل على الفور حملا على احوط الوجهين
فكان اولى وهذا قول امام الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله في كل امر
مطلق عن الوقت انه يحمل على الفور لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين ان المراد منه
الفور او التراخي بل يعتقد منهما ان ما اراد الله من الفور والتراخي فهو حق وروينا
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ملك زادا وراحلة يبلغه الى بيت الله الحرام
فلم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا الحق الوعيد بمن اخر الحج عن اول اوقات الامكان
لانه قال من ملك كذا ولم يحج والفا للتعقيب بلا فصل اي لم يحج عقيب ملك الزاد والراحلة
بلا فصل واما طريق عامة المشايخ فلان الحج وقتا معينا من السنة يفوت عن تلك السنة

بفوات ذلك الوقت فلو اخره عن السنة الاولي وقد يعيش الي السنة الثانية وقد لا يعيش فكان التاخير عن السنة الاولي تفويتا له للحال وفي ادراكه السنة الثانية شك فلا يرتفع الفوات الثابت للحال بالشك والتفويت حرام واما قوله ان الوجوب في الوقت ثبت مطلقا عن الفور فسلم لكن المطلق يحتمل الفور ويحتمل التراخي والحمل علي الفور اولي لما بينا ويجوز تقييد المطلق عند قيام الدليل واما تاخير رسول الله صلي الله عليه وسلم عن اول اوقات الامكان فقد قيل انه كان لعذر له ولا كلام في حال العذر يدل عليه انه لا خلاف في ان التعجيل افضل والرسول صلي الله عليه وسلم لا يترك الافضل الا لعذر علي ان المانع من التاخير هو احتمال الفوات ولم يكن في تاخيره ذلك لعلمه من طريق الوحي انه يحج قبل موته قال الله تعالي لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله امنين وانشا للتمييز والتبرك ولنا ان الله تعالي خاطب الجماعة وقد علم ان بعضهم يموت قبل الدخول واما قوله لو ادي في السنة الثانية كان موديا لا قاضيا فانما كان كذلك لان الوجوب علي الوجوب عملا في احتمال الاثم بالتاخير عن اول اوقات الامكان لا في اخراج السنة الثانية والثالثة من ان تكون وقتا للواجب كما في باب الصلاة وهذا لان وجوب التعجيل اذا كان تحرزا عن الفوات فاذا عاش الي السنة الثانية والثالثة فقد زال احتمال الفوات فحصل الادا في وقته كما في باب الصلاة والله اعلم

فصل واما شرايط فرضيته فنوعان • نوع يعم الرجال والنسا • ونوع يخص النسا • اما الذي يعم الرجال والنسا • فمنها البلوغ ومنها العقل فلا حج علي الصبي والمجنون لانه لا خطاب عليهما فلا يلزمهما الحج حتي لو حجا وبلغ الصبي وافاق المجنون فعليهما حجة الاسلام واما فعله الصبي يكون تطوعا وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ومنها الاسلام في حق احكام الدنيا بالاجماع حتي لو حج الكافر ثم اسلم يجب عليه حجة الاسلام ولا يعتد بما حج في حال الكفر وقد روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال ايما اعرابي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا هاجر يعني به اذا حج قبل الاسلام ثم اسلم ولان الحج عبادة والكافر ليس من اهل اداء العبادة وكذا لا حج علي الكافر في حق احكام الاخرة عندنا حتي لا يواخذ بالترك وعند الشافعي ليس بشرط ويجب علي الكافر حتي يواخذ بتركه في الاخرة واصل المسلة ان الكفار لا يخاطبون بشرايع هي عبادات عندنا وعنده يخاطبون بذلك وهذا يعرف في اصول الفقه ولا حجة له في قوله ولله تعالي علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لان المراد منه المومنون بدليل سياق الاية وهو قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين وبدليل عقلي يشمل الحج وغيره من العبادات وهو ان الحج عبادة والكافر ليس من اهل اداء العبادة ولا سبيل الي الايجاب لقدرته علي الادا بتقديم الاسلام لما فيه من جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا وانه قلب الحقيقة علي ما بينا في كتاب الزكوة وتخصيص العام بدليل عقلي جايز • ومنها الحرية فلا حج علي المملوك لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال ايما عبد حج عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا اعتق ولان الله شرط الاستطاعة لوجوب الحج بقوله ولله علي الناس من استطاع اليه سبيلا ولا استطاعة بدون ملك الزاد والراحلة لما نذكر ولا ملك للعبد لانه مملوك فلا يكون مالكا فلم يوجد شرط الوجوب وسوا اذن له المولي بالحج اولا لانه لا يصير مالكا بالاذن فلم يجب الحج عليه فيكون ما حج في حال الرق تطوعا ولان ما روينا من الحديث لا يفصل بين الاذن وعدم الاذن فلا يقع حجه عن حجة الاسلام بخلاف الفقير اذا لم يجب عليه الحج في الابتدا ثم اذا حج بالسوال عن الناس يجوز ذلك عن حجة الاسلام حتي لو ايسر لا يلزمه حجة

اخرى

اخري لان الاستطاعة بملك الزاد والراحلة ومنافع البدن شرط الوجوب لان الحج يقام بالمال والبدن جميعا والعبد لا يملك شيا فلم يجب عليه ابتدا وانتها والفقير يملك منافع نفسه اذ لا ملك لاحد فيها الا انه ليس له ملك الزاد والراحلة وانه شرط ابتدا الوجوب فامتنع الوجوب في الابتدا فاذا بلغ مكة وهو يملك منافع بدنه فقد قدر علي الحج بالمشي وقليل زاد فوجب عليه الحج فاذا ادي وقع عن حجة الاسلام فاما العبد فمنافع بدنه ملك مولاه ابتدا وانتها ما دام عبدا فلا يكون قادرا علي الحج ابتدا وانتها فلم يجب عليه وهذا قلنا ان الفقير اذا حضر القتال يضرب له بسهم كامل كسائر من فرض عليه القتال وان كان لا يجب عليه الجهاد ابتدا والعبد اذا شهد الوقعة لا يضرب له بسهم الحر بل يرضخ وما افترقا الا لما ذكرنا بخلاف العبد اذا شهد الجمعة وصلي انه يقع فرضا وان كان لا يجب عليه الجمعة في الابتدا لان منافع العبد مملوكة للمولي والعبد محجور عن التصرف في ملك مولاه الا قدر ما استثني عن ملكه من الصلوات الخمس فانه مبقا فيها علي اصل الحرية لحكمة الله فتعالي في ذلك وليس كثير ضرر بالمولي لانها تتادي بمنافع البدن في ساعات قليلة فيكون فيه نفع العبد من غير ضرر بالمولي فاذا حضر الجمعة وفاتت المنافع بسبب السعي فبعد ذلك الجمعة والظهر سوا فنظر المالك في جواز الجمعة اذ لو لم يجز له ذلك يجب عليه اداء الظهر ثانيا فيزيد الضرر في حق المولي بخلاف الحج والجهاد فانهما لا يوديان الا بالمال والنفس في مدة طويلة وفيه ضرر بالمولي بفوات ماله وتعطيل كثير من منافع العبد فلم يجعل مبقي علي اصل الحرية في حق هاتين العبادتين ولو قلنا بالجواز عن الفرض اذا وجدا من العبد بتبادر العبد الي الادا لكون الحج عبادة مرغوبة وكذا الجهاد فيودي الي الاضرار بالمولي فالشرع حجر عليهم وسد هذا الباب نظرا بالموالي حتي لا يجب الا بملك الزاد والراحلة وملك منافع البدن ولو احرم الصبي ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة فان مضي علي احرامه يكون حجه تطوعا عندنا وعند الشافعي يكون عن حجة الاسلام اذا وقف بعرفة وهو بالغ وهذا بنا ان من عليه حجة الاسلام اذا نوي النفل يقع عن النفل عندنا وعنده يقع عن الفرض والمسلة تاتي في موضعها • ولو جدد الاحرام بان لبي ونوي حجة الاسلام فوقف بعرفة وطاف طواف الزيارة يكون عن حجة الاسلام بلا خلاف وكذلك المجنون اذا افاق والكافر اذا اسلم قبل الوقوف بعرفة فجدد الاحرام • ولو احرم العبد ثم عتق فاحرم بحجة الاسلام بعد العتق لا يكون ذلك عن حجة الاسلام بخلاف الصبي والمجنون والكافر والفرق ان احرام الكافر والمجنون لم ينعقد اصلا لعدم الاهلية واحرام الصبي العاقل وقع صحيحا لكنه غير لازم لكونه غير مخاطب فكان محتملا للانتقاض فاذا جدد الاحرام لحجة الاسلام انتقض فاما احرام العبد فانه وقع لازما لكونه اهلا للخطاب فانعقد احرامه تطوعا فلا يصح احرامه الثاني الا بفسخ الاول وانه لا يحتمل الانفساخ • ومنها صحة البدن فلا حج علي المريض والزمن والمقعد والمفلوج والشيخ الكبير الذي لا يثبت علي الراحلة بنفسه والمحبوس والممنوع من قبل السلطان الجاير عن الخروج الي الحج لان الله تعالي شرط الاستطاعة لوجوب الحج والمراد منها استطاعة التكليف وهي سلامة الاسباب والالات ومن جملة الاسباب سلامة البدن عن الافات المانعة عن القيام بما لا بد منه في سفر الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد من سلامة البدن ولا سلامة مع المانع عن بن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالي من استطاع اليه سبيلا ان السبيل ان يصح بدن العبد ويكون له زاد وراحلة من غير ان يجحف ولان القرب والعبادات وجبت بحق الشكر لما انعم الله تعالي علي المكلف فاذا منع السبب الذي هو النعمة وهو سلامة البدن او المال كيف يكلف بالشكر

في ذلك صح

والا ولا نحو فاما الاعمى فقد ذكر في الاصل عن ابي حنيفة انه لا حج عليه بنفسه وان وجد زادا
وراحلة وقايدا وانما يجب في ماله اذا كان له مال وروي الحسن عن ابي حنيفة في الاعمى والمقعد
والزمن ان عليهم الحج بانفسهم وقال ابو يوسف ومحمد يجب على الاعمى الحج بنفسه اذا وجد زادا
وراحلة ومن يكفيه مونة سفره في خدمته ولا يجب على الزمن والمقعد والمقطوع وجه قولهما
ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن الاستطاعة فقال هي الزاد والراحلة
فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وللاعمى هذه الاستطاعة فيجب عليه الحج ولان الاعمى
يستطيع الحج بنفسه الا انه لا يهتدي الى الطريق بنفسه ويهتدي بالقايد فيجب عليه
بخلاف الزمن والمقعد ومقطوع اليد والرجل لان هولا لا يقدرون على الادا بانفسهم وجه
رواية الحسن في الزمن والمقعد انهما يقدران بغيرهما ان كانا لا يقدران بانفسهما والقدرة
بالغير كافيه لوجوب الحج كالقدرة بالزاد والراحلة وكذا فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة
بالزاد والراحلة وقد وجدا وجه رواية الاصل لابي حنيفة ان الاعمى لا يقدر على ادا الحج
بنفسه لانه لا يهتدي الى الطريق بنفسه ولا يقدر على ما لا بد منه في الطريق بنفسه من
الركوب والنزول وغير ذلك وكذا الزمن والمقعد فلم يكونوا قادرين على الادا بانفسهم
بل بقدرة غير مختار والقادر بقدرة غير مختار لا يكون قادرا على الاطلاق لان فعل المختار
متعلق باختياره فلم تثبت الاستطاعة على الاطلاق لان فعل المختار متعلق باختياره ولهذا لم
يجب على الشيخ الذي لم يستمسك على الراحلة وان كان ثمة غيره يمسكه لما قلنا كذا هاهنا وانما
فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة لكونهما من الاسباب الموصلة
الى الحج لا لاقتصار الاستطاعة عليهما الا ترى انه اذا كان بينه وبين مكة بحر حاجز لا سفينة
ثمة او عدو حايل يحول بينه وبين الوصول الى البيت لا يجب عليه الحج مع وجود الزاد والراحلة
فثبت ان تخصيص الراحلة والزاد ليس لاقتصار الشرط عليهما بل للتنبيه على اسباب الامكان
فكل ما كان من اسباب الامكان يدخل تحت تفسير الاستطاعة معنى ولان في ايجاب الحج على الزمن
والمقعد والمفلوج والشيخ الكبير الذي لا يثبت على الراحلة بانفسهم حرجا بينا ومشقة شديدة
وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج • ومنها ملك الزاد وملك الراحلة في حق
الناي عن مكة • والكلام فيه في موضعين • احدهما في بيان انه من شرايط الوجوب • والثاني
في تفسير الزاد والراحلة • اما الاول فقد قال عامة العلما انه شرط فلا يجب الحج باباحة الزاد
والزاد والراحلة سوا كانت الاباحة ممن له منة على المباح او كانت ممن لا منة له عليه كالاب
وقال الشافعي يجب الحج باباحة الزاد والراحلة اذا كانت الاباحة ممن لا منة له على المباح له
كالولد بذل الزاد والراحلة لابيه وله في الاجنبي قولان ولو وهبه انسان مالا يحج به لا يجب
على الموهوب له القبول عندنا وللشافعي فيه قولان وقال مالك الراحلة ليست بشرط الوجوب
الحج لا ملكا ولا اباحة وملك الزاد شرط حتى لو كان صحيح البدن وهو يقدر على المشي يجب عليه
الحج وان لم يكن له راحلة اما الكلام مع مالك فهو احتج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا ومن كان صحيحا قادرا على المشي فقد استطاع اليه سبيلا فيلزمه فرض الحج
ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة جميعا فلا تثبت الاستطاعة
باحدهما وبه تبين ان القدرة على المشي لا تكفي لاستطاعة الحج ثم شرط الراحلة انما يراعى لوجوب
الحج في حق من هو ناي عن مكة فاما اهل مكة ومن حولهم فان الحج يجب على القوي منهم القادر على
المشي من غير راحلة لانه لا حرج يلحقه في المشي الى الحج كما لا يلحقه الحرج في المشي الى الجمعة واما الكلام
مع الشافعي فوجه قوله ان الاستطاعة المذكورة هي القدرة من حيث سلامة الاسباب والالات

والقدرة تثبت بالاباحة فلا معنى لاشتراط الملك اذ الملك لا يشترط لعينه بل للقدرة على استعمال
والراحلة اكلا وركوبا وذا يثبت بالاباحة ولهذا استوى الملك والاباحة في باب الطهارة في المنع
في جواز التيمم كذا هاهنا ولنا ان الاستطاعة الالات والاسباب لا تثبت بالاباحة لان
الاباحة لا تكون لازمة الا ترى ان للمبيح ان يمنع المباح له عن التصرف في المباح ومع قيام ولاية
المنع لا تثبت القدرة المطلقة فلا يكون مستطيعا على الاطلاق فلم يوجد شرط الوجوب
فلا يجب بخلاف مسلة الطهارة لان شرط جواز التيمم عدم الما بقوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا
صعيدا طيبا والعدم لا يثبت مع البدل والاباحة واما تفسير الزاد والراحلة فهو ان
يملك من المال مقدار ما يبلغه الى مكة ذاهبا وجاييا راكبا لا ماشيا بنفقة وسط
لا اسراف فيها ولا تقتير فاضلا عن مسكنه وخادمه وفرسه وسلاحه وثيابه واثاثه
ونفقة عياله وخدمه وكسوتهم وقضا ديونه وروي عن ابي يوسف انه قال ونفقة
شهر بعد انصرافه ايضا وروي الحسن عن ابي حنيفة انه فسر الراحلة فقال اذا كان عنده
ما يفضل عما ذكرنا ما يكتري به شق محمل او زاملة او راس راحلة وينفق ذاهبا وجاييا
فعليه الحج وان لم يكفه ذلك الا ان يمشي ويكتري عقبة فليس عليه الحج ماشيا ولا راكبا عقبة
وانما اعتبرنا الفضل على ما ذكرنا من الحوايج اللازمة التي لا بد منها فكان المستحق بها ملحقا
بالعدم وما ذكر بعض اصحابنا في تقدير نفقة العيال سنة والبعض شهرا فليس بتقدير
لازم بل هو على حسب اختلاف المسافة في القرب والبعد لان قدر النفقة يختلف باختلاف
المسافة فيعتبر في ذلك قدر ما يذهب ويعود الى منزله وانما لا يجب عليه الحج اذا لم يكف
ماله الا للعقبة لان المفروض هو الحج راكبا لا ماشيا والراكب عقبة لا يركب في كل الطريق
بل يركب في البعض ويمشي في البعض وذكر ابن شجاع انه اذا كانت له دار لا يسكنها ولا يواجرها
ومتاع لا يمتهنه وعبد لا يستخدمه وجب عليه ان يبيعه ويحج به وحرم عليه اخذ الزكاة اذا
بلغ نصابا لانه اذا كان كذلك كان فاضلا عن حاجته كسائر الاموال فكان مستطيعا فلزمه
فرض الحج فان امكنه بيع منزله وان يشتري بثمنه منزلا دونه فيحج بالفضل فهو افضل لكن
لا يجب عليه لانه محتاج الى سكناه فلا معتبر في الحاجة قدر ما لا بد منه كما لا يجب عليه بيع
المنزل والاقتصار على السكنى وذكر الكرخي ان ابا يوسف قال اذا لم يكن له مسكن ولا
خادم ولا قوت عياله وعنده دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغي ان يجعل ذلك في غير الحج فان
فعل اثم لانه يستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شرا المسكن
والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما وقوله ولا قوت عياله ما ول
ونا وبله ولا قوت عياله ما يزيد على مقدار الذهاب والرجوع فاما المنزل المحتاج اليه
من وقت الذهاب الى وقت الرجوع فذلك مقدم على الحج لما بينا • ومنها امن الطريق
وانه من شرايط الوجوب عند بعض اصحابنا بمنزلة الزاد والراحلة وهكذا روى ابن شجاع
عن ابي حنيفة وقال بعضهم انه من شرايط الادا لا من شرايط الوجوب وفايدة هذا
الاختلاف تظهر في وجوب الوصية فمن قال انه شرط الادا لا شرط الوجوب تقول انه
يجب الوصية اذا خاف الفوت ومن قال انه شرط الوجوب يقول لا تجب الوصية لان
الحج لم يجب عليه ولم يصر دينا في ذمته فلا يلزمه الوصية وجه قول من قال انه شرط
الادا لا شرط الوجوب ما روينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد
والراحلة ولم يذكر امن الطريق وجه قول من قال انه شرط الوجوب وهو الصحيح ان الله
تعالى شرط الاستطاعة ولا استطاعة بدون امن الطريق كما لا استطاعة بدون الزاد

والراحلة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة الزاد والراحلة بيان كفاية يستدل بالمنصوص عليه على غيره لاستوابهما في المعنى وهو امكان الوصول الى البيت الا ترى انه كما لم يذكر امن الطريق لم يذكر صحة الجوارح وزوال ساير الموانع الحسية وذلك شرط الوجوب على ان الممنوع عن الوصول لا زاد له ولا راحلة معه فكان شرط الزاد والراحلة شرطا لامن الطريق ضرورة واما الذي يخص النسا فشرطان احدهما ان يكون معها زوجها او محرم لها فان لم يوجد احدهما لا يجب عليها الحج وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويلزمها الحج والخروج من غير زوج ولا محرم اذا كان معها في الرفقة ثقات نسا ثقات واحتج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وخطاب الناس يتناول الذكور والاناث بلا خلاف واذا كان لها زاد وراحلة كانت مستطيعة واذا كان معها نسا ثقات يومن الفساد فيلزمها فرض الحج ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم الا لا تحجن امراة الا ومعها محرم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسافر امراة ثلثة ايام الا ومعها محرم او زوج ولانها اذا لم يكن لها معها زوج ولا محرم لا يومن عليها اذ النسا لحم على وضم الا ما ذب عنه ولهذا لا يجوز لها الخروج وحدها والخوف عند اجتماعهن اكثر ولهذا حرمت الخلوة بالاجنبية وان كان معها امراة وحدها والاية لا تتناول النسا حال عدم الزوج والمحرم معها لان المراة لا تقدر على الركوب والنزول بنفسها فتحتاج الى من يركبها وينزلها ولا يجوز ذلك لغير الزوج والمحرم فلم تكن مستطيعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص فان امتنع الزوج او المحرم عن الخروج لا يجبر على الخروج ولو امتنع عن الخروج الا بزادها وراحلتها هل يلزمها ذكر ذلك ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي انه يلزمها ذلك ويجب عليها الحج بنفسها وذكر القاضي في شرح مختصر الطحاوي انه لا يلزمها ذلك ويجب عليها الحج وجه ما ذكره القدوري ان المحرم او الزوج من ضرورات الحج بمنزلة الزاد والراحلة اذ لا يمكنها الحج بدونه كما لا يمكنها الحج بدون الزاد والراحلة ولا يلزم الزام ذلك الزوج او المحرم من نفسه فيلزمها ذلك له كما يلزمها الزاد والراحلة لنفسها وجه ما ذكره القاضي ان هذا ليس من شرايط وجوب الحج عليها ولا يجب على الانسان تحصيل شرط الوجوب بل ان وجد الشرط وجب والا فلا الا ترى ان الفقير لا يلزمه تحصيل الزاد والراحلة فيجب عليه الحج ولهذا قالوا في المراة التي لا زوج لها ولا محرم انه لا يجب عليها ان تتزوج بمن يحج بها كذا هذا ● ولو كان لها محرم فلها ان تخرج مع المحرم في الحجة الفريضة اذن زوجها عندنا وعند الشافعي ليس لها ان تخرج من غير اذن زوجها وجه قوله ان في الخروج تفويت حقه المستحق عليها وهو الاستمتاع فلا تملك ذلك من غير رضاه ولنا انها اذا وجدت محرما فقد استطاعت الى حج البيت سبيلا لانها قدرت على الركوب والنزول وامنت المخاوف لان المحرم يصونها واما قوله ان حق الزوج في الاستمتاع يفوت بالخروج الى الحج فنقول منافعها مستثناة عن ملك الزوج في الفرايض كما في الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك حتى لو ارادت الخروج الى حج التطوع فللزوج ان يمنعها كما في صلوة التطوع وصوم التطوع وسوا كانت المراة شابة او عجوزة انها لا تخرج الى الحج الا بزوج او محرم لان ما روينا من الحديث لا يفصل بين الشابة والعجوزة وهذا المعنى لا يوجب الفصل بينهما لما ذكرنا من حاجة المراة الى من يركبها وينزلها بل حاجة العجوزة الى ذلك اشد لانها اعجز وكذا يخاف عليها من الرجال وكذا لا يومن عليها من ان يطلع عليها الرجال حال ركوبها ونزولها فتحتاج الى الزوج او الى المحرم ليصونها عن ذلك والله اعلم ● ثم صفة المحرم ان يكون ممن لا يجوز له نكاحها على التابيد اما بالقرابة او التابيد الرضاع او الصهرية لان الحرمة الموبدة تزيل التهمة في الخلوة ولهذا قالوا ان المحرم اذا لم يكن مامونا عليه لم يجز لها ان تسافر معه وسوا

كان المحرم

كان المحرم حرا او عبدا لان الرق لا ينافي المحرمية وسوا كان مسلما او ذميا او مشركا لان الذمي والمشرك يحفظان محارمهما الا ان يكون مجوسيا يعتقد اباحة نكاحها فلا تسافر معه لانه لا يومن عليها كالاجنبي وقالوا في الصبي الذي لم يحتلم والمجنون الذي لم يفق انهما ليسا بمحرمين في السفر لانه لا يتاتى منهما حفظها وقالوا في الصبية التي لا يشتهى مثلها انها تسافر بغير محرم لانه يومن عليها فاذا بلغت حد الشهوة لا تسافر بغير محرم لانها صارت بحيث لا يومن عليها ثم المحرم او الزوج انما يشترط اذا كان بين المراة ومكة ثلاثة فصاعدا فان كانت اقل من ذلك حجت بلا محرم بغير محرم لان المحرم يشترط للسفر وما دون ثلاثة ايام ليس بسفر فلا يشترط فيه المحرم كما لا يشترط للخروج من محلة الى محلة ● ثم الزوج او المحرم شرط الوجوب ام شرط الجواز فقد اختلف اصحابنا فيه كما اختلفوا في امن الطريق والصحيح انه شرط الوجوب لما ذكرنا في امن الطريق والله اعلم والثاني ان لا تكون معتدة عن طلاق او وفاة لان الله تعالى نهى المعتدات عن الخروج بقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن وروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه رد المعتدات من ذي الحليفة وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه ردهن من ذي الجحفة ولان الحجة يمكن اداوها في وقت اخر فاما العدة فانما يجب قضاوها في هذا الوقت خاصة فكان الجمع بين الامرين اولى وان لزمتها العدة بعد الخروج الى السفر وهي مسافرة ان كان الطلاق رجعيا لا يفارقها زوجها لان الطلاق الرجعي لا يزيل الزوجية والافضل ان يراجعها فان كان باينا او معتدة عن وفاة فان كان الى منزلها اقل من مدة سفر الى مكة سفر فانها تعود الى منزلها لانه ليس فيها انشا سفر فصار كانها في بلدها وان كان الى مكة اقل من مدة السفر فان كان من الجانبين مدة سفر فان كان في المصر فليس لها ان تخرج حتى تنقضي عدتها في قول ابي حنيفة وان وجدت محرما وعند ابي يوسف ومحمد لها ان تخرج اذا وجدت محرما وليس لها ان تخرج بلا محرم بلا خلاف وان كان ذلك في المفازة او في بعض القرى بحيث لا تامن على نفسها ومالها فلها ان تمضي فتدخل موضع الامن ثم لا تخرج منه في قول ابي حنيفة سوا وجدت محرما او لا وعندهما تخرج اذا وجدت محرما وهذه من مسايل كتاب الطلاق نذكرها بدلايلها في فصول العدة ان شا الله تعالى ● ثم من لم يجب عليه الحج بنفسه لعذر كالمريض ونحوه وله مال يلزمه ان يحج رجلا عنه ويجزيه عن حجة الاسلام اذا وجد شرايط الاحجاج على ما نذكره ولو تكلف واحد ممن له عذر فحج بنفسه اجزاه عن حجة الاسلام اذا كان بالغا عاقلا حرا لانه من اهل الفرض الا انه لم يجب عليه لانه لا يمكنه الوصول الى مكة الا بحرج فاذا تحمل الحرج وقع موقعه كالفقير اذا حج والعبد اذا حضر الجمعة فاداها ولانه اذا وصل الى مكة صار كاهل مكة فلزمه الحج بخلاف العبد والصبي والمجنون فان العبد والصبي ليسا من اهل الفرايض والمجنون ليس من اهل العبادة اصلا والله اعلم ثم ما ذكرنا من الشرايط لوجوب الحج من الزاد والراحلة وغير ذلك يعتبر وجودها وقت خروج اهل بلده حتى لو ملك الزاد والراحلة في اول السنة قبل اشهر الحج وقبل ان يخرج اهل بلده الى مكة فهو في سعة من صرف ذلك الى حيث احب لانه لا يلزمه التاهب للحج فكان بسبيل من التصرف في ماله كيف شا واذا صرف ماله ثم خرج اهل بلده لا يجب عليه الحج فاما اذا جا وقت الخروج والمال في يده فليس له ان يصرفه الى غيره على قول من يقول بالوجوب على الفور لانه اذا وقت خروج اهل بلده فقد وجب عليه الحج لوجود الاستطاعة فيلزمه التاهب للحج فلا يجوز له صرفه الى غيره كالمسافر اذا كان معه ماء للطهارة وقد حضر الوقت لا يجوز له استهلاكه في غير الطهارة فان صرفه الى غير الحج اثم وعليه الحج

والله اعلم فصل واما ركن الحج فشيان . احدهما الوقوف بعرفة وهو الركن الاصلي للحج . والثاني
طواف الزيارة . والكلام فيه يقع في مواضع . في بيان انه ركن . وفي بيان مكانه . وفي
بيان زمانه . وفي بيان مقداره . وفي بيان سننه . وفي بيان حكمه اذا فات عن
وقته . اما الاول فالدليل عليه قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
ثم فسر النبي صلى الله عليه وسلم الحج بقوله الحج عرفة اي الحج الوقوف بعرفة اذ الحج فعل وعرفة
مكان فلا يكون حجا فكان الوقوف مضمرا فيه فكان تقديره الحج الوقوف بعرفة والمجمل اذا
التحق به التفسير يصير مفسرا من الاصل فيصير كانه قال ولله على الناس حج البيت والحج الوقوف
بعرفة فظاهره يقتضي ان يكون هو الركن لا غير الا انه زيد عليه طواف الزيارة بدليل ثم قال
النبي صلى الله عليه وسلم في سياق التفسير من وقف بعرفة فقد تم حجه جعل الوقوف بعرفة
اتماما للحج فثبت انه ركن فان قيل ان هذا يدل على ان الوقوف بعرفة واجب وليس بفرض فضلا من
ان يكون ركنا لانه علق تمام الحج به والواجب هو الذي يتعلق بوجوده التمام لا الفرض فالجواب
ان المراد من قوله فقد تم حجه ليس هو التمام الذي هو ضد النقصان بل خروجه عن احتمال
الفساد فقوله فقد تم حجه اي خرج من ان يحتمل الفساد بعد ذلك لوجود المفسد حتى لو
جامع بعد ذلك لا يفسد حجه لكن يلزمه البدنة على ما نذكر وهذا لان الله تعالى فرض الحج
بقوله ولله على الناس حج البيت وفسر النبي صلى الله عليه وسلم الحج بالوقوف بعرفة فصار
الوقوف بعرفة فرضا وهو ركن ولو حمل التمام المذكور في الحديث على التمام الذي هو ضد
النقصان لم يكن فرضا لانه يوجد الحج بدونه فيثبت التناقض فحمل التمام المذكور على خروجه
عن احتمال الفساد عملا بالدلايل بل صيانة لها عن التناقض وقوله تعالى ثم افيضوا من حيث
افاض الناس قيل ان اهل الحرم كانوا لا يقفون بعرفات ويقولون نحن اهل حرم الله لا نفيض
كغيرنا ممن قصدنا فانزل الله تعالى الاية بامرهم الوقوف بعرفات والافاضة من حيث
افاض الناس والناس كانوا يفيضون من عرفات وافاضتهم منها لا يكون الا بعد حصولهم فيها
فكان الامر بالافاضة منها امرا بالوقوف بها ضرورة وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت
كانت قريش ومن كان على دينها يقفون بالمزدلفة ولا يقفون بعرفات فانزل الله تعالى قوله
عز وجل ثم افيضوا من حيث افاض الناس وكذا الامة اجمعت على كون الوقوف ركنا في الحج
واما مكان الوقوف فعرفات كلها موقف لقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها
موقف الا بطن عرنة ولنا ما روينا من الحديث وهو قوله عليه السلام الحج عرفة فمن
وقف بعرفة فقد تم حجه مطلقا من غير تعيين موضع دون موضع الا انه لا ينبغي ان يقف
بعرنة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك واخبر انه وادي الشيطان . واما
زمانه فزمان الوقوف من حين تزول الشمس من يوم عرفة الى طلوع الفجر الثاني من يوم
النحر حتى لو وقف بعرفة في غير هذا الوقت كان وقوفه وعدم وقوفه سوا لانه فرض موقت
فلا يتادى في غير وقته كساير الفرايض الموقتة الا في حال الضرورة وهي حال الاشتباه
استحسانا على ما نذكر وكذا لو وقف قبل الزوال لم يجزه ما لم يقف بعد الزوال وكذا من لم
يدرك بنهار ولا بليل فقد فاته الحج والاصل فيه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
وقف بعرفة بعد الزوال وقال خذوا عني مناسككم فكان بيانا لاول الوقت وقال عليه
السلام من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج وهذا بيان
اخر الوقت فدل ان الوقت يبقى ببقا الليل ويفوت بفواته وهذا الذي قلنا قول العامة
وقال مالك وقت الوقوف هو الليل فمن لم يقف من الليل لم يجز وقفه واحتج بما روي عن النبي

صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك عرفة فقد ادرك الحج علق الحج بادراك عرفة بليل فدل ان
الوقوف بعرفة بجزء من الليل هو فرض الركن ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف
معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة وكان وقف قبل ذلك ساعة من ليل او نهار فقد تم
حجه وقضى تفثه اخبر عن تمام بالوقوف ساعة من ليل او نهار فدل ان ذلك هو وقت الوقوف
غير عين وروينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف حجه بعرفة فقد تم حجه مطلقا
عن الزمان الا ان زمان ما قبل الزوال وبعد انفجار الصبح من يوم النحر ليس بمراد بدليل
فبقي ما بعد الزوال الى انفجار الصبح مرادا ولان هذا نوع نسك فلا يختص بالليل كساير انواع
المناسك ولا حجة له في الحديث لان فيه من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج وليس فيه
ان من لم يدركها بليل ماذا حكمه فكان تعلقا بالمسكوت فلا يصح ولو اشتبه على الناس هلال
ذي الحجة فوقفوا بعرفة بعد ان اكملوا عدة ذي القعدة ثلاثين يوما ثم شهد الشهود انهم
راوا الهلال يوم كذا وتبين ان ذلك اليوم كان يوم النحر فوقوفهم صحيح وحجتهم تامة استحسانا
والقياس انهم وقفوا في غير وقت الوقوف فلا يجوز كما لو تبين انهم وقفوا يوم التروية
واي فرق بين التقديم والتاخير وجه الاستحسان ما روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال صومكم يوم تصومون واضحاكم يوم تضحون وعرفتكم يوم تعرفون وروي
وحجكم يوم تحجون فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم وقت الوقوف او الحج وقت يقف او يحج
فيه الناس والمعنى فيه من وجهين احدهما ما قال بعض مشايخنا ان هذه شهادة قامت
على النفي وهي نفي جواز الحج والشهادة على النفي باطلة والثاني ان شهادتهم جايزة مقبولة
لكن وقوفهم جايز ايضا لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز فلو لم نحكم
بالجواز لوقع الناس في الحرج بخلاف ما اذا تبين ان ذلك اليوم كان يوم التروية
لان ذلك نادر غاية الندرة ولانه بنى التاخير على دليل ظاهر واجب العمل به وهو وجوب
اكمال العدة اذا كان بالسماء علة فعذروا في الخطا بخلاف التقديم لانه خطا غير مبني على دليل
راسا فلم يعذروا فيه . نظيره اذا اشتبهت القبلة فتحرى وصلى الى جهة فتبين انه
اخطا جهة القبلة جازت صلوته ولو لم يتحر وصلى ثم تبين انه اخطا لم يجز لما قلنا كذا هذا
وهل يجوز وقوف الشهود روي هشام عن محمد انه يجوز وقوفهم وحجهم ايضا وقد قال
محمد رحمه الله اذا شهد عند الامام شاهدان عشية عرفة برؤية الهلال فان كان الامام
لم يمكنه الوقوف في بقية الليل مع الناس او اكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة ووقف من
الغد بعد الزوال لانهم وان شهدوا عشية عرفة لكن لما تعذر على الجماعة في الوقت
وهو ما بقي من الليل صار كانهم شهدوا بعد الوقت وان كان الامام يمكنه الوقوف قبل
طلوع الفجر مع الناس او اكثرهم بان كان يدرك الوقوف عامة الناس الا انه لا يدركه
ضعفة الناس جاز وقوفه فان لم يقف فات حجه لانه ترك الوقوف في وقته مع علمه
به والقدرة عليه قال محمد فان اشتبه على الامام والناس يوم النحر وقد كان من
راي الهلال يوم عرفة لم يجزي وقوفه وكان عليه ان يعيد الوقوف مع الامام لان
يوم النحر صار يوم الحج في حق الجماعة ووقت الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعتد بما
فعله بانفراده وكذا اذا اخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ فيه الاجتهاد لم يجز وقوف
من وقف قبله فان شهد شاهدان عند الامام بهلال ذي الحجة فرد شهادتهما لانه
لا علة بالسما فوقف بشهادتهما قوم قبل الامام لم يجز وقوفهم لان الامام اخر الوقوف
بسبب يجوز العمل عليه في الشرع فصار كمن اخر بالاشتباه والله اعلم واما قدره

فتبين القدر المفروض والواجب • اما القدر المفروض من الوقت فهو كينونته بعرفة في هذا الوقت فمتى حصل كاينا بها في هذا الوقت تادي وقت الوقوف سوا كان عالما بها او جاهلا نايما او يقظانا مغميا او مغمي عليه وقف بها او هو يمشي او على الدابة او محمولا لانه اتى بالقدر المفروض وهو حصوله كاينا بها والاصل فيه ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف بعرفة فقد تم حجه والمشي اليسير لا يخلو عن وقفه وسوا نوى عند الوقوف او لم ينو بخلاف الطواف وسنذكر الفرق في فصل الطواف ان شا الله تعالى • وسوا كان محدثا او جنبا او حايضا او نفسا لان الطهارة ليست بشرط لجواز الوقوف عن لان حديث الوقوف مطلق عن شرط الطهارة ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعايشة رضي الله عنها حين حاضت افعلي ما يفعله الحاج غير انك لا تطوفي بالبيت ولانه نسك غير متعلق بالبيت فلا يشترط الطهارة كرمي الجمار وسوا كان قد صلى الصلوتين او لم يصل لاطلاق الحديث ولان الصلوتين وهما الظهر والعصر لا تعلق لهما بالوقوف فلا يكون تركهما مانعا من الوقوف والله الموفق • واما القدر الواجب من الوقوف فمن حين تزول الشمس الى ان تغرب فهذا القدر من الوقوف واجب عندنا وعند الشافعي ليس بواجب بل هو سنة بنا على انه لا فرق عنده بين الواجب والفرض فاذا لم يكن فرضا لم يكن واجبا ونحن نفرق بين الواجب والفرض كفرق ما بين السما والارض وهو ان الفرض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به وهو النص المفسر من الكتاب والسنة والواجب اسم لما ثبت وجوبه فيه شبهة العدم على ما عرف في اصول الفقه واصل الوقوف ثبت بدليل مقطوع به وهو النص المفسر من الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع على ما ذكرنا فاما الوقوف الى جزء من الليل فلم يقم عليه دليل قاطع بل مع شبهة العدم اعني خبر الواحد وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج او غير ذلك من الاحاد التي لا تثبت بمثلها الفرايض فضلا من الاركان واذا عرف ان الوقوف من حين زوال الشمس الى غروبها واجب فان دفع قبل غروب الشمس فان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شي عليه لانه ما ترك الواجب وان جاوزها قبل الغروب فعليه دم عندنا لتركه الواجب فيجب عليه الدم كالو ترك غيره من الواجبات وعند الشافعي لا دم عليه لانه لم يترك الواجب اذ الوقوف المقدر ليس عنده ولو عاد الى عرفة قبل غروب الشمس وقبل ان يدفع الامام ثم دفع منها بعد الغروب مع الامام سقط عنه الدم عندنا لانه استدرك المتروك وعند زفر لا يسقط وهو على الاختلاف في مجاوزة الميقات بغير احرام والكلام فيه على نحو الكلام في تلك المسلة وسنذكرها في موضعها ان شا الله تعالى • وان عاد قبل بعد غروب الشمس بعد ما خرج الامام من عرفة ذكر الكرخي انه يسقط عنه الدم ايضا وكذا روي ابن شجاع عن ابي حنيفة ان الدم يسقط عنه ايضا لانه استدرك المتروك اذ المتروك هو الدفع بعد الغروب وقد استدركه وذكر في الاصل انه لا يسقط عنه الدم قال مشايخنا اختلاف الرواية لمكان الاختلاف فيما لاجله يجب الدم فعلى رواية الاصل الدم يجب لاجل دفعه قبل الامام ولم يستدرك ذلك وعلى رواية ابن شجاع يجب لاجل دفعه قبل الغروب وقد استدركه بالعود والقدوري اعتمد على هذه الرواية وقال هي الصحيحة والمذكور في الاصل مضطرب ولو عاد الى عرفة بعد الغروب لا يسقط عنه الدم بلا خلاف لانه لما غربت الشمس عليه قبل العود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يحتمل السقوط بالعود والله الموفق • واما بيان حكمه اذا فات فحكمه انه يفوت الحج في تلك السنة ولا يمكن استدراكه فيها لان ركن الشي ذاته وبقا الشي مع فوات ذاته محال والله اعلم

فصل واما طواف الزيارة فالكلام فيه في مواضع • في بيان انه ركن • وفي بيان ركنه وفي شرطه وواجباته وسننه • وفي بيان مكانه • وفي بيان زمانه وفي بيان مقداره • وفي بيان حكمه اذا فات عن ايام النحر • اما الاول فالدليل على انه ركن قوله

تعالى

قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والمراد منه طواف الزيارة بالاجماع ولانه تعالى امر الكل بالطواف فيقتضي الوجوب على الكل وطواف اللقا لا يجب اصلا وطواف الصدر لا يجب على الكل لانه لا يجب على اهل مكة فيتعين طواف الزيارة مرادا بالاية وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والحج في اللغة هو القصد وفي عرف الشرع هو زيارة البيت والزيارة هي القصد القصد الى الشي للتقرب قال الشاعر •

• الم تعلمي يا ام اسعد انما • تخاطاني ريب الزمان لاكبرا •
• واشهد من عوف حلولا كثيرة • يحجون بيت الزبرقان المزعفرا •

قوله يحجون اي يزورون يعني يقصدونه للتقرب فكان حج البيت هو القصد اليه للتقرب به وانما يقصد البيت للتقرب بالطواف به فكان الطواف به واجبا والمراد به طواف الزيارة لما بينا ولهذا يسمى في عرف الشرع طواف الركن فكان ركنا وكذا الامة اجمعت على كونه ركنا ويجب على اهل وغيرهم لعموم قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولله على الناس حج البيت

فصل واما ركنه فحصوله كاينا حول البيت سوا كان بفعل نفسه او بفعل غيره وسوا كان عاجزا عن الطواف بنفسه وطاف به غيره بامره او بغير امره او كان قادرا على الطواف بنفسه فحمله غيره بامره او بغير امره غير انه ان كان عاجزا اجزاه ولا شي عليه وان كان قادرا اجزاه ولكن يلزمه الدم اما الجواز فلان الفرض حصوله كاينا حول البيت وقد حصل واما لزوم الدم فلتركه الواجب وهو المشي بنفسه مع القدرة عليه فدخله نقص فيجب جبره بالدم كما اذا طاف راكبا او زحفا وهو قادر على المشي وان كان عاجزا لا يلزمه شي لانه لم يترك الواجب اذ لا وجوب مع العجز ويجوز ذلك عن الحامل والمحمول جميعا لما ذكرنا ان الفرض حصوله كاينا حول البيت وقد حصل كل واحد منهما كاينا حول البيت غير ان احدهما حصل كاينا بفعل نفسه والاخر بفعل غيره فان قيل ان مشي الحامل فعله والفعل الواحد كيف يقع عن شخصين فالجواب من وجهين احدهما ان المفروض ليس هو الفعل في الباب بل حصول الشخص حول البيت بمنزلة الوقوف بعرفة ان المفروض منه حصوله كاينا بعرفة لا فعل الوقوف على ما بينا فيما تقدم والثاني ان مشي الواحد جاز ان يقع عن اثنين في باب الحج كالبعير الواحد اذا ركبه اثنان فطافا عليه وكذا يجوز في الشرع ان يجعل فعل واحد حقيقة كفعلين معنى كالاب او الوصي اذا باع مال نفسه من الصغير او اشترى مال الصغير لنفسه ونحو ذلك كذلك ههنا

فصل واما شرطه وواجباته فشرطه النية وهو اصل النية دون التعيين حتى لو لم ينو اصلا بان طاف هاربا من سبع او طالبا لغريم لم يجز فرق اصحابنا بين الطواف وبين الوقوف ان الوقوف يصح من غير نية الوقوف والطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف كذا ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي واشار الكرخي في شرحه صح مختصر الطحاوي الى ان نية الطواف ليست بشرط اصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في ساير افعال الحج وكما في افعال الصلاة ووجه الفرق على ما ذكره القدوري ان الوقوف ركن يقع في حال قيام نفس الاحرام لانعدام ما يضاده فلا يحتاج الى نية مفردة بل يكفيه النية السابقة وهي نية الحج كالركوع والسجود في باب الصلاة انه لا يحتاج الى افرادهما بالنية لاشتمال نية الصلوة عليهما كذا الوقوف فاما الطواف فلا يوتى به في حال قيام نفس الاحرام لوجود ما يضاده لانه تحليل لانه يقع به التحليل ولا احرام حال وجود التحليل لان الشي حال وجوده موجود ووجوده يمنع الاحرام من الوجود فلا يشتمل عليه نية الحج فيقع الحاجة الى الافراد بالنية كالتسليم في باب الصلاة اذ التسليم تحليل او نقول ان الوقوف يوجد في حال قيام الاحرام المطلق لبقايه في حق جميع الاحكام فيتناوله نية الحج فلا يحتاج الى نية على حدة ولا كذلك الطواف فانه يوجد حال زوال الاحرام من وجه لوقوع التحليل قبله من وجه بالحلق او التقصير الا ترى انه يحل له كل شي الا النسا فوقعت الحاجة الى نية على حدة فاما تعيين النية حال وجوده في وقته فلا حاجة اليه حتى لو نوى في النفر الاول فطاف وهو لا يعين طوافا يقع عن

طواف الزيارة لاعن الصدر لان ايام النحر متعينة لطواف الزيارة فلاحاجة الي تعيين النية كالوصام
رمضان بمطلق النية انه يقع عن رمضان لكون الوقت متعينا للصوم كذا هنا ولو نوي تطوعا
يقع عن طواف الزيارة كما لوصام رمضان بنية التطوع وكذلك كل طواف واجب او سنة يقع في
وقته من طواف اللقا وطواف الصدر فانما يقع عما يستحقه الوقت وهو الذي انعقد عليه الاحرام
دون غيره وسوا عين ذلك بالنية او لم يعين ويقع الاول عن الاول وان نوي الثاني لا تعمل
نيته في تقديمه علي الاول حتي ان المحرم اذا قدم مكة فطاف لايعين شيا او نوي التطوع فان
كان محرما بعمرة يقع طوافه للعمرة وان كان محرما بحجة يقع طوافه للقدوم لان عقد الاحرام
انعقد عليه وكذلك القارن اذا طاف لايعين شيا او نوي التطوع فان كان محرما بعمرة يقع
طوافه للعمرة وان كان محرما بحجة يقع طوافه للقدوم لان عقد الاحرام انعقد عليه ٥
وكذلك اذا طاف لايعين شيا او نوي التطوع كان ذلك للعمرة وان طاف طوافا اخر قبل ان
يسعي لايعين شيا او نوي تطوعا كان ذلك للحج والله اعلم • فاما الطهارة عن الحدث والجنابة
والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتي يجوز
الطواف بدونها وعند الشافعي فرض لا يصح الطواف بدونها واحتج بما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وان كان صلوة فالصلوة
لاجواز لها بدون الطهارة ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق امر بالطواف مطلقا عن
شرط الطهارة ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد فيحمل علي التشبيه كما في قوله تعالى
وازواجه امهاتهم ومعناه الطواف كالصلوة اما في الثواب او في اصل الفرضية في طواف
الزيارة لان كلام التشبيه لاعموم له فيحمل علي المشابهة من بعض الوجوه عملا بالكتاب والسنة
اولقول الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقة فمن حيث انه ليس بصلاة حقيقة
لايفترض له الطهارة ومن حيث انه يشبه الصلاة تجب له الطهارة عملا بالدليلين بالقدر
الممكن وان كانت الطهارة من واجبات الطواف فاذا طاف من غير طهارة فما دام بمكة تجب عليه
الاعادة لان الاعادة جبر له بجنسه وجبر الشي بجنسه اولي وهو التلافي لما فيه انتم ثم ان
اعاد في ايام النحر فلا شي عليه وان اخره عنها فعليه دم في قول ابي حنيفة والمسئلة تاتي في
موضعها وان لم يعد ورجع الي اهله فعليه الدم فانه ان كان محدثا فعليه شاة وان كان جنبا
فعليه بدنة لان الحدث يوجب نقصانا يسيرا فتكفيه الشاة لجبره كما لو ترك شوطا فاما
الجنابة فانها توجب نقصانا متفاحشا لانها اكبر الحدثين فيجب لها اعظم الجابرين وقد روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال البدنة تجب في الحج في موضعين احدهما اذا طاف جنبا
والثاني اذا جامع بعد الوقوف • واذا لم تكن الطهارة من شرايط الجواز فاذا طاف وهو
محدث او جنب وقع موقعه حتي لو جامع بعده لا يلزمه شي لان الوطي لم يصادف الاحرام
لحصول التحلل بالطواف هذا اذا طاف بعد ان حلق او قصر ثم جامع فاما اذا طاف لم يكن حلق
ولا قصر ثم جامع فعليه دم لانه اذا لم يحلق ولم يقصر فالاحرام باق والوطي اذا صادف
الاحرام يوجب الكفارة الا انه يلزمه الشاة لا البدنة لان الركن صار مودا فارتفعت
الحرمة المطلقة فلم يبق الوطي جناية محضة بل خف معني الجناية فيه فيكفيه اخف
الجابرين • فاما الطهارة عن النجس فليست من شرايط الجواز بالاجماع فلا يفترض تحصيلها
ولا يجب ايضا لكنه سنة حتي لو طاف وعلي ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم جاز ولا يلزمه
شي الا انه يكره • واما ستر العورة فهو مثل الطهارة عن الحدث والجنابة انه ليس بشرط
الجواز وليس بفرض لكنه واجب عندنا وعند الشافعي شرط الجواز كالطهارة عن الحدث

والجنابة وحجته ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف صلاة الا ان الله تعالى اباح
لكم الكلام وستر العورة من شرايط جواز الصلاة وحجتنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فيه صح
مطلقا عن شرط الستر فيجري علي اطلاقه والجواب عن تعلقه بالحديث علي نحو ما ذكرنا في الطهارة
والفرق بين ستر العورة وبين الطهارة عن النجاسة ان المنع من الطواف مع الثوب النجس ليس
لاجل الطواف بل لاجل المسجد وهو صيانته عن ادخال النجاسة فيه وصيانته عن تلويثه فلا يوجب
ذلك نقصا في الطواف فلا حاجة الي الجبر فاما المنع من الطواف عريانا فلاجل الطواف ولنهي النبي صلي
الله عليه وسلم عن الطواف عريانا بقوله الا لا يطوفن بعد عامي هذا مشرك ولا عريان واذا
كان النهي لمكان الطواف يمكن فيه النقص فيمكن جبره بالدم لكن بالشاة لا بالبدنة لان النقص
فيه كالنقص بالحدث لا كالنقص بالجنابة قال محمد رحمه الله ومن طاف تطوعا علي شي من هذه
الوجوه فاحب الينا ان كان بمكة ان يعيد الطواف وان كان قد رجع الي اهله فعليه صدقة
سوي الذي طاف وعلي ثوبه نجاسة لان التطوع يصير واجبا بالشروع فيه الا انه دون الواجب
ابتدا بايجاب الله تعالى فكان النقص فيه اقل فيجبر بالصدقة ومحاذاة المراة في الطواف
لا تفسد عليه طوافه لان المحاذاة انما عرفت مفسدة في الشرع علي خلاف القياس في صلاة
مطلقة مشتركة والطواف ليس بصلاة حقيقة ولا اشتراك ايضا والموالاة في الطواف ليست
بشرط حتي لو خرج الطايف من طوافه لصلاة الجنازة او مكتوبة او لتجديد وضوء ثم عاد
بني علي طوافه والله اعلم • ومن واجبات الطواف ان يطوف ماشيا لا راكبا الا عن عذر
حتي لو طاف راكبا من غير عذر فعليه الاعادة ما دام بمكة وان عاد الي اهله يلزمه الدم
وهذا عندنا وعند الشافعي ليس بواجب واذا طاف راكبا من غير عذر لا شي عليه واحتج بما
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف راكبا ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
والطايف ليس براكب حقيقة فاوجب ذلك نقصا فيه فوجب جبره بالدم واما فعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقد روي ان ذلك كان لعذر كذا روي عطا عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان ذلك كان بعد ما اسن وبدن ويحمل انه فعل ذلك لعذر اخر وهو التعليم كذا روي عن
جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف راكبا ليراه الناس فيسلوه ويتعلموا منه
وهذا عذر ايضا وعلي هذا يخرج ما اذا طاف زحفا انه ان كان عاجزا عن المشي اجزاه ولا شي عليه
لان التكليف بقدر الوسع وان كان قادرا عليه الاعادة ان كان بمكة والدم ان كان رجع الي
اهله لان الطواف واجب عليه ولو اوجب علي نفسه ان يطوف بالبيت زحفا وهو قادر علي
المشي عليه ان يطوف ماشيا لانه نذر بايقاع العبادة علي وجه غير مشروع فلغت الجهة وبقي النذر
باصل العبادة كما اذا نذر ان يطوف للحج علي غير طهارة فان طاف زحفا اعاد ان كان بمكة وان رجع
الي اهله فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر في الاصل وذكر القاضي في شرحه مختصر
الطحاوي انه اذا طاف زحفا اجزاه لانه ادي ما وجب علي نفسه فيجزيه كمن نذر ان يصلي
ركعتين في الارض المغصوبة او يصوم يوم النحر انه يجب عليه ان يصلي في موضع اخر ويصلي
يوما اخر ولو صلي في الارض المغصوبة وصام يوم النحر اجزاه وخرج عن عهدة النذر كذا هذا
وعلي هذا ايضا يخرج ما اذا طاف محمولا انه ان كان لعذر جاز ولا شي عليه وان كان لغير عذر
جاز ويلزمه الدم لان الطواف ماشيا واجب عند القدرة علي المشي وترك الواجب من
غير عذر يوجب الدم فاما الابتدا من الحجر فليس من شرايط جوازه بل هو سنة في ظاهر الاسود
الرواية لو افتتح من غيره اجزاه من غير كراهة مع الكراهة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق مطلقا عن شرط الابتدا بالحجر الا انه لو لم يبدا به كره لانه ترك السنة وذكر محمد

رحمه الله في الرقيات اذا افتتح الطواف من غير الحجر لم يعتد بذلك الشوط الى ان يصير الى الحجر الاسود فيبتدا منه الطواف فهذا يدل على ان الافتتاح منه شرط الجواز وبه اخذ الشافعي والدليل على ان الافتتاح من الحجر اما على وجه السنه او الفرض ما روي ان ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه لما انتهى في البنا الى مكان الحجر قال لاسماعيل عليه السلام ايتني بحجر اجعله علامة لابتدا الطواف فخرج وجاه بحجر فقال له ايتني بغيره فاتاه بحجر اخر فقال ايتني بغيره فاتاه بثالث فالقاه وقال له جاني بحجر من اغناني عن حجرك فراى الا الحجر الاسود في موضعه واما الابتدا من غير الحجر لا من يساره فليس من شرط الجواز بلا خلاف بين اصحابنا حتى يجوز الطواف منكوسا ان افتتح الطواف من يسار الحجر ويعتد به وعند الشافعي هو من شرايط الجواز لا يجوز بدونه واحتج الشافعي بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح الطواف من يمين الحجر لا من يساره وذلك تعليم منه مناسك الحج وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم فتجب البداية مما بدا منه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط البداية او باليسار وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على الوجوب وبه نقول انه واجب كذا القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يجب عليه الاعادة ما دام بمكة وان رجع الى اهله يجب عليه الدم وكذا ذكر في الاصل ووجهه انه ترك الواجب وهو قادر على استدراكه بجنسه فيجب ذلك تلافيا للتقصير بابلغ الوجوه واذا رجع الى اهله فقد عجز عن استدراك الفايت بجنسه فيستدركه بخلاف جنسه جبرا للفايت بالقدر الممكن على ما هو الاصل في ضمان الفوايت في الشرع وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي ما يدل على انه سنة فانه قال اجزاه الطواف ويكره وهذا امارة السنة ۰ ويكره انشاد الشعر والتحدث في الطواف لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف صلاة فاقلوا فيه الكلام وروي انه قال فمن نطق فيه فلا ينطق الا بخير لان ذلك يشغله ويمنع عن الدعا ويكره ان يرفع صوته لانه يتاذى به غيره لما يشغله ذلك عن الدعا ولا باس ان يقرا القران في نفسه وقال مالك يكره وانه غير سديد لان قراة القران مندوب اليها في جميع الاحوال الا في حال الجنابة والحيض والنفاس ومن يوجد من المشايخ من قال التسبيح اولى لان محمدا رحمه الله ذكر لفظة لا باس وهذه اللفظة انما تستعمل في الرخص ۰ ولا باس ان يطوف وعليه خفاه او نعلاه اذا كانا طاهرين لما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه طاف مع نعليه ولانه تجوز الصلاة مع الخفين او النعلين مع ان حكم الصلاة اضيق فلان يجوز الطواف اولى ولا يرمل في هذا الطواف اذا كان طاف طواف اللقا وسعى عقيبه وان كان لم يطف طواف اللقا او كان قد طاف لكنه لم يسع عقيبه فانه يرمل في طواف الزيارة والاصل فيه ان الرمل سنه طواف عقيبه سعي فكل طواف يكون بعده سعي يكون فيه رمل والا فلا لما نذكر عند بيان سنن الحج والترتيب في افعاله ان شا الله تعالى واما سننه فنذكرها عند بيان سنن الحج ان شا الله تعالى **فصل** واما مكان الطواف فمكانه حول البيت لقوله وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف بالبيت هو الطواف حوله فيجوز الطواف في المسجد الحرام قريبا من البيت او بعيدا عنه بعد ان يكون في المسجد حتى لو طاف من ورا زمزم قريبا من حايط المسجد اجزاه لوجود الطواف بالبيت لحصوله حول البيت ولو طاف حول المسجد وبينه وبين البيت حيطان المسجد لم يجز لان حيطان المسجد حاجزة فلم يطف بالبيت لعدم الطواف حوله بل طاف بالمسجد لوجود الطواف حوله لا حول البيت ولانه لو جاز الطواف حول البيت مع حيلولة حيطان المسجد لجاز حول مكة

والحرم

والحرم وذا لا يجوز كذا هذا ويطوف من خارج الحطيم لان الحطيم من البيت على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روي عن عايشة رضي الله عنها قال لما قصرت بهم النفقة فقصروا البيت عن قواعد ابراهيم وان الحطيم من البيت ولولا حدثان عهدهم بالجاهلية لرددته الى قواعد ابراهيم ولجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وروي ان رجلا نذر ان يصلي ركعتين فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي ركعتين وروي ان عايشة رضي الله عنها نذرت بذلك فامرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تصلي في الحطيم ركعتين فان قيل اذا كان الحطيم من البيت فلم لا يجوز التوجه اليه في الصلوة فالجواب ان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد ووجوب التوجه الى البيت ثبت بنص الكتاب وهو قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولا يجوز ترك العمل بنص الكتاب بالاحاد وليس في الطواف من ورا الحطيم عملا بخبر الواحد ترك العمل بنص الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بل فيه عمل بهما جميعا ولو طاف في داخل الحجر فعليه ان يعيد لان الحطيم لما كان من البيت فاذا طاف في داخل الحطيم فقد ترك الطواف ببعض البيت والمفروض هو الطواف بكل البيت بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والافضل ان يعيد الطواف كله مراعاة للترتيب فان اعاد على الحجر خاصة اجزاه لان المتروك هو لا غير وقد استدركه ولو لم يعد حتى عاد الى اهله يجب عليه الدم لان الحطيم ربع البيت فقد ترك من طوافه ربعه **فصل** واما زمان هذا الطواف وهو وقته واوله حين يطلع الفجر الثاني من يوم النحر بلا خلاف بين اصحابنا حتى لا يجوز قبله وقال الشافعي اول وقته منتصف ليلة النحر وهذا غير سديد لان ليلة النحر وقت ركن اخر وهو الوقوف بعرفة فلا يكون وقتا للطواف لان الوقت الواحد لا يكون وقتا لركنين وليس زمان معين موقت به فرضا بل جميع الايام والليالي وقته فرضا بلا خلاف بين اصحابنا لكنه موقت بايام النحر وجوبا في قول ابي حنيفة حتى لو اخره عنها فعليه دم عند ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد غير موقت اصلا ولو اخره عن ايام النحر لا شي عليه وبه اخذ الشافعي واحتجوا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عمن ذبح قبل ان يرمي فقال اذبح ولا حرج وما سيل يومئذ عن افعال قدم شي منها او اخر الا قال افعل ولا حرج فهذا ينفي توقيت اخره وينفي وجوب الدم بالتاخير ولانه لو توقت اخره لسقط بمضي اخره كالوقوف بعرفة فلما لم يسقط دل انه لم يتوقت ولابي حنيفة ان التاخير بمنزلة الترك في وجوب الجابر بدليل ان من جاوز الميقات بغير احرام ثم احرم يلزمه دم ولم يوجد منه الا تاخير النسك وكذا تاخير الواجب في باب الصلاة بمنزلة الترك في حق وجوب الجابر وهو سجدتا السهو وكان الفقه في ذلك ان ادا الواجب كما هو واجب فمراعاة محل الواجب واجب فكان التاخير تركا للمراعاة الواجبة وهي مراعاته في محله والترك تركا للواجبين احدهما ادا الواجب في نفسه والثاني مراعاته في محله فاذا ترك هذا الواجب يجب جبره بالدم واذا توقت هذا الطواف بايام النحر وجوبا عنده فاذا اخره عنها فقد ترك الواجب فاوجب ذلك نقصا فيه فيجب جبره بالدم ولما لم يتوقت عندهما ففي اي وقت فعله فقد فعله في وقته فلا يتمكن فيه نقص فلا يلزمه شي ولا حجة لهما في الحديث لان فيه نفي الحرج وهو نفي الاثم وانتفا الاثم لا ينفي وجوب الكفارة كالو حلق راسه لاذى فيه انه لا ياثم وعليه الدم كذا هاهنا وقولهما انه لا يسقط بمضي اخر الوقت مسلم لكن هذا لا يمنع كونه موقتا واجبا في الوقت كالصلوات المكتوبة انه لا تسقط بخروج اوقاتها وان كانت موقتة حتى يقضي كذا هذا والافضل هو الطواف في اول ايام النحر لقول النبي صلى الله عليه وسلم ايام النحر ثلثة اولها افضلها وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف في اول يوم النحر ومعلوم

في الحطيم صح

انه كان بالعبادات في افضل اوقاتها ولان هذا الطواف يقع به تمام التحلل وهو التحلل من
النسا فكان في تعجيله صيانة نفسه عن الوقوع في الجماع ولزوم البدنة فكان اولي والله اعلم
فصل واما مقداره فالمقدار المفروض منه هو اكثر الاشواط وهو ثلاثة اشواط واكثر
الشوط الرابع فاما الاكمل فواجب وليس بفرض حتي لو جامع بعد الاتيان باكثر الطواف قبل الاتمام
لا تلزمه البدنة وانما تلزمه الشاة وهذا عندنا وقال الشافعي الفرض هو سبعة اشواط لا
يتحلل بدونها وجه قوله ان مقادير العبادات لا تعرف بالراي والاجتهاد وانما تعرف
بالتوقيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم طاف سبعة اشواط فلا يعتد بما دونها ولنا
قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والامر المطلق لا يقتضي التكرار الا ان الزيادة
علي المرة الواحدة الي اكثر الاشواط ثبت بدليل اخر وهو الاجماع ولا اجماع في الزيادة علي اكثر
الاشواط ولانه اتي باكثر الطواف والاكثر يقوم مقام الكل فيما يقع به التحلل في باب الحج كالذبح
اذا ذبح يبسنوف قطع العروق الاربعة واذا كان المفروض هذا القدر فاذا اتي به فقد
اتي بالقدر المفروض فيقع به التحلل فلا تلزمه البدنة بالجماع بعد ذلك لان ما زاد عليه الي
تمام السبعة فهو واجب وليس بفرض فيجب بتركه الشاة دون البدنة كرمي الجمار والله اعلم
فصل واما حكمه اذا فات عن ايام النحر فهو انه لا يسقط بل يجب ان ياتي به لان سائر
الاوقات وقته بخلاف الوقوف بعرفة انه اذا فات عن وقته يسقط لانه موقت بوقت
مخصوص ثم ان كان بمكة ياتي به باحرامه الاول لانه قائم اذ التحلل بالطواف ولم يوجد
وعليه لتاخيره عن ايام النحر دم عند ابي حنيفة وان كان قد رجع الي اهله فعليه ان يعود
الي مكة باحرامه الاول لا يحتاج الي احرام جديد وهو محرم عن النسا الي ان يعود فيطوف
وعليه للتاخير دم عند ابي حنيفة ولا يجزي عن هذا الطواف بدنة لانه ركن واركان الحج لا
يجزي عنها البدل ولا يقوم غيرها مقامها بل يجب الاتيان بعينها كالوقوف بعرفة وكذا لو كان
طاف ثلاثة اشواط فهو والذي لم يطف سوا لان الاقل لا يقوم مقام الكل وان كان طاف جنبا
او علي غير وضوء او طاف اربعة اشواط ثم رجع الي اهله اما اذا طاف جنبا فعليه ان يعود
الي مكة لا محالة هو العزيمة وباحرام جديد حتي يعيد الطواف اما وجوب العود بطريق
العزيمة فلتفاحش النقصان بالعزيمة بالجنابة فيومر بالعود كما لو ترك اكثر الاشواط
واما تجديد الاحرام فلانه حصل التحلل بالاحرام بالطواف بالجنابة علي اصل اصحابنا في الطهارة
عن الحدث والجنابة ليست بشرط لجواز الطواف فاذا حصل التحلل صار حلالا والحلال لا يجوز
له دخول مكة بغير احرام فان لم يعد الي مكة لكنه بعث بدنة جاز لما ذكرنا ان البدنة تجبر
النقص بالجنابة الا ان العزيمة هو العود لان النقصان فاحش فكان العود اجبر له لانه جبر
بالجنس فاما اذا طاف محدثا او طاف اربعة اشواط فان عاد وطاف جاز لانه جبر النقص
بجنسه وان بعث شاة جاز ايضا لان النقص يسير فينجبر بالشاة والافضل ان يبعث
بالشاة لان الشاة تجبر النقص وينفع الفقرا وتدفع عنه مشقة الرجوع وان كان بمكة
فالاعادة افضل لانه جبر الشي بنفسه فكان اولي **فصل** واما واجبات الحج فخمسة
السعي بين الصفا والمروة والوقوف بمزدلفة ورمي الجمار والحلق والتقصير وطواف الصدر
اما السعي فالكلام فيه يقع في مواضع ۰ في بيان صفته وفي بيان قدره ۰ وفي بيان
ركنه ۰ وفي بيان شرايط جوازه ۰ وفي بيان سننه ۰ وفي بيان وقته ۰ وفي بيان
حكمه اذا تاخر عن وقته ۰ اما الاول فقد قال اصحابنا انه واجب وقال الشافعي انه
فرض حتي لو ترك الحاج خطوة منه واتي اقصي بلاد المسلمين يومر بان يعود الي ذلك الموضع

فيضع

فيضع قدمه ويخطو تلك الخطوة وقال بعضهم ليس بفرض ولا واجب واحتج هولا بقوله تعالى فمن
حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما وكلمة لا جناح لا تستعمل في الفرايض والواجبات
ويدل عليه قراة ابي فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما واحتج الشافعي بما روي عن صفية بنت فلان
انها سمعت امراة سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ان الله تعالى كتب عليكم
السعي بين الصفا والمروة اي فرض عليكم اذ الكتبة عبارة عن الفرض كما في قوله تعالى كتب عليكم
الصيام وقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وغير ذلك ولنا قوله تعالى ولله علي الناس حج
البيت وحج البيت هو زيارة البيت لما ذكرنا فيما تقدم فظاهره يقتضي ان يكون طواف الزيارة
هو الركن لا غير الا انه زيد عليه الوقوف بعرفة بدليل فمن ادعي زيادة السعي فعليه الدليل
وقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فظاهره يقتضي ان يكون الوقوف بعرفة كل الركن الا
انه زيد عليه طواف الزيارة فمن ادعي زيادة السعي فعليه الدليل وعن عايشة رضي الله عنها
انها قالت ما تم حج امرء قط الا بالسعي وفيه اشارة الي انه واجب وليس بفرض لانها وصفت
الحج بدونه بالنقصان لا بالفساد وفوت الواجب هو الذي يوجب النقصان
فاما فوت الفرض فيوجب الفساد والبطلان ولان الفرضية انما تثبت بدليل مقطوع به
ولا يوجد ذلك في محل الاجتهاد اذا كان الخلاف بين اهل الديانة واما الاية فليس المراد منها
رفع الجناح علي الطواف بهما مطلقا بل علي الطواف بهما لمكان الاصنام التي كانت هنالك
لما قيل انه كان بالصفا صنم وبالمروة صنم وقيل كان بين الصفا والمروة اصنام فيخرج عن
الصعود عليهما او السعي بينهما احترازا عن التشبه بعبادة الاصنام واما قراة ابي فيحتمل
ان تكون لا صلة زايدة ومعناه لا جناح عليه ان يطوف بهما لانه لا قد تزاد في الكلام صلة
كقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك معناه ان تسجد فكان كالقراة المشهورة في المعني
واما الحديث فلا يصح تعلق الشافعي به علي زعمه لانه قال روت صفية بنت فلان فكانت
مجهولة لا يدري من هي والعجب منه انه يابي مرة قبول المراسيل لوهم الغلط ومرة يحتج بقول
امراة لا تعرف ولا يذكر اسمها علي انه ان ثبت فلا حجة له فيه لان الكتبة قد تذكر ويراد بها
الحكم قال الله تعالى بعضهم اولي ببعض في كتاب الله اي في حكم الله وقال الله تعالى كتاب الله عليكم
اي حكم الله عليكم فان اريد بها الاول يكون حجة وان اريد بها الثاني لا يكون حجة لان حكم
الله لا يقتصر علي الفرضية بل الوجوب والانتداب والاباحة من حكم الله تعالى فلا يكون حجة مع
الاحتمال او نحملها علي الوجوب دون الفرضية توفيقا بين الدلايل بل صيانة لها عن التناقض
واذا كان واجبا فان تركه لعذر فلا شي عليه وان تركه بغير عذر لزمه دم لان هذا حكم ترك
الواجب في هذا الباب اصله طواف الصدر واصل ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من حج هذا البيت فليكن اخر عهده الطواف ورخص للحيض بخلاف الاركان
فانها لا تسقط بالعذر لان ركن الشي ذاته فاذا لم يات به فلم يوجد الشي اصلا كاركان الصلاة
بخلاف الواجب ولو ترك اربعة اشواط بغير عذر فعليه دم والاصل ان كل واجب في جميعه
دم يجب في اكثره دم اصله طواف الصدر ورمي الجمار ولو ترك ثلاثة اشواط اطعم لكل شوط
نصف صاع من بر مسكينا الا ان يبلغه دما فله الخيار والاصل في ذلك ان كل ما يكون في
جميعه دم يكون في اقله صدقة ولو ترك الصعود علي الصفا والمروة يكره له ذلك ولا
شي عليه لان الصعود عليهما سنة فيكره تركه ولكن لو ترك لا شي عليه كما لو ترك الرمل
في الطواف والله اعلم **فصل** واما قدره فسبعة اشواط لاجماع الامة ولفعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعد من الصفا الي المروة شوطا ومن المروة الي الصفا

شوطا اخر كما ذكر في الاصل وقال الطحاوي من الصفا الي المروة ومن المروة الي الصفا شوط
واحد والصحيح ما ذكر في الاصل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف بينهما سبعة اشواط
ولو كان كما ذكر الطحاوي لكان اربعة عشر شوطا والدليل علي ان المذهب ما قلنا ان محمدا رحمه الله
ذكر في الاصل وقال يبتدي بالصفا ويختم بالمروة وعلي ما ذكره الطحاوي يقع الختم بالصفا
لا بالمروة فدل ان مذهب اصحابنا ما ذكرنا **فصل** واما ركنه فكينونته بين الصفا
والمروة سوا كان بفعل نفسه او بفعل غيره عند عجزه عن السعي بنفسه بان كان مغمي عليه
او مريضا فسعي به محمولا او سعي راكبا لحصوله كاينا بين الصفا والمروة وان كان قادرا علي المشي
بنفسه فحمل او ركب يلزمه الدم لان السعي بنفسه عند القدرة علي المشي واجب فاذا تركه
فقد ترك الواجب من غير عذر فيلزمه الدم كما لو ترك المشي في الطواف من غير عذر
فصل واما شرايط جوازه • فمنها ان يكون بعد الطواف او بعد اكثره لان النبي صلى الله
عليه وسلم هكذا فعل وقال خذوا عني مناسككم ولان السعي تبع للطواف وتبع الشي
كاسمه وهو ان يتبعه فيما يقدمه لا يتبعه فلا يكون تبعا له الا انه يجوز بعد اكثر اتيانه
الطواف قبل تمامه لان للاكثر حكم الكل • ومنها البداية بالصفا والختم بالمروة في
الرواية المشهورة حتي لو بدا بالمروة وختم بالصفا يلزمه اعادة شوط واحد وروي عن ابي
حنيفة ان ذلك ليس بشرط ولا شي عليه لو بدا بالمروة وجه هذه الرواية انه اتي باصل
السعي وانما ترك الترتيب فلا يلزمه الاعادة كما لو توضا في باب الصلاة وترك الترتيب
ولنا ان الترتيب هاهنا مامور به لقول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله اما قوله فلما
روي انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله قالوا بايهما نبدا يا رسول الله
فقال عليه السلام ابدوا بما بدا الله تعالى واما فعله فانه بدا بالصفا وختم بالمروة وافعاله
في مثل هذا موجبة لما بينا واذا لزم البداية بالصفا فاذا بدا بالمروة الي الصفا لا يعتد
بذلك الشوط فاذا جا من الصفا الي المروة كان هذا اول شوط فيجب عليه ان يعود بعد
سته من الصفا الي المروة حتي يتم سعيه واما الطهارة عن الجنابة والحيض فليست
بشرط فيجوز سعي الجنب والحايض بعد ان كان طوافه بالبيت علي الطهارة عن الجنابة
والحيض لان هذا نسك غير متعلق بالبيت فلا يشترط له الطهارة عن الجنابة والحيض
كالوقوف الا انه يشترط ان يكون الطواف علي الطهارة عن الجنابة والحيض لان السعي مرتب
عليه ومن توابعه والطواف مع الجنابة والحيض لا يعتد به حتي تجب اعادته فكذا السعي
الذي هو من توابعه ومرتب عليه فاذا كان طوافه عن الطهارة عن الحدثين فقد وجد
شرط جوازه فجاز وجاز سعي الجنب والحايض تبعا له لوجود شرط جواز الاصل اذ التبع
لا يفرد بالشرط بل يكفيه شرط الاصل فصار الحاصل ان حصول الطواف عن الطهارة عن
الجنابة والحيض من شرايط جواز السعي فان كان طاهرا وقت الطواف جاز السعي سوا كان
طاهرا وقت السعي او لا وان لم يكن طاهرا وقت الطواف لم يجز سعيه سوا كان طاهرا او لم
يكن والله اعلم • واما سننه فسننه الرمل في بعض كل شوط والسعي في البعض وسنذكرها
بيان سنن الحج لانها من السنن لا من الواجبات حتي لو رمل في الكل او سعي في الكل لا شي
عليه لكنه يكون مسيا لتركه السنة **فصل** واما وقته فوقته الاصلي يوم النحر
بعد طواف الزيارة لا بعد طواف اللقا لان ذلك سنة والسعي واجب فلا ينبغي ان يجعل
الواجب تبعا للسنة فاما طواف الزيارة فرض والواجب يجوز ان يجعل تبعا للفرض الا
انه رخص للسعي بعد طواف اللقا وجعل ذلك وقتا له ترفيها بالحاج وتيسيرا له

لازدحام الاشغال له يوم النحر فاما وقته الاصلي فيوم النحر عقيب طواف الزيارة لما بينا والله اعلم
فصل واما بيان حكمه اذا تاخر عن وقته الاصلي وهي ايام النحر بعد طواف الزيارة فان كان لم
يرجع الي اهله فانه يسعي ولا شي عليه لانه اتي بما وجب عليه ولا يلزمه بالتاخير شي لانه
فعله في وقته الاصلي وهو ما بعد طواف الزيارة ولا يضره ان كان قد جامع لوقوع التحلل بطواف
الزيارة اذ السعي ليس بركن حتي يمنع التحلل واذا صار حلالا بالطواف فلا فرق بين ان يسعي قبل
الجماع او بعده غير انه ان كان بمكة يسعي ولا شي عليه وان كان رجع الي اهله فعليه دم لتركه السعي
لغير عذر وان اراد ان يعود الي مكة يعود باحرام جديد لان احرامه الاول قد ارتفع بطواف
الزيارة لوقوع التحلل فيحتاج الي الحرام تجديد الاحرام واذا عاد وسعي يسقط عنه الدم لانه
تدارك المتروك وذكر في الاصل وقال الدم احب الي من الرجوع لان فيه منفعة الفقرا
والنقصان ليس بفاحش فصار كما اذا طاف محدثا ثم رجع الي اهله علي ما ذكرنا فيما تقدم والله اعلم
فصل واما الوقوف بمزدلفة فالكلام فيه في بيان صفته وركنه ومكانه وزمانه
وحكمه اذا فات عن وقته اما الاول فقد اختلف فيه اصحابنا انه واجب وقال
انه فرض وهو قول الشافعي واحتجا بقوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله
عند المشعر الحرام والمشعر الحرام هو المزدلفة والامر بالذكر عندنا يدل علي فرضية الوقوف
بها ولنا ان الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع ولم يوجد لان المسالة اجتهادية بين اهل الديانة
واهل الديانة لا يختلفون في موضع هناك دليل قاطع ودليل الوجوب ما روي ان عروة ابن
المضرس الطاي جا الي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انعبت مطيتي فما مررت بشرف
الا علوته فهل لي من حج وفي بعض الروايات قال انعبت راحلتي واجهدت نفسي وما تركت
جبلا من جبال طي الا وقفت عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الموقف
وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان وقف قبل ذلك بعرفة ساعة بليل او نهار فقد تم حجه
فقد علق تمام الحج بهذا الوقوف والواجب هو الذي يتعلق التمام بوجوده لا الفرض لان المتعلق
به اصل الجواز لا صفة التمام وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة من ادرك عرفة فقد
ادرك الحج جعل الوقوف بعرفة كل الحج وظاهره يقتضي ان يكون كل الركن وكذا جعل مدرك
عرفة مدركا للحج ولو كان الوقوف بالمزدلفة ركنا لم يكن الوقوف بعرفة كل الحج او بعضه ولم
يكن ايضا مدركا للحج بدونه وهذا خلاف الحديث وظاهر الحديث يقتضي ان يكون الركن هو
الوقوف بعرفة لا غير الا ان طواف الزيارة عرف ركنا بطريق اخر وهو ما ذكرنا فيما تقدم
ولان ترك الوقوف بمزدلفة جايز لعذر علي ما نبين ولو كان فرضا لما جاز تركه اصلا كساير
الفرايض فدل انه ليس بفرض بل هو واجب الا انه قد يسقط وجوبه لعذر من ضعف او مرض
او حيض او نحو ذلك حتي لو تعجل ولم يقف لا شي عليه واما الاية فقد قيل في تاويلها ان المراد
من الذكر هو صلوة المغرب والعشا بمزدلفة وقيل هو الدعا وفرضيتهما لا يقتضي فرضية
الوقوف علي ان مطلق الامر للوجوب لا للفرضية بل الفرضية يثبت بدليل زايد والله اعلم
فصل واما ركنه فكينونته بمزدلفة سوا كان بفعل نفسه او بفعل غيره بان كان محمولا
وهو نايم او مغمي عليه او كان علي دابة لحصوله كاينا بها وسوا علم بها او لم يعلم لما قلنا ولان
الفايت ليس الا النية وانها ليست بشرط كما في الوقوف بعرفة وسوا وقف او مر مارا
لحصوله كاينا بمزدلفة وان قل ولا يشترط له الطهارة عن الجنابة والحيض لانه عبادة
لا يتعلق بالبيت فيصح من غير طهارة كالوقوف بعرفة ورمي الجمار **فصل** واما مكانه
فجزء من اجزا المزدلفة اي جزء كان وله ان ينزل في اي موضع شاء منها الا انه لا ينبغي ان

ينزل في وادي محسر لقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف الا بطن عرنة ومزدلفة
كلها موقف الا وادي وروي انه قال مزدلفة كلها موقف وارتفعوا من المحسر فيكره النزول
فيه ولو نزل به اجزاه مع الكراهة والافضل ان يكون وقوفه خلف الجبل الذي يقف
عليه الامام وهو الجبل الذي يقال له قزح لانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقف عليه وقال خذوا عني مناسككم ولانه يكون اقرب الى الامام فيكون افضل والله اعلم
فصل واما زمانه فما بين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس فمن حصل بمزدلفة في هذا الوقت
فقد ادرك الوقوف سوا بات بها او لا ومن لم يحصل بها فيه فقد فاته الوقوف وهذا عندنا
وقال الشافعي يجوز في النصف الاخير من ليلة النحر كما قال في الوقوف بعرفة وفي جمرة
العقبة والسنة ان يبيت ليلة النحر بمزدلفة والبيتوتة ليست بواجبة انما الواجب
هو الوقوف والافضل ان يكون وقوفه بعد الصلاة فيصلي صلاة الفجر بغلس ثم يقف
على المشعر الحرام ويدعو الله تعالى ويسال له حوائجه الى ان يسفر ثم يفيض منها قبل
طلوع الشمس الى منا ولو افاض بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر فقد اسا ولا شي عليه
عليه لتركه السنة **فصل** واما حكم فواته عن وقته انه ان كان لعذر فلا شي عليه
انه ان كان لعذر فلا شي عليه لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة اهله ولم
يامر بالكفارة وان كان فواته لغير عذر فعليه دم لانه ترك الواجب من غير عذر وانه يوجب
الكفارة والله اعلم **فصل** واما رمي الجمار فالكلام فيه يقع في مواضع • في بيان وجوب
الرمي • وفي تفسير الرمي • وفي بيان وقته • وفي بيان مكانه • وفي بيان عدد الجمار
وقدرها وجنسها وماخذها ومقدار ما يرمي كل يوم عند كل موضع وكيفية الرمي وما يسن
في ذلك ويستحب وما يكره • وفي بيان حكمه اذا تاخر عن وقته او فات عن وقته اما
الاول فدليل وجوبه الاجماع وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعله اما الاجماع فلان
الامة اجمعت على وجوبه واما قول النبي صلى الله عليه وسلم فما روي ان رجلا سال فقال اني
ذبحت ثم رميت فقال ارم ولا حرج فظاهر الامر لوجوب العمل واما فعله فلانه رمى وافعال
النبي صلى الله عليه وسلم فيما لم يكن بيانا لمجمل الكتاب ولم يكن من حوائج نفسه ولا من امور
الدنيا محمولة على الوجوب لورود النصوص بوجوب الاقتدا به والاتباع له ولزوم طاعته
وحرمة مخالفته فكانت افعاله فيما قلنا محمولة على الوجوب لكن عملا لا اعتقادا على طريق
التعيين لاحتمال الخصوص كما في بعض الواجبات نحو صلاة الليل وبعض المباحات وهو حل
تسع نسوة او زيادة عليها واعتبار الوجوب منها عينا يودي الى اعتقاد غير الواجب
واجبا في حقه وغير المباح مباحا في حقه وهذا لا يجوز فاما القول بالوجوب عملا لا اعتقاد
منها ان ما اراد الله به فهو حق فيما لا ضرر فيه لانه ان كان واجبا يخرج عن العهدة بفعله
وان لم يكن واجبا يثاب على فعله فكان ما قلناه احترازا عن الضرر بقدر الامكان وانه
واجب عقلا وشرعا **فصل** واما تفسير رمي الجمار فرمي الجمار في اللغة هو القذف
بالاحجار الصغار وهي الحصى اذ الجمار جمع جمرة والجمرة هي الحجر الصغيرة وهي الحصاة وفي
عرف الشرع هو القذف بالحصا في زمان مخصوص ومكان مخصوص وعدد مخصوص على ما
نبين وعلى هذا يخرج ما اذا قام عند الجمرة ووضع الحصاة عندها وضعا انه لم يجز لعدم
الرمي وهو القذف وان طرحها طرحا اجزاه لوجود الرمي الا انه رمي خفيف فيجزيه
وسوا رمى بنفسه او بغيره عند عجزه عن الرمي كالمريض الذي لا يستطيع الرمي فوضع
الحصى في كفه فرمى بها او رمى عنه غيره لان افعال الحج يجري فيه النيابة كالطواف والوقوف

بعرفة

بعرفة ومزدلفة **فصل** واما وقت الرمي فايام الرمي اربعة يوم النحر وثلثة ايام التشريق
اما يوم النحر فاول وقت الرمي منه ما بعد طلوع الفجر الثاني من يوم النحر فلا يجوز قبل طلوعه
واول وقته المستحب ما بعد طلوع الشمس قبل الزوال وهذا عندنا وقال الشافعي اذا انتصف
ليلة النحر دخل وقت الجمار كما قال في الوقوف بعرفة ومزدلفة واذا طلعت الشمس وجب وقال
سفيان الثوري لا يجوز قبل طلوع الشمس والصحيح قولنا لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم
ضعفة اهله ليلة المزدلفة وقال لا ترموا جمرة العقبة حتى تكونوا مصبحين نهى عن الرمي
قبل الصبح وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يلطخ افخاذ اغيلمة بني عبد المطلب وكان يقول
لهم لا ترموا جمرة العقبة حتى تكونوا مصبحين فان قيل قد روي لا ترموا جمرة العقبة
حتى تطلع الشمس وهذا حجة سفين والجواب ان ذلك محمول على بيان الوقت المستحب
توفيقا بين الروايتين بقدر الامكان وبه نقول ان المستحب ذلك واما اخره فاخر
النهار كذا قال ابو حنيفة ان وقت الرمي يوم النحر عند غروب الشمس وقال ابو يوسف
يمتد الى وقت الزوال فاذا زالت الشمس يفوت الوقت ويكون فيما بعده قضا وجه قول ابي
يوسف ان اوقات العبادا لا تعرف الا بالتوقيف والتوقيف ورد بالرمي يوم النحر
قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتا له اذا كان في ساير ايام الرمي انه لما جعل وقته فيها بعد
الزوال لم يكن قبل الزوال وقتا له ولابي حنيفة الاعتبار بساير الايام وهو ان في ساير
الايام ما بعد الزوال الى غروب الشمس وقت الرمي فكذا في هذا اليوم انما يفارق ساير الايام
في ابتدا الرمي لا في انتهايه فكان مثل ساير الايام في الانتها فكان اخره وقت الرمي كساير الايام
فان لم يرم حتى غربت الشمس فرمى قبل طلوع الفجر من اليوم الثاني اجزاه ولا شي عليه
في قول اصحابنا وللشافعي قولان في قول اذا غربت الشمس فقد فات الوقت وعليه الدم
وفي قول لا يفوت الا في اخر ايام التشريق والصحيح قولنا لما روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذن للرعا ان يرموا بالليل ولا يقال انه انه رخص لهم ذلك لعذر لانا نقول ما كان لهم
عذر لانه كان يمكنهم ان يستنيب بعضهم بعضا فياتي بالنهار فيرمي فثبت ان الاباحة
ما كانت لعذر فيدل على الجواز مطلقا فلا يجب الدم فان اخر الرمي حتى طلع الفجر من اليوم
الثاني رمى وعليه دم للتاخير في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد لا شي عليه والكلام
فيه يرجع الى ان الرمي موقت عنده وعندهما ليس بموقت وهو قول الشافعي وهو على الاختلاف
الذي ذكرنا في طواف الزيارة وايام النحر انه موقت بها وجوبا عنده حتى يجب بالتاخير فيها وعندهم
ليس بموقت اصلا ولا يجب بالتاخير شي والحج من الجانبين وجواب ابي حنيفة عن تعلقهما
بالخبر والمعنى ما ذكرنا في الطواف **فصل** واما وقت الرمي من اليوم الاول والثاني من
ايام التشريق وهو اليوم الثاني والثالث من ايام الرمي فبعد الزوال حتى لا يجوز الرمي
فيهما قبل الزوال في الرواية المشهورة عن ابي حنيفة وروي عن ابي حنيفة ان الافضل ان
يرمي في اليوم الثاني والثالث بعد الزوال فان رمى قبله جاز وجه هذه الرواية ان قبل
الزوال وقت الرمي في يوم النحر فكذا في اليوم الثاني والثالث لان الكل ايام النحر وجه الرواية
المشهورة ما روي عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى في بقية
الايام بعد الزوال وهذا باب لا يعرف بالقياس بل بالتوقيف فان اخر الرمي فيهما الى الليل
فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شي عليه لان الليل وقت الرمي في ايام الرمي لما روينا من الحديث
فاذا رمى في اليوم الثاني من ايام التشريق بعد الزوال فاراد ان ينفر من منى الى مكة وهو
المراد من النفر الاول فله ذلك لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم اي من نفر الى مكة

فصل

بعد ما رمي يومين من ايام التشريق فترك الرمي في اليوم الثالث فلا اثم عليه في تعجيله والا ان لا يتعجل بل يتاخر الي اخر ايام التشريق وهو اليوم الثالث منها فيستوفي الرمي في الايام كلها ثم ينفر وهو المعني من النفر الثاني وذلك معني قوله تعالي ومن تاخر فلا اثم عليه وفي ظاهر هذه الاية اشكال من وجهين احدهما انه ذكر قوله فلا اثم عليه في المتعجل والمتاخر جميعا وهذا ان كان يستقيم في حق التعجل لانه يترخص لا يستقيم في حق المتاخر لانه اخذ بالعزيمة والافضل والثاني انه قال في المتاخر لا اثم عليه لمن اتقي قيده بالتقوي وهذا التقييد بالمتعجل اليق لانه اخذ بالرخصة ولم يذكر فيه هذا التقييد والجواب عن الاشكال الاول ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في هذه الاية فمن تعجل في يومين غفر له ومن تاخر غفر له وكذا روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في قوله تعالي فلا اثم عليه رجع مغفورا له واما قوله تعالي لمن اتقي فهو بيان لحق ان ما سبق من وعد المغفرة للمتعجل والمتاخر بشرط التقوي ثم من اهل التاويل من صرف التقوي الي الاتقاء عن قتل الصيد في الاحرام اي لمن اتقي قتل الصيد في حال الاحرام وصرف ايضا قوله تعالي واتقوا الله اي اتقوا الله فلا تستحلوا قتل الصيد في الاحرام وصرف قوله تعالي الي الاتقاء عن المعاصي كلها في الحج وفيما بقي من عمره ويحتمل ان يكون المراد منه التقوي عما حظر عليه الاحرام من الرفث والفسوق والجدال وغيرها والله اعلم واما اليوم الثالث من ايام التشريق وهو اليوم الرابع من ايام الرمي فالوقت المستحب له بعد الزوال ولو رمي قبل الزوال يجوز في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يجوز واحتجا بما روينا عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم رمي الجمرة في يوم النحر ضحي ورمي في بقية الايام بعد الزوال واوقات المناسك لا تعرف قياسا فدل ان وقته بعد الزوال ولان هذا يوم من ايام الرمي فكان وقت الرمي فيه بعد الزوال كاليوم الثاني والثالث من ايام النحر ولابي حنيفة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما اذا انتفخ من اخر ايام التشريق جاز الرمي والظاهر انه قاله سماعا من رسول الله صلي الله عليه وسلم اذ هو باب لا يدرك بالراي والاجتهاد فصار اليوم الاخير من ايام التشريق مخصوصا من حديث جابر بهذا الحديث او يحمل فعله في اليوم الاخير علي الاستحباب ولان له ان ينفر قبل الرمي ويترك الرمي في اليوم راسا فاذا جاز له ترك الرمي اصلا فلان يجوز الرمي قبل الزوال اولي

فصل

واما مكان الرمي ففي يوم النحر عند جمرة العقبة وفي الايام عند ثلث مواضع عند الجمرة الاولي والوسطي والعقبة ويعتبر في ذلك كله مكان وقوع الجمرة لا مكان الرامي حتي لو رماها من مكان بعيد فوقعت الحصاة عند الجمرة اجزاه وان لم يقع عندها لم يجزه الا اذا وقعت بقرب منها لان ما يقرب من ذلك المكان كان في حكمه لكونه تبعا له

فصل

واما الكلام في عدد الجمار وقدرها وجنسها وما حدها ومقدار ما يرمي كل يوم عند كل موضع وكيفية الرمي وما يسن في ذلك ويستحب وما يكره فياتي في بيان سنن افعال الحج ان شا الله تعالي

فصل

واما بيان حكمه اذا تاخر عن وقته او فات فنقول اذا ترك من جمار يوم النحر حصاة او حصاتين او ثلثا الي الغد فانه يرمي ما ترك ويتصدق لكل حصاة بنصف صاع من حنطة الا ان يبلغ قدر الطعام دما فينقص ما شا ولا يبلغ دما والاصل ان ما يجب في جميعه دم يجب في اقله صدقة لما نذكر وهاهنا لو ترك جميع الرمي الي الغد كان عليه دم عند ابي حنيفة فاذا ترك اقله يجب عليه الصدقة الا ان يبلغ دما لما نذكر وان ترك الاكثر منها فعليه دم في قول ابي حنيفة لان في جميعه دم عنده فكذا في اكثره وعند ابي يوسف ومحمد لا يجب في جميعه فكذا في اكثره فان ترك رمي احد الجمار الثلث من اليوم الثاني

فعليه

فعليه صدقة لانه ترك اقل وظيفة اليوم وهو رمي سبع حصيات فكان عليه صدقة الي ان يصير المتروك اكثر من نصف الوظيفة لان وظيفة كل اليوم ثلث جمار فكان رمي جمرة منها اقلها ولو ترك الكل وهو الجمار الثلث فيه للزمه دم عنده فيجب في اقلها الصدقة بخلاف اليوم الاول وهو يوم النحر اذا ترك الجمرة فيه وهو سبع حصيات انه يلزمه دم عنده لان سبع حصيات كل وظيفة اليوم الاول فكان تركه بمنزلة ترك كل وظيفة اليوم الثاني والثالث وذلك احد وعشرون حصاة وترك ثلث حصياة فيه بمنزلة جمرة تامة من اليوم الثاني والثالث وهو سبع حصيات فان ترك الرمي كله في ساير الايام الي اخر ايام النحر الرمي فانه يرميها علي الترتيب وعليه دم عنده وعندهما لا دم عليه لما بينا ان الرمي موقت عنده وعندهما ليس بموقت ثم علي قوله لا يلزم الا دم واحد وان كان ترك وظيفة يوم واحد بانفراده يوجب دما واحدا ومع ذلك لا يجب عليه لتاخير الكل الا دم واحد لانه جنس الجناية واحد حظرها احرام واحد من جهة غير متقومة فيكفيها دم واحد كما لو حلق المحرم ربع راسه انه يجب عليه دم واحد ولو حلق جميع راسه يلزمه دم واحد ايضا وكذلك لو طيب عضوا واحدا او طيب اعضاه كلها ولبس ثوبا واحدا او ثيابا كثيرة لا يلزمه في ذلك كله الا دم واحد كذا هاهنا بخلاف ما اذا قتل صيودا انه يجب عليه لكل صيد جزا علي حدة لان الجهة هناك متقومة فان ترك الكل حتي غابت الشمس من اخر ايام التشريق وهو اخر ايام الرمي يسقط عنه الرمي وعليه دم واحد في قولهم جميعا اما سقوط الرمي فلان الرمي عبادة موقتة والاصل في العبادات الموقتة اذا فات وقتها ان تسقط وانما القضا في بعض العبادات الموقتة يجب بدليل مبتدا ثم انما وجب هناك لمعني لا يوجد هاهنا وهو ان القضا صرف ماله الي ما عليه فيستدعي ان يكون جنس الفايت مشروعا في وقت القضا ليمكنه صرف ماله الي ما عليه وهذا لا يوجد في الرمي لانه ليس في غير هذه الايام رمي مشروع علي هيئة مخصوصة ليمكنه صرف ماله الي ما عليه فتعذر القضا فسقط ضرورة ونظير هذا اذا فاتته صلاة في ايام التشريق فقضاها في غيرها انه يقضيها بلا تكبير لانه ليس في وقت القضا تكبير مشروع ليصرف ماله الي ما عليه فسقط اصلا كذا هاهنا واما وجوب الدم فلتركه الواجب عن وقته اما عند ابي حنيفة فظاهر لانه رمي كل يوم موقت فعندهما ان لم يكن موقتا فهو موقت بايام الرمي فقد ترك الواجب عن وقته فان ترك الترتيب في اليوم الثاني فبدا بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطي ثم بالتي تلي المسجد ثم ذكر ذلك في يومه فانه ينبغي ان يعيد الوسطي وجمرة العقبة وان لم يعد اجزاه ولا يعيد الجمرة الاولي اما اعادة الوسطي وجمرة العقبة فلترك الترتيب وانه مسنون ولان النبي صلي الله عليه وسلم فاذا ترك المسنون تستحب الاعادة ولا يعيد الاولي لانه اذا اعاد الوسطي والعقبة صارت هي الاولي وان لم يعد الوسطي والعقبة اجزاه لان الرميات مما يجوز ان ينفرد بعضها من بعض بدليل ان يوم النحر يرمي فيه جمرة العقبة ولا يرمي غيرها من الجمار وفيما جاز ان ينفرد البعض من البعض لا يشترط فيه الترتيب كالوضو بخلاف ترتيب السعي علي الطواف انه شرط لان السعي لا يجوز ان ينفرد عن الطواف بحال فان رمي كل جمرة بثلث حصيات ثم ذكر ذلك فانه يبدا فيرمي الاولي باربع حصيات حتي يتم ذلك لان رمي تلك الجمرة غير مرتب علي غيره فيجب عليه ان يتم ذلك باربع حصيات ويعيد الوسطي بسبع حصيات لان ما فعل بعضها حصل قبل الاولي فيعيد مراعاة للترتيب الا تري انه لو فعل الكل يعيد فاذا رمي الثلث اولي ان يعيد وكذلك جمرة العقبة فان كان قد رمي كل واحد باربع حصيات فانه يرمي كل واحد بثلث ثلث لان الاربع اكثر الرمي فيقوم مقام الكل فصار

كانه رتبا الثاني على رمي كامل وكذلك الثالث وان استقبل ريها فهو افضل ليكون الرمي في الثلث
الباقي على الوجه المسنون وهو الترتيب ولو نقص حصاة لا يدري من ايتهن نقصها اعاد على كل واحد
منهن حصاة حصاة اسقاطا للواجب عن نفسه بيقين كمن ترك صلاة واحدة من الصلوات الخمس
لا يدري ايتها هي ان يعيد خمس صلوات ليخرج عن العهدة بيقين كذا هنا والله اعلم **فصل**
واما الحلق او التقصير فالكلام فيه يقع في مواضع ۝ في بيان وجوبه ۝ وفي بيان مقدار
الواجب ۝ وفي بيان زمانه ومكانه ۝ وفي بيان حكمه اذا وجد ۝ وفي بيان حكمه اذا تاخر
عن وقته ۝ اما الاول فالحلق او التقصير واجب عندنا اذا كان على راسه شعر لا يتحلل بدونه
وعند الشافعي ليس بواجب ويتحلل من الحج بالرمي ومن العمرة بالسعي احتج الشافعي بما روي عن
ابن عمر رضي الله عنهما ان عمر رضي الله عنه خطب بعرفة وعلمهم امر الحج فقال لهم اذا جيتم منا
فمن رمى الجمرة فقد حل له ما حرم على الحاج الا النسا والطيب حتى يطوف بالبيت ولنا
قوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان التفث حلق الشعر ولبس
الثياب وما يتبع ذلك وهو قول اهل التاويل انه حلق الراس وقص الاظافير والشارب
ولان التفث في اللغة الوسخ يقال امراة تفثة اذا كانت خبيثة الرائحة لقد صدق الله رسوله
الرويا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله امنين محلقين روسكم ومقصرين قيل في بعض
وجوه التاويل ان قوله لتدخلن خبر بصيغته ومعناه الامر اي ادخلوا المسجد الحرام ان شا الله ٥
امنين محلقين روسكم ومقصرين فيقتضي وجوب الدخول بصفة الحلق والتقصير لان مطلق
الامر لوجوب العمل والاستثنا على هذا التاويل يرجع الى قوله امنين اي ان شا الله تامنوا
تدخلوه وان شا لا تامنوا لا تدخلونه وان كانت الاية على الاخبار والوعد على ما يقتضيه ظاهر
الصيغة فلا بد وان يكون المخبر به على ما اخبر وهو دخولهم دخولهم محلقين ومقصرين وذلك
متعلق باختيارهم قد يوجد وقد لا يوجد فلا بد من الوجوب ليكون الوجوب حاملا لهم على التحصيل
فيوجد المخبر به ظاهرا وغالبا والاستثنا على هذا التاويل يكون على طريق التيمن والتبرك
باسم الله تعالى او يرجع الى دخول بعضهم دون بعض لجواز ان يموت البعض او يمنع بمانع فيحمل
عليه لئلا يودي الى الخلف في الخبر وقوله محلقين روسكم ومقصرين اي بعضهم محلقين وبعضهم
بعضكم محلقين والبعض مقصرين لاجماعنا انه لا يجمع بين الحلق والتقصير فدل ان الحلق او
التقصير واجب لكن الحلق افضل لانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا للمحلقين
ثلثا وللمقصرين مرة واحدة فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل والمقصرين فقال اللهم اغفر
للمحلقين فقيل له للمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين والمقصرين ولان في التقصير الحلق
تقصيرا وزيادة ولا حلق في التقصير اصلا فكان الحلق افضل واما حديث عمر رضي الله عنه
فيضمر فيه الحلق او التقصير معناه فمن رمى الجمرة فحلق او قصر فقد حل ويجب حمله على هذا
ليكون موافقا للكتاب هذا اذا كان على راسه شعر فاما اذا لم يكن اجرى الموسى على راسه
والقدوري رواه مرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه ان عجز عن تحقيق الحلق
فلم يعجز عن التشبيه بالحالقين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من تشبه بقوم فهو منهم
فان حلق راسه بالنوره اجزاه والموسى افضل اما الجواز فلحصول المقصود وهو ازالة الشعر
واما افضلية الحلق بالموسى فلقوله تعالى محلقين روسكم واطلاق اسم الحلق يقع على الحلق بالموسى
وكذا النبي صلى الله عليه وسلم حلق بالموسى وكان يختار من الاعمال افضلها وهذا اذا لم يكن
محصرا فاما المحصر فلا حلق عليه في قول ابي حنيفة ومحمد وفي قول ابي يوسف عليه الحلق
وسنذكر المسلة في بيان حكم الاحصار ولو وجب عليه الحلق او التقصير فغسل راسه

بالخطمي

بالخطمي مقام الحلق لا يقوم مقامه وعليه الدم تغسل راسه بالخطمي في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف
ومحمد لا دم عليه ذكر الطحاوي الخلاف وقال الجصاص لا اعرف فيه خلافا والصحيح انه يلزمه الدم
لان الحلق او التقصير واجب لما ذكرنا فلا يقع التحلل الا باحدهما ولم يوجد فكان احرامه باقيا
فاذا غسل راسه بالخطمي فقد زال التفث في حال قيام الاحرام فيلزمه الدم والله اعلم ۝ ولا
حلق على المراة لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس
على النسا حلق انما عليهن تقصير وروت عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى
المراة ان تحلق راسها ولان الحلق في النسا مثلة ولهذا لم يفعله واحدة من نسا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولكنها تقصر فتاخذ من اطراف شعرها قدر انملة لما روي عن ابن عمر
رضي الله عنهما انه سيل فقيل له كم تقصر المراة فقال مثل هذه واشار الى انملته وليس على الحاج
اذا حلق ان ياخذ من لحيته شيا وقال الشافعي اذا حلق ينبغي ان ياخذ من لحيته شيا لله تعالى
وهذا ليس بشي لان الواجب حلق الراس بالنصوص التي تلونا ولان حلق اللحية من باب المثلة
لان الله تعالى زين الرجال باللحا والنسا بالذوايب ولان ذلك تشبه بالنصارى فيكره
فصل واما مقدار الواجب فاما الحلق فالافضل حلق جميع الراس لقوله تعالى محلقين
روسكم والراس اسم للجميع وكذا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق جميع راسه فانه
روي انه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلاق فاشار الى شقه الايمن فحلقه وفرق شعره بين الناس
ثم اشار الى الايسر فحلقه واعطاه لام سليم وروي انه قال اول نسكنا في هذا اليوم الرمي
ثم الذبح ثم الحلق والحلق المطلق يقع على حلق جميع الراس ولو حلق بعض الراس فان حلق اقل من الربع
لم يجزه وان حلق ربع الراس اجزاه ويكره اما الجواز فلان ربع الراس يقوم مقام كله في القرب
المتعلقة بالراس كمسح ربع الراس في باب الوضو واما الكراهة فلان المسنون هو حلق جميع
الراس لما ذكرنا وترك المسنون مكروه واما التقصير فالتقدير فيه بالانملة لما روينا من
حديث عمر رضي الله عنه لكن اصحابنا قالوا يجب ان يزيد في التقصير على قدر الانملة لان
الواجب هذا القدر من اطراف جميع الشعر لا يتساوى طولها عادة بل يتفاوت فلو قصر
قدر الانملة لا يصير مستوفيا قدر الانملة من جميع الشعر بل من بعضه فوجب ان يزيد
عليه حتى يستيقن باستيفا قدر الواجب فيخرج عن العهدة بيقين **فصل** واما بيان
زمانه ومكانه فزمانه ايام النحر ومكانه الحرم وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله ان الحلق
يختص بالزمان والمكان وقال ابو يوسف لا يختص بالزمان ولا بالمكان وقال محمد يختص
بالمكان لا بالزمان وقال زفر يختص بالزمان لا بالمكان حتى لو اخر الحلق عن ايام النحر
او حلق خارج الحرم يجب عليه الدم في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا دم عليه فيهما
جميعا وعند محمد عليه الدم في المكان ولا يجب في الزمان وعند زفر يجب في الزمان ولا يجب
في المكان احتج زفر بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام الحديبية وامر
اصحابه بالحلق بالحديبية من الحلق فلو اختص بالمكان وهو الحرم لما جاز في غيره ولو كان
كذلك لما فعل بنفسه ولا امر اصحابه فدل ان الحلق لا يختص جوازه بالمكان وهو الحرم وهذا
وهذا ايضا حجة ابي يوسف في المكان ولابي يوسف ومحمد في انه لا يختص بزمان ما روي ان
رجلا جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حلقت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج وجاه
اخر فقال ذبحت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سيل في ذلك اليوم عن تقديم
وتاخيره الا قال افعل ولا حرج ولابي حنيفة ان تاخير الواجب بمنزلة الترك في حق وجوب
الجابر لما ذكرنا في طواف الزيارة واما حديث الحديبية فقد ذكرنا ان الحديبية بعضها

وسلم

من الحل وبعضها من الحرم فيحتملوا انهم حلقوا في الحرم فلا يكون حجة مع الاحتمال معما روي ان النبي صلى الله عليه كان نزل بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فالظاهر انه لم يحلق في الحل وله سبيل الحلق في الحرم واما الحديث الاخر فنقول بموجبه انه لا حرج في التاخير عن المكان والزمان وهو الاثم لكن انتفا الاثم لا يوجب انتفا الكفارة كما في كفارة الحلق عن الاذي وكفارة قتل الخطا ولو لم يحلق حتي خرج من الحرم ثم عاد الي الحرم فحلق او قصر فلا دم عليه لوجود الشرط على قول من يجعل المكان شرطا

فصل واما حكم الحلق فحكمه حصول التحلل وهو صيرورته حلالا يباح له جميع ما حظر عليه الاحرام الا النسا هذا قول اصحابنا وقال مالك الا النسا والطيب وقال الليث الا النسا والصيد وقال الشافعي يحل له بالحلق الوطي فيما دون الفرج والمباشرة احتج بما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال اذا حلقتم فقد حل لكم كل شي الا النسا والطيب والصحيح قولنا لما روي عن عايشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رمي ثم ذبح ثم حلق فقد حل له كل شي الا النسا والحديث حجة على الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر انه حل له كل شي واستثني النسا فبقي الطيب والصيد داخلين تحت نص المستثني منه وهو احلال بما سوي النسا وخرج الوطي فيما دون الفرج والمباشرة على الاحلال بنص الاستثنا واما حديث عمر رضي الله عنه فقد روي انه لما بلغ عايشة رضي الله عنها قالت يغفر الله لهذا الشيخ لقد طيب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حلق

فصل واما حكم تاخيره عن زمانه ومكانه فوجوب الدم في قول ابي حنيفة وابو يوسف خالفه في الزمان والمكان ومحمد وافقه في المكان لا في الزمان وزفر وافقه في الزمان لا في المكان على ما ذكرنا والله اعلم

فصل واما طواف الصدر فالكلام فيه يقع في مواضع • في بيان وجوبه • وفي بيان شرايطه • وفي بيان قدره وفي بيان حكم تاخره عن مكانه • اما الاول فطواف الصدر واجب عندنا وقال الشافعي سنة وجه قوله مبني على انه لا يفرق بين الفرض والواجب وليس بفرض بالاجماع فلا يكون واجبا لكنه سنة لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه على المواظبة وانه دليل السنة ثم دليل عدم الوجوب انا اجمعنا انه لا يجب على الحايض والنفسا ولو كان واجبا لوجب عليهما كطواف الزيارة ونحن نفرق بين الفرض والواجب على ما عرف ودليل الوجوب ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حج هذا البيت فليكن اخر عهده بالبيت الطواف ومطلق الامر لوجوب العمل الا ان الحايض خصت عن هذا العموم بدليل وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للنسا الحيض ترك طواف الصدر لعذر الحيض ولم يامرهن باقامة شي اخر مقامه وهو الدم وهذا اصل عندنا في كل نسك جاز تركه لعذر انه لا يجب بتركه كفارة والله اعلم



فصل واما شرايطه فاما شرايط وجوبه • فمنها ان يكون من اهل الافاق فليس على اهل مكة ولا من كان منزله داخل المواقيت الي مكة طواف الصدر اذا حجوا لان هذا الطواف انما وجب توديعا للبيت ولهذا يسمي طواف الوداع ويسمي طواف الصدر لوجوده عند صدور الحاج رجوعهم الي وطنهم وهذا لا يوجد في اهل مكة لانهم في وطنهم واهل داخل المواقيت في حكم اهل مكة فلا يجب عليهم كما لا يجب على اهل مكة وقال ابو يوسف احب الي ان يطوف المكي طواف الصدر لانه وضع لختم افعال الحج وهذا المعني يوجد في اهل مكة ولو نوي الافاقي الاقامة بمكة ابدا بان توطن بها واتخذها دارا فهذا لا يخلو من احد وجهين اما ان نوي الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول واما ان نوي بعد ما حل النفر الاول فان نوي الاقامة قبل ان يحل النفر الاول سقط عنه طواف الصدر اي لا يجب عليه بالاجماع وان نوي بعد ما حل النفر الاول لا يسقط وعليه

طواف



طواف الصدر اي لا يجب عليه بالاجماع وان نوي بعد ما حل النفر الاول لا يسقط وعليه طواف الصدر في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يسقط عنه في الحالين الا اذا كان شرع فيه وجه قوله ان طواف الصدر غير موقت ففي اي وقت نوي الاقامة فقد نوي في وقت الطواف فيعمل نيته كما اذا نوي الاقامة في وقت الصلاة الا اذا شرع فيه لانه وجب عليه بالشروع فلا يجوز له تركه بل يجب عليه المضي وجه قول ابي حنيفة انه اذا حل له النفر فقد وجب عليه الطواف لدخول وقته وجوبا فنية الاقامة بعد ذلك لا تعمل كما اذا نوي الاقامة بعد خروج وقت الصلاة ومنها الطهارة عن الحيض والنفاس فلا يجب على الحايض والنفسا حتي لا يجب عليهما الدم بالترك لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحيض ترك الطواف لا الي بدل فدل انه غير واجب عليهن اذ لو كان واجبا لما جاز تركه الا الي بدل وهو الدم فاما الطهارة عن الحدث والجنابة فليست بشرط الوجوب ويجب على المحدث والجنب لانه يمكنهما ازالة الحدث والجنابة فلم يكن ذلك عذرا والله اعلم

فصل واما شرايط جوازه • فمنها النية لانه عبادة فلا بد له من النية فاما تعيين النية فليس بشرط حتي لو طاف بعد طواف الزيارة لا يعين شيا او نوي تطوعا كان للصدر لان الوقت تعين له فينصرف مطلق النية اليه كما في صوم رمضان • ومنها ان يكون بعد طواف الزيارة حتي اذا نفر في النفر الاول فكان طوافا لا ينوي شيا او نوي تطوعا او الصدر يقع عن الزيارة لا عن الصدر لان الوقت له وطواف الصدر مرتب عليه فاما النفر على فور الطواف فليس من شرايط جوازه حتي لو طاف للصدر ثم تشاغل بمكة بعده لا يجب عليه طواف اخر فان قيل اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج هذا البيت فليكن اخر عهده به الطواف فقد امر ان يكون اخر عهده بالبيت ولما تشاغل لم يقع الطواف اخر عهده به فيجب ان لا يجوز اذ لم يات بالمامور به فالجواب ان المراد منه اخر بالبيت نسكا لا اقامة والطواف اخر مناسكه بالبيت وان تشاغل بغيره وروي عن ابي يوسف انه اذا طاف للعذر ثم اقام الي العشا فاحب الي ان يطوف طوافا اخر لئلا يحول بين طوافه وبين نفره حايل وكذا الطهارة عن الحدث والجنابة ليست بشرط لجوازه فيجوز طوافه اذا كان محدثا او جنبا ويعتد به والافضل ان يعيده طاهرا فان لم يعد جاز وعليه شاة ان كان جنبا لان النقص كثير فيجبر بالشاة كما لو ترك اكثر الاشواط وان كان محدثا فيه روايتان عن ابي حنيفة في رواية عليه صدقة وفي الرواية الصحيحة وهو قول ابي يوسف ومحمد لان النقص يسير فصار كشوط او شوطين وفي رواية عليه شاة لانه طواف واجب فاشبه طواف الزيارة وكذا ستر العورة ليس بشرط الجواز حتي لو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز به الصلاة جاز ولكن يجب عليه الدم وكذا الطهارة عن النجاسة الا انه يكره ولا شي والفرق ما ذكرنا في طواف الزيارة والله اعلم

فصل واما قدره وكيفيته فمثل ساير الاطوفة ونذكر السنن التي تتعلق به في طواف الزيارة والله اعلم

فصل واما وقته فقد روي عن ابي حنيفة انه قال ينبغي للانسان اذا اراد النفر ان يطوف طواف الصدر حين يريد ان ينفر وهذا بيان الوقت المستحب لا بيان اصل الوقت ويجوز في ايام النحر وبعدها ويكون اداء لا قضاء حتي لو طاف طواف الصدر ثم نوي الاقامة بمكة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه وان اقام سنة بعد الطواف الا ان الافضل ان يكون طوافه عند الصدر لما قلنا ولا يلزمه شي بالتاخير عن ايام النحر بالاجماع

فصل واما مكانه فحول البيت لا يجوز الا به لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن اخر عهده به البيت الطواف والطواف بالبيت هو الطواف حوله فان نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع ويطوف

مالم يجاوز المواقيت لانه ترك طوافا واجبا وامكنه ان ياتي به من غير الحاجة الي تجديد الاحرام
فيجب عليه ان يرجع وياتي به وان جاوز المواقيت لايجب عليه الرجوع لانه لايمكنه الرجوع الا
بالتزام عمرة بالتزام احرامها ثم ان اراد ان يمضي مضي وعليه دم وان اراد ان يرجع احرم بعمرة
ثم رجع واذا رجع يبتدي بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولاشي عليه لتاخيره عن مكانه
وقالوا الاولي ان لايرجع ويريق دما مكان الطواف لان هذا انفع للفقرا وايسر عليه لما فيه من
دفع مشقة السفر وضرر التزام الاحرام والله اعلم **فصل** واما بيان سنن الحج وبيان الترتيب
في افعاله من الفرايض والواجبات والسنن فنقول وبالله التوفيق اذا اراد ان يحرم اغتسل
او توضا والغسل افضل لما روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم لما بلغ ذا الحليفة اغتسل
لاحرامه وسوا كان رجلا او امراة والمراة طاهرة عن الحيض والنفاس او حايضا ونفسا لان
المقصود من اقامة هذه السنة النظافة فيستوي فيها الرجل والمراة وحال طهر المراة وحيضها
ونفاسها والدليل عليه ايضا ماروي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم لما نزل تحت الشجرة في
بيعة الرضوان اتاه ابو بكر الصديق رضي الله عنه فاخبره ان اسما قد نفست وكانت قد
ولدت محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنهما فقال له رسول الله صلي الله عليه وسلم مرها
فلتغتسل ولتحرم بالحج وكذا روي ان عايشة رضي الله عنها حاضت فامرها بالاغتسال والاهلال
بالحج والامر بالاغتسال في الحديثين علي وجه الاستحباب دون الايجاب لان الاغتسال عن
الحيض والنفاس لايجب حال قيام الحيض والنفاس وانما الاغتسال افضل لان النبي صلي الله عليه
وسلم اختاره علي الوضو لاحرامه وكان يختار من الاعمال افضلها وكذا امر به لعايشة
واسما رضي الله عنهما ولان معني النظافة فيه اتم واوفر ويلبس ثوبين ازارا وردا لانه
روي ان النبي صلي الله عليه وسلم لبس ثوبين ازارا وردا ولان المحرم ممنوع عن لبس المخيط
ولابد من ستر العورة ومايتقي به الحر والبرد وهذه المعاني تحصل بازار وردا جديدين
كانا او غسيلين لان المقصود يحصل بكل واحد منهما الا ان الجديد افضل لانه انظف
وينبغي لولي من احرم من الصبيان العقلا ان يجرده ويلبسه ثوبين ازارا وردا لان
الصبي في مراعاة السنن كالبالغ ويدهن باي دهن شا ويتطيب باي طيب شا سوا
كان طيبا تبقي عينه بعد الاحرام او لاتبقي في قول ابي حنيفة وابي يوسف وهو قول محمد
اولا ثم رجع وقال يكره ان يتطيب بطيب تبقي عينه بعد الاحرام وحكي عن محمد في سبب
رجوعه انه قال كنت لااري به باسا حتي رايت قوما احضروا طيبا كثيرا ورايت امرا
شنيعا فكرهته وهو قول مالك احتج بما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم قال للاعرابي
اغسل عنك هذا الخلوق وروي عن عمر وعثمان رضي الله عنهما انهما كرها ذلك ولانه اذا بقي
عينه ينتقل من الموضع الذي طيبه الي موضع اخر فيصير كانه طيب ذلك الموضع ابتدا
بعد الاحرام ولابي حنيفة وابي يوسف ماروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت
طيبت رسول الله صلي الله عليه وسلم لاحرامه حين احرم ولاحلاله حين حل قبل ان
يطوف بالبيت ولقد رايت وبيض الطيب في مفارق رسول الله صلي الله عليه وسلم
بعد احرامه ومعلوم ان وبيض الطيب انما يتبين بعد بقا عينه فدل ان الطيب كان
بحيث تبقي عينه بعد الاحرام ولان التطيب به حصل مباحا في الابتدا لحصوله في غير
حال الاحرام والبقا علي الطيب لايسمي تطيبا فلا يكره كما اذا حلق راسه ثم احرم واما
حديث الاعرابي فهو محمول علي ما اذا كان عليه ثوب مزعفر والرجل يمنع من المزعفر في غير
حال الاحرام ففي حال الاحرام اولي وحملناه علي هذا توفيقا بين الحديثين بقدر الامكان

واما

واما حديث عمر وعثمان رضي الله عنهما فقد روي عن ابن عمر وعايشة رضي الله عنهما بخلافه
فوقع التعارض فسقط الاحتجاج بقولهما وماذكر من معني الانتقال الي مكان اخر غير سديد
لان اعتباره يوجب الجزا لو انتقل وليس كذلك بالاجماع ولو ابتدا الطيب بعد الاحرام
فوجبت عليه الكفارة فكفر وبقي عليه هل يلزمه كفارة اخري ببقا الطيب عليه اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم يلزمه كفارة اخري لان ابتدا الاستعمال كان محظور الوجوه في
حال الاحرام فكذا البقا عليه بخلاف المسلة الاولي وقال بعضهم لايلزمه كفارة اخري
لان حكم الابتدا قد سقط بالكفارة والبقا علي الطيب لايوجب الكفارة كما في المسلة الاولي
ثم يصلي ركعتين لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال اتاني ات من ربي وانا
بالعقيق وقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيك بعمرة وحجة ثم ينوي
الاحرام ويستحب له ان يتكلم بلسانه ماينوي بقلبه فيقول اذا اراد ان يحرم بالحج
اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني واذا اراد ان يحرم بالعمرة يقول اللهم اني
اريد العمرة فيسرها لي وتقبلها مني واذا اراد القران يقول اللهم اني اريد العمرة
والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني لان الحج عبادة عظيمة فيها كلفة ومشقة شديدة فيستحب
الدعا بالتيسير والتسهيل وبالقبول بعد التحصيل اذ لاكل عبادة تقبل الاتري ان
ابراهيم واسمعيل عليهما السلام لما بنيا البيت علي الوجه الذي امرا ببنايه سالا ربهما
قبول مافعلا فقالا ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ويستحب ان يذكر الحج او
العمرة او هما في اهلاله ويقدم العمرة علي الحج في الذكر اذا اهل بهما فيقول لبيك بعمرة
وحجة لما روينا عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال اتاني ات من ربي وانا بالعقيق
فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيك بعمرة وحجة وانما يقدم العمرة
علي الحج في الذكر لان النبي صلي الله عليه وسلم امر ان يقول كذلك ولان العمرة تقدم علي الحج
في الفعل فكذا في الذكر ثم يلبي في دبر صلاته هو الافضل عندنا وقال الشافعي الافضل
ان يلبي بعد ما استوي علي راحلته وقال مالك بعد ما استوي علي البيدا وانما اختلفوا
فيه لاختلاف الرواية في اول تلبية النبي صلي الله عليه وسلم روي ابن عباس رضي الله عنهما صح انه لبي
دبر صلوته وروي ابن عمر رضي الله عنهما انه لبي حين ما استوي علي راحلته وروي
جابر رضي الله عنه انه لبي حين استوي علي البيدا واصحابنا اخذوا برواية ابن عباس
رضي الله عنهما لانها محكمة في الدلالة علي الاولية ورواية ابن عمر وجابر رضي الله عنهم محتملة
لجواز ان ابن عمر رضي الله عنهما لم يشهد تلبية النبي صلي الله عليه وسلم دبر الصلوة
وانما شهد تلبيته حال استوايه علي الراحلة فظن ان ذلك اول تلبيته فروي ماراي
وجابر رضي الله عنه لم يسمع تلبيته الا عند استوايه علي البيدا فظن انه اول تلبيته فروي
ماراي والدليل علي صحة هذا التاويل ماروي عن سعيد بن جبير انه قال قلت لابن عباس
كيف اختلف اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم في اهلاله فقال انا اعلم بذلك صلي رسول
الله صلي الله عليه وسلم في مسجد ذي الحليفة ركعتين واهل بالحج وكانت ناقته مسرجة علي
باب المسجد وابن عمر عندها فراه قوم فقالوا اهل عقيب الصلاة ثم استوي علي راحلته
واهل فكان الناس ياتونه ارسالا فادركه قوم فقالوا انما اهل علي راحلته ثم ارتفع علي
البيدا فاهل فادركه قوم فقالوا انما اهل حين ارتفع علي البيدا وايم الله لقد اوجبه في
مصلاه ويكثر التلبية بعد ذلك في ادبار الصلوات فرايض كانت او نوافل وذكر الطحاوي
انه يكبرها في ادبار المكتوبات دون النوافل والفوايت واجراها مجري التكبير في ايام

التشريق والمذكور في ظاهر الرواية في ادبار الصلوات عاما من غير تخصيص ولان فضيلة التلبية عقيب
الصلاة لاتصالها بالصلاة التي هي ذكر الله تعالى اذ الصلوة من اولها الى اخرها ذكر الله تعالى وهذا يوجد
في التلبية عقيب كل صلاة وكلما علا شرفا وكلما هبط واديا وكلما لقي ركبانا وكلما استيقظ من منام
وبالاسحار لما روي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كذا كانوا يفعلون • ويرفع صوته
بالتلبية لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الحج العج والثج والعج هو رفع الصوت بالتلبية
والثج هو سيلان الدم وعن خلاد بن السايب الازدي الانصاري عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اتاني جبريل وامرني ان امر اصحابي ومن معي ان يرفعوا اصواتهم بالتلبية
ولانها من شعاير الحج امر برفع الصوت بالتلبية واشار الى المعنى وهو انها من شعاير الحج والسبيل
في اذكار هي من شعاير الاسلام اظهارها واشهارها كالاذان ونحوه • والسنة ان ياتي بتلبية رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهي ان يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك
لا شريك لك كذا روى بن مسعود وبن عمر رضي الله عنهم هذه الالفاظ في تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم
فالسنة ان ياتي بها ولا ينقص منها شيئا وان زاد عليها فهو مستحب عندنا وعند الشافعي لا يزيد عليها
كما لا ينقص منها وهذا غير سديد لانه لو نقص لترك شيئا من السنة ولو زاد عليها فقد اتى بالسنة
وزيادة والدليل عليه ما روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يزيدون على تلبية
رسول الله صلى الله عليه وسلم كابن مسعود رضي الله عنه يزيد لبيك عدد التراب لبيك لبيك
ذا المعارج لبيك لبيك اله الحق لبيك وكان بن عمر رضي الله عنهما يزيد لبيك وسعديك والخير
بيديك لبيك والرغبة اليك ويروى والعمل والرغبى اليك ولان هذا من باب الحمد لله تعالى
والثناء عليه والزيادة عليه تكون مستحبة لا مكروهة • ثم اختلفت الرواية في تلبية رسول الله صلى
الله عليه وسلم في هذه الكلمة وهي قوله لبيك ان الحمد والنعمة لك رويت بالكسر والفتح والكسر
اصح وهكذا ذكر محمد رحمه الله في الاصل ان الافضل ان يقول بالكسر وانما كان كذلك لان معنى الفتح
فيها يكون على التفسير او التعليل ان لبي بان الحمد لك او لبى لان الحمد لك اي لاجل ان الحمد لك واذا
كسرتها صار ما بعدها ثناء وذكرا مبتدا لا تفسيرا ولا تعليلا فكان ابلغ في الذكر والثناء فكان افضل
واذا قدم مكة فلا يضره ليلا دخلها او نهارا لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخلها نهارا وروي
انه دخلها ليلا وكذا روي عن عايشة رضي الله عنها انها دخلتها ليلا وروي ان الحسن والحسين رضي الله
عنهما دخلاها ليلا وما روي عن عمر رضي الله عنه انه نهى عن دخول مكة ليلا فهو محمول على نهي الشفقة
مخافة السرقة وكذا اوله ابراهيم النخعي ولانه اذا دخل ليلا لا يعرف موضع النزول فلا يدري ابن
نزل فربما ينزل في غير موضع النزول فيتاذى به • ويدخل المسجد الحرام والافضل ان يدخل من باب
بني شيبة ويقول اللهم افتح لي ابواب رحمتك واعذني من الشيطان الرجيم واذا رفع نظره الى البيت
يقول ويخفي سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اللهم هذا بيتك عظمته وشرفته وكرمته
فزده تعظيما وتشريفا وتكريما • ويبدا بالحجر الاسود فاذا استقبله كبر ويرفع يديه كما يرفعهما
في الصلاة لكن حذو منكبيه لما روي عن مكحول ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل المسجد بدا بالحجر
الاسود فاستقبله وكبر وهلل وروينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الصلوة انه قال لا ترفع
الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها عند استلام الحجر الاسود ثم يرسلهما ويستلم الحجر
الاسود ان امكنه ذلك من غير ان يوذي احدا والافضل ان يقبله لما روي ان عمر رضي الله عنه التزمه
وقبله وقال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم بك حفيا وروي انه قال والله اني لاعلم انك حجر لا وانك
لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلتك وفي رواية اخرى
قال لولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمك ما استلمتك ثم استلمه وعن بن عمر رضي الله

عنهما ان

عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استقبل الحجر فاستلمه ووضع شفتيه عليه فبكى طويلا ثم التفت
فاذا هو بعمر يبكي فقال له ما يبكيك فقال يا رسول الله رايتك تبكي فبكيت لبكايك فقال عليه السلام
العبرات صح ها هنا تسكب وعن بن عباس رضي الله عنهما قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع
على بعير يستلم الركن بمحجن ثم يرده وعن بن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليبعثن
الحجر يوم القيمة وله عينان يبصر بهما واذنان يسمع بهما ولسان ينطق به فيشهد لمن استلمه بالحق
وروي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يستلمون الحجر ويقبلونه فيلتزمه
ويقبله ان امكنه ذلك من غير ان يوذي احدا وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لعمر
رضي الله عنه يا ابا حفص انك رجل قوي وانك توذي الضعيف فاذا وجدت مسلكا فاستلم والا فدع
وكبر وهلل ولان الاستلام سنة وايذا المسلم حرام فترك الحرام اولى من الاتيان بالسنة واذا
لم يمكنه من غير ان يوذي استقبله وكبر وهلل وحمد الله تعالى واثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم
كما يصلي في الصلاة ولم يذكر اصحابنا فيه دعا بعينه لان الدعوات لا تحصى وعن مجاهد رضي الله عنه
انه كان يقول اذا اتيت الركن فقل اللهم اني اسالك اجابة دعوتك وابتغا رضوانك واتباع سنة
نبيك وعن عطا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مر بالحجر الاسود قال اعوذ برب هذا
الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر • ولا يقطع التلبية عند استلام الحجر
ويقطعها في العمرة لما نذكر ثم يفتتح الطواف وهذا الطواف يسمى طواف اللقا وطواف التحية وطواف
اول عهد بالبيت وانه سنة عند عامة العلما وعند مالك فرض واحتج بظاهر قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق امر بالطواف بالبيت فيدل على الوجوب والفرضية ولنا انه لا يجب على اهل مكة بالاجماع
ولو كان ركنا لوجب عليهم لان الاركان لا تختلف بين اهل وغيرهم كطواف الزيارة ولما لم يجب على اهل
مكة دل انه ليس بركن والمراد من الاية طواف الزيارة بالاجماع اهل التفسير ولانه خاطب الكل بالطواف
وطواف الزيارة هو الذي يجب على الكل فاما طواف اللقا فانه لا يجب على اهل مكة دل ان المراد هو
طواف الزيارة وكذا سياق الاية دليل عليه لانه امر بذبح الهدايا بقوله ليذكروا اسم الله على ما
رزقهم من بهيمة الانعام وامر بقضا التفث وهو الحلق والطواف بالبيت عقيب ذبح الهدي
لان كلمة ثم للترتيب مع التعقيب فيقتضي ان يكون الحلق والطواف مرتبين على الذبح والذبح يختص
بايام النحر لا يجوز قبلها فكذا الحلق والطواف وهو طواف الزيارة فاما طواف اللقا فانه يكون سابقا
على ايام النحر فثبت ان المراد من الاية طواف الزيارة وبه نقول انه ركن • واذا افتتح الطواف ياخذ
عن يمينه مما يلي الباب فيطوف بالبيت سبعة اشواط يرمل في الثلثة الاولى ويمشي على هينته
في الاربعة الباقية والاصل فيه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم استلم الحجر ثم اخذ عن يمينه
مما يلي الباب فطاف بالبيت سبعة اشواط واما الرمل فالاصل فيه ان كل طواف بعده سعي فمن
رمل صح سنته الاضطباع والرمل في الثلثة الاشواط الاول منه وكل طواف ليس بعده سعي فلا رمل في
فيه وهذا قول عامة الصحابة رضي الله عنهم الا ما حكي عن بن عباس رضي الله عنهما ان الرمل في الطواف
ليس بسنة ووجه قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم انما رمل وندب اصحابه اليه لاظهار الجلد للمشركين
واراءة القوم القوة من انفسهم فانه روي انه دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وكفار قريش قد
صفت عند دار الندوة ينظرون اليهم ويستضعفونهم ويقولون اوهنتهم حمى يثرب فلما دخل رسول
امراهم الله صلى الله عليه وسلم اضطبع بردايه ورمل وقال رحم الله امرا ابدا من نفسه جلدا وروي انه قال
رحم الله امرا اراهم اليوم من نفسه قوة وذلك المعنى قد زال فلم يبق الرمل سنة لكنا نقول
الرواية عن بن عباس رضي الله عنهما لا تكاد تصح لانه قد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بعد
فتح مكة وروي عن بن عمر رضي الله عنهما انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طاف بالبيت

الطواف الاول خب ثلثا ومشي اربعا وكذا اصحابه رضي الله عنهم بعده رملوا وكذا المسلمون الي يومنا هذا فصار الرمل سنة متواترة فلئن قالوا ان يقال ان الرمل كان لذلك السبب وهو اظهار الجلادة وابدا القوة للكفرة ثم زال ذلك السبب وبقيت سنة الرمل علي الاصل المعهود ان بقا السبب ليس بشرط لبقا الحكم كالبيع والنكاح ونحوهما واما ان يقال لما رمل النبي صلي الله عليه وسلم بعد زوال ذلك السبب صار الرمل سنة مبتداة فيتبع النبي صلي الله عليه وسلم في ذلك وان كان لا يعرف معناه والي هذا اشار عمر رضي الله عنه حين رمل في الطواف وقال مالي اهز كتفي وليس هاهنا احد رايته لكن اتبع رسول الله صلي الله عليه وسلم او قال لكن افعل ما فعل رسول الله صلي الله عليه وسلم ويرمل من الحجر الي الحجر وهذا قول عامة العلما وقال سعيد بن جبير وعطا ومجاهد وطاوس لا يرمل بين الركن اليماني وبين الحجر الاسود وانما يرمل من الجانب الاخر وجه قولهم ان الرمل في الاصل كان لاظهار الجلد للمشركين والمشركون انما كانوا يطلعون علي المسلمين من ذلك الجانب فاذا صاروا الي الركن اليماني لم يطلعوا عليهم لصيرورة البيت حايلا بينهم وبين المسلمين ولنا ما روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم رمل ثلثا من الحجر الي الحجر والجواب عن قولهم ان الرمل كان لاظهار القوة والجلادة ان الرمل الاول كان لذلك وقد زال وبقي حكمه او صار الرمل بعد ذلك سنة مبتداة لا لما شرع له الاول بل لمعني اخر لا نعقله فاما الاضطباع فلما روينا ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان يرمل مضطبعا بردايه وتفسير الاضطباع بالردا هو ان يدخل الردا تحت ابطه الايمن ويرد طرفه علي يساره ويبدي منكبه الايمن ويغطي الايسر اضطبا عا من الضبع وهو العضد لما فيه من ابدا احد الضبعين وهما العضدان فان زوحم في الرمل وقف فاذا وجد فرجة رمل لانه ممنوع من فعله لا علي وجه السنة فيقف الي ان يمكنه فعله علي وجه السنة ويستلم الحجر في كل موضع شوط يفتتح به ان استطاع من غير ان يوذي احدا لما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم كان كلما مر بالحجر الاسود استلمه ولان كل شوط طواف علي حدة فكان استلام الحجر فيه مسنونا كالشوط الاول وان لم يستطع استقبله وكبر وهلل واما الركن اليماني فلم يذكر في الاصل ان استلامه سنة ولكنه قال ان استلمه فحسن وان تركه لم يضره في قول ابي حنيفة وهذا يدل علي انه مستحب وليس بسنة وقال محمد يستلمه ولا يتركه وهذا يدل علي ان استلامه سنة ولا خلاف في ان تقبيله ليس من السنة وقال الشافعي يستلمه ويقبل يده وجه قول محمد ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يستلم الركن اليماني ويضع خده عليه وجه ما ذكر في الاصل وهو انه مستحب وليس بمسنون انه ليس من السنة تقبيله ولو كان مسنونا لسن تقبيله كالحجر الاسود وعن جابر رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ولم يقبله وهذا يدل علي انه مستحب وليس بسنة واما الركنان الاخران وهما الشامي والعراقي فلا يستلمهما عند عامة الصحابة رضي الله عنهم وهو قولنا وروي عن معاوية وزيد بن ثابت وسويد بن غفلة رضي الله عنهم انه يستلم الاركان الاربعة وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه راي معاوية وسويدا رضي الله عنهما استلما جميع الاركان فقال ابن عباس لمعاوية انما يستلم هذين الركنين فقال معاوية ليس شي من البيت مهجورا والصحيح قول العامة لان الاستلام انما عرف سنة بفعل رسول الله صلي الله عليه وسلم ورسول الله صلي الله عليه وسلم لما يستلم غير الركنين لما روينا عن عمر رضي الله عنه انه قال رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما الاركان البيت والركن الشامي والعراقي

ليسا

ليسا من الاركان حقيقة لان ركن الشي ناحيته وهما في وسط البيت لان الحطيم من البيت ويجعل طوافه من ورا البيت الحطيم لان الحطيم من البيت فلو لم يجعل طوافه من ورايه لصار تاركا للطواف ببعض البيت الا انه لا يجوز التوجه اليه في الصلاة لما ذكرنا فيما تقدم واذا فرغ من الطواف يصلي ركعتين عند المقام او حيث تيسر عليه من المسجد وركعتا الطواف واجبة عندنا وقال الشافعي سنة بناء علي انه لا يعرف الواجب الا الفرض وليستا بفرض وقد واظب عليهما رسول الله صلي الله عليه وسلم فكانتا سنة ونحن نفرق بين الفرض والواجب وهو الفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب ما ثبت وجوبه بدليل غير مقطوع به ودليل هو الواجب قوله تعالي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلي قيل في بعض وجوه التاويل ان مقام ابراهيم ما ظهر فيه اثار قدميه وهو حجارة كان يقوم عليها حين نزوله وركوبه من الابل حين ما كان ياتي الي زيارة هاجر وولدها اسمعيل عليهما السلام فامر النبي صلي الله عليه وسلم باتخاذ ذلك الموضع مصلي يصلي عنده صلاة الطواف مستقبل الكعبة علي ما روي ان النبي صلي الله عليه وسلم لما قدم مكة قام الي الركن اليماني ليصلي فقال عمر رضي الله عنه الا تتخذ مقام ابراهيم مصلي فانزل الله تعالي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلي ومطلق الامر لوجوب العمل وروي ان النبي صلي الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف اتي المقام فصلي عنده ركعتين وتلا قوله تعالي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلي وروي ان عمر رضي الله عنه انه نسي ركعتين الطواف فقضاها بذي طوي فدل انها واجبة ثم يعود الي الحجر فيستلمه ليكون افتتاح السعي بين الصفا والمروة باستلام الحجر كما يكون افتتاح الطواف باستلام الحجر والاصل فيه ان كل طواف بعده سعي فانه يعود بعد الصلاة الي الحجر وكل طواف لا يسعي بعده لا يعود الي الحجر كذا روي عن عمر وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم وعن عايشة رضي الله عنها انه لا يعود وان كان بعده سعي وهو قول عمر بن عبد العزيز والصحيح انه يعود لما روي عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه صلي ركعتين خلف المقام وقرا فيهما ايات من سورة البقرة وقرا فيهما واتخذوا من مقام ابراهيم مصلي ورفع صوته يسمع الناس ثم رجع الي الركن فاستلمه ولان السعي مرتب علي الطواف لا يجوز قبله ويكره ان يفصل بين الطواف وبين السعي فصار كبعض اشواط الطواف والاستلام بين كل شوطين سنة وهذا المعني لا يوجد في طواف لا يكون بعده سعي لانه اذا لم يكن بعده سعي لا يوجد الملحق له بالاشواط فلا يعود الي الحجر ثم يخرج الي الصفا لما روي عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم استلم الركن وخرج الي الصفا وقال نبدا بما بدا الله وتلا قوله تعالي ان الصفا والمروة من شعاير الله ولم يذكر في الكتاب انه من اي باب يخرج وله يخرج من باب الصفا او من حيث تيسر له وما روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم خرج من باب الصفا فذلك ليس علي وجه السنة عندنا وانما خرج منه لقربه من الصفا او لامر اخر ويصعد علي الصفا الي حيث يري الكعبة فيحول وجهه اليها ويكبر ويهلل ويحمد الله تعالي ويثني عليه ويصلي علي النبي صلي الله عليه وسلم ويدعو الله بحوايجه ويد ويرفع يديه ويجعل بطون كفيه الي السما لما روي جابر ان النبي صلي الله عليه وسلم رقا علي الصفا حتي بدا له البيت ثم كبر ثلثا وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو علي كل شي قدير لا اله الا الله انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده وجعل يدعوا من ذلك ثم يهبط نحو المروة فيمشي علي هينته حتي ينتهي الي بطن الوادي سعي حتي يجاوز الميل الاخضر فيسعي بين الميلين الاخضرين لحديث جابر رضي الله عنه ان النبي صلي الله عليه وسلم لما فرغ من الدعا مشي نحو المروة حتي انصبت قدماه في بطن الوادي

سعي وقال في سعيه رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم فكان عمر رضي الله عنه اذا رمل بين الصفا والمروة وقال اللهم استعملني لسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من عذاب القبر ثم يمشي على هينته حتى ياتي المروة فيصعد عليها ويقوم مستقبل القبلة فيحمد الله تعالى ويثني عليه ويهلل ويكبر ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسال الله حوائجه ويفعل على المروة على المروة مثل ما فعل على الصفا لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل ويطوف بينهما هكذا سبعة اشواط يبدا بالصفا ويختم بالمروة ويسعى في بطن الوادي في كل شوط يعد البداية شوطا والعود شوطا اخر خلافا لما قاله الطحاوي انهما يعدان جميعا شوطا واحدا وانه خلاف ظاهر الرواية لما بينا فيما تقدم • فاذا فرغ من السعي فان كان محرما بالعمرة ولم يسق الهدي يحلق او يقصر فيحل لان افعال العمرة هي الطواف والسعي فاذا اتى بهما لم يبق عليه شيء من افعال العمرة فيحتاج الى الخروج عنها بالتحلل وذلك بالحلق او التقصير كالتسليم في باب الصلوة والحلق افضل لما ذكرنا فيما تقدم فاذا حلق او قصر حل له جميع محظورات الاحرام وهذا الذي ذكرنا قول اصحابنا وقال الشافعي يقع التحلل من العمرة بالسعي ومن الحج بالرمي والمسالة قدمرت في بيان واجبات الحج • وان كان قد ساق الهدي لا يحلق ولا يقصر للعمرة بل يقيم حراما الى يوم النحر عندنا وعند الشافعي سوق الهدي لا يمنع من التحلل وتذكر المسالة في المتمتع وان كان محرما بالحج فان كان مفردا به يقيم على احرامه ولا يتحلل لان افعال الحج عليه باقية فلا يجوز له التحلل الى يوم النحر ومن الناس من قال يجوز له ان يفسخ احرام الحج بفعل العمرة وهو الطواف والسعي والتحلل منها الحلق او التقصير لما روي عن جابر رضي الله عنه ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا اهلوا بالحج مفردا فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم احلوا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية اهلوا بالحج فالجواب ان ذلك كان ثم نسخ وعن ابي ذر رضي الله عنه انه قال اشهد ان نسخ الاحرام كان خاصا للركب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم • وان كان قارنا فانما يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا فيبدا اولا بالطواف والسعي للعمرة فيطوف ويسعى للعمرة ثم يطوف ويسعى للحج كما وصفنا وعند الشافعي يطوف لهما جميعا طوافا واحدا ويسعى لهما سعيا وهذا بناء على ان القارن عندنا يحرم باحرامين باحرام العمرة وباحرام الحجة ولا يدخل احرام العمرة في احرام الحجة وعنده يحرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في احرام الحجة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة اي احرام العمرة في احرام الحجة لان نفس العمرة لا تدخل في الحجة ولان الاحرام على اصله ركن لما نذكر فكان من افعال الحج والافعال يجوز فيها التداخل كسجدة التلاوة والحدود وغيرها ولنا ما روي عن علي وعبد الله ابن مسعود وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة وطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين ولان القارن محرم بالعمرة ومحرم بالحجة حقيقة لان قوله لبيك بعمرة وحجة معناه لبيك بعمرة ولبيك بحجة كقوله جاني زيد وعمرو معناه جاني زيد وجاني عمرو واذا كان محرما بكل واحد منهما يطوف ويسعى لكل واحد منهما طوافا على حدة وسعيا على حدة وكذا تسمية القران يدل على ما قلنا اذ القران حقيقة يكون بين شيئين اذ هو ضم شيء الى شيء ومعنى الضم حقيقة فيما قلنا لا فيما قاله واعتبار الحقيقة اصل في الشريعة واما الحديث فمعناه دخل وقت العمرة في وقت الحج لان سبب ذلك انهم كانوا يعدون العمرة في وقت الحج من افجر الفجور ثم رخص لهم النبي صلى الله عليه وسلم فقال دخلت العمرة في الحجة الى يوم القيمة اي دخل وقت العمرة في وقت الحجة وهو اشهر الحج او يحتمل ما قلنا ويحتمل ما قاله فلا يكون

حجة مع الاحتمال ولو طاف القارن طوافين متواليين اجزاه وقد اساء اما الجواز فلانه اتى بوظيفته من الطوافين والسعيين واما الاساءة فلتركه السنة وهو تقديم افعال العمرة على افعال الحج ولو طاف اولا بحجة وسعى لها ثم طاف لعمرته وسعى لها فنيته لغو وطوافه الاول وسعيه يكونان للعمرة لما مر ان افعال المحرم تترتب على ما اوجب احرامه واحرامه اوجب تقديم افعال العمرة على افعال الحج فلغت نيته واذا فرغ من افعال العمرة لا يحلق ولا يقصر لانه بقي محرما باحرام الحج • وان كان متمتعا فاذا قدم مكة فانه يطوف ويسعى لعمرته ثم يحرم بالحج وله ان يحرم من جوف مكة او من الابطح او من اي الحرم شاء وله ان يحرم يوم التروية عند الخروج الى منا وقبل يوم التروية وما قدم الاحرام بالحج على يوم التروية فهو افضل عندنا وقال الشافعي الافضل ان يحرم يوم التروية واحتج بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اصحابه بالاحرام يوم التروية فدل ان ذلك افضل ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اراد الحج فليتعجل وادنى درجات الامر الندب ولان التعجيل من باب المسارعة الى العبادة فكان اولى ولانه اشق على البدن ولانه اذا احرم بالحج يحتاج الى الاجتناب عن محظورات الاحرام وافضل الاعمال احمزها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الحديث فانما ندب الى الاحرام بالحج يوم التروية لم يكن خاص اختار لهم الايسر على الافضل الا ترى انه امرهم بفسخ احرام الحج وانه لا ينفسخ اليوم واذا احرم المتمتع بالحج فلا يطوف ولا يسعى في قول ابي حنيفة ومحمد لان طواف القدوم للحج لمن قدم مكة باحرام الحج وانما يحرم للحج من مكة وطواف القدوم لا يكون بدون القدوم لذلك لا يطوف ولا يسعى ايضا لان السعي بدون الطواف غير مشروع ولان المحل الاصلي للسعي ما بعد طواف الزيارة لان السعي واجب وطواف الزيارة فرض والواجب يصلح تبعا للفرض فاما طواف القدوم فسنة والواجب لا يتبع السنة الا انه رخص تقديمه على محله الاصلي عقيب طواف القدوم فصار واجبا عقيبه بطريق الرخصة فاذا لم يوجد طواف القدوم يوخر الى محله الاصلي فلا يجوز قبل طواف الزيارة وروي الحسن عن ابي حنيفة ان المتمتع اذا احرم يوم التروية او احرم قبله فان شاء طاف وسعى قبل ان ياتي الى منا وهو افضل وروي هشام عن محمد انه ان طاف وسعى لا باس به ووجه ذلك ان هذا الطواف ليس بواجب بل هو سنة وقد ورد الشرع بوجوب السعي عقيبه وان كان واجبا رخصة وتيسيرا في حق المنفرد بالحج والقارن فكذا المتمتع والجواب نعم انه سنة لكنه سنة القدوم للحج لمن قدم باحرام الحج والمتمتع لم يقدم مكة باحرام الحج فلا يكون سنة في حقه وعن الحسن بن زياد انه فرق بينما قبل الزوال وبعده فقال اذا احرم يوم التروية طاف وسعى الا ان يكون احرم بعد الزوال ووجهه ان بعد الزوال يلزمه الخروج الى منا فلا يشتغل بغيره وقبل الزوال لا يلزمه الخروج فكان له ان يطوف ويسعى والجواب ما ذكرنا • واذا فرغ المنفرد بالحج او القارن من السعي يبقى على احرامه ويطوف طواف التطوع ماشيا الى يوم التروية لان الطواف خير موضوع كالصلوة فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وطواف التطوع افضل للغربا واما لاهل مكة فالصلاة افضل لان الغربا يفوتهم الطواف اذ لا يمكنهم الطواف في كل مكان ولا يفوتهم الصلاة لانه لا يتعذر عليهم فعلها في كل مكان واهل مكة لا يفوتهم الطواف ولا الصلاة فعند الاجتماع افضل وعلى هذا الغازي الحارس في دار الحرب انه ان كان هناك من ينوب عنه في الحراسة فصلاة التطوع افضل له وان لم يكن فالحراسة افضل • ولا يرمل في هذا الطواف بل يمشي على هينته ولا يسعى بعده بين الصفا والمروة

عن السعي الاول ويصلي لكل اسبوع ركعتين في الوقت الذي لا يكره فيه التطوع ويكره الجمع بين
اسبوعين من غير صلاة بينهما في قول ابي حنيفة ومحمد سوا انصرف عن شفع او وتر وقال
ابو يوسف لا باس به اذا انصرف عن وتر نحو ان ينصرف عن ثلثة اسابيع او عن خمسة او
عن سبعة واحتج بما روي عن عايشة رضي الله عنها انها كانت تجمع بين الطواف ثم تصلي بعد
ثم فرق ابو يوسف بين انصرافه عن شفع او عن وتر فقال اذا انصرف عن اسبوعين وذلك
اربعة عشر او اربعة اسابيع وذلك ثمانية عشر يكره ولو انصرف عن ثلثة او خمسة لا يكره
لان الاول شفع والثاني وتر واصل الطواف سبعة وهي وتر ولهما ان ترتيب الركعتين على الطواف
كترتيب السعي عليه ولان كل واحد منهما واجب ثم لو جمع بين اسبوعين من الطواف واخر السعي
يكره فكذا اذا جمع بين اسبوعين منهما واخر الصلوة واما حديث عايشة رضي الله عنها
فيحمل انها فعلت ذلك لضرورة وعذر فاذا كان يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي
الحجة يروح مع الناس الى منى فيصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشا لاوقاتها ويبيت
بها ليلة عرفة ويصلي صلاة الفجر يوم عرفة بمنى لوقتها فاذا طلعت الشمس يخرج الى عرفات
لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه انه قال جا جبريل الى ابراهيم عليهما
السلام يوم التروية فخرج به الى منى فصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشا الاخرة
والفجر ثم عدل به الى عرفات وروي عن جابر رضي الله عنه انه قال لما كان يوم التروية
توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشا والصبح ثم
مكث قليلا حتى طلعت الشمس وسار الى عرفات فان دفع منها قبل طلوع الشمس جاز والاول
افضل لما روينا • فيخرج الى عرفات على السكينة والوقار فاذا انتهى اليها نزل بها حيث احب
الا بطن عرنة ويغتسل يوم عرفة فغسل يوم عرفة سنة كغسل يوم الجمعة والعيدين
وعند الاحرام وذكر في الاصل ان اغتسل فحسن فهذا يشير الى الاستحباب ثم غسل يوم
عرفة لاجل عرفة او لاجل الوقوف فيجوز ان يكون على الاختلاف الذي ذكرنا في غسل يوم
الجمعة في كتاب الطهارة فاذا زالت الشمس صعد الامام المنبر واذن المودنون والامام
على المنبر في ظاهر الرواية فاذا فرغوا من الاذان قام الامام الاو خطب وعن ابي يوسف
ثلث روايات روي عنه مثل قول ابي حنيفة ومحمد وروي عنه انه يوذن المودنون
والامام في الفسطاط ثم يخرج بعد فراغ المودن من الاذان فيصعد المنبر ويخطب
وروي الطحاوي عنه في باب خطب الحج ان الامام يبدا بالخطبة قبل الاذان فاذا مضى صدر
من خطبته اذن المودنون ثم يتم خطبته بعد الاذان اما تقديم الخطبة على الصلاة
فلان النبي صلى الله عليه وسلم قدمها على الصلاة ولان المقصود من هذه الخطبة تعليم
احكام المناسك فلا بد من تقديمها ليعلموا ولانه لو اخرها يتبادر القوم الى الوقوف
ولا يستمعون فلا يحصل المقصود من هذه الخطبة ثم هذه الخطبة سنة وليست بفريضة
حتى لو جمع بين الظهر والعصر فصلاهما من غير خطبة اجزاه بخلاف خطبة الجمعة انه لا يجوز
الجمعة بدونها والفرق ان هذه الخطبة لتعليم المناسك لا لجواز الجمع بين الصلوتين وفرضية
خطبة الجمعة لقصر الصلاة وقيامها مقام البعض على ما قالت عايشة رضي الله عنها انما قصرت
لمكان الخطبة وقصر الصلاة ترك شطرها ولا يجوز ترك الفرض لاجل الفرض فكانت الخطبة
فرضا ولا قصرها هنا لان كل واحد من الفرضين يودي على التمام والكمال فلم تكن الخطبة
فرضا الا انه يكون مسيا لانه ترك السنة ولو خطب قبل الزوال اجزاه وقد اسا
اما الجواز فلان هذه الخطبة ليست من شرايط الصلاة فلا تشترط لها الوقت واما الاساة

فلم ترك السنة اذ السنة ان تكون الخطبة بعد الزوال بخلاف خطبة الجمعة فانه اذا خطب
قبل الزوال لا تجوز الجمعة لان الخطبة هناك من فرايض الجمعة الا ترى انه قصرت الجمعة
لمكانها ولا يترك بعض الفرض الا لاجل الفرض واما الكلام في وقت صعود الامام على المنبر انه يصعد
قبل الاذان او بعده فوجه رواية ابي يوسف ان الصلاة تودي في هذا الوقت هي صلاة الظهر
والعصر فيكون الاذان فيهما قبل خروج الامام كما في ساير الصلوات وكما في الظهر والعصر في
غير هذا المكان والزمان وجه ظاهر الرواية ان هذه الخطبة لما كانت متقدمة على الصلاة كان
هذا الاذان للخطبة فيكون بعد صعود الامام على المنبر كخطبة الجمعة وقد خرج الجواب
عما قاله ابو يوسف ان هذه كصلاة الظهر والعصر لانا نقول نعم لكن تقدم عليه الخطبة فيكون
وقت الاذان بعد ما صعد الامام المنبر للخطبة كما في خطبة الجمعة • فاذا فرغ المودنون
من الاذان قام الامام وخطب خطبتين قايما يفصل بينهما بجلسة خفيفة كما في خطبة الجمعة
وصفة الخطبة هي ان يحمد الله ويثني عليه ويهلل ويكبر ويعظ الناس فيامرهم بما امرهم الله تعالى
وينهاهم عما نهاهم الله تعالى ويعلمهم مناسك الحج لان الخطبة في الاصل وضعت لما ذكرنا من الحمد
والثنا والتكبير والتهليل والوعظ والتذكير ويراد في هذه الخطبة تعليم منافع الحج لحاجة
الحجاج الى ذلك ليتعلموا الوقوف بعرفة والافاضة منها والوقوف بمزدلفة فاذا فرغ
من الخطبة اقام المودنون فصلى الامام صلاة الظهر ثم يقوم المودنون فيقيمون للعصر
فيصلي بهم العصر فيصلي بهم العصر والظهر باذان واحد واقامتين ولا يشتغل الامام والقوم
بالسنن والتطوع فيما بينهما لان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما بعرفة يوم عرفة باذان
واحد واقامتين ولم يتنفل قبلهما ولا بعدهما مع حرصه على النوافل فان اشتغلوا فيما بينهما
بتطوع او غيره اعادوا الاذان للعصر لان الاصل ان يوذن لكل مكتوبة وانما عرف ترك الاذان
بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وانه لم يشتغل فيما بين الظهر والعصر بالتطوع ولا بغيره فبقي
الامر عند الاشتغال على الاصل ويخفي الامام القراة فيهما بخلاف الجمعة والعيدين فانه
يجهر فيهما بالقراة لان الجهر بالقراة هناك من الشعاير والسبيل في الشعاير اشهارها
وفي الجهر زيادة اشهار وشرعت تلك الصلاة لذلك فاما الظهر والعصر فهما على حالهما لم
يتغيرا لانهما كظهر ساير الايام وعصر ساير الايام والحادث ليس الا اجتماع الناس واجتماعهم
للوقوف لا للصلاة وانما اجتماعهم في حق الصلاة حصل اتفاقا • ثم ان كان الامام مقيما
من اهل مكة كل واحدة من الصلوتين اربعا اربعا والقوم يتمون معه وان كانوا مسافرين
لان المسافر اذا اقتدى بالمقيم في الوقت يلزمه الاتمام لانه بالاقتدا بالامام صار تابعا
له في هذه الصلاة وان كان الامام مسافرا يصلي كل واحدة من الصلوتين ركعتين ركعتين
فاذا سلم يقول لهم اتموا صلاتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر ثم الجواز الجمع اعني تقديم
العصر على وقتها واداوها في وقت العصر شرايط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه
اما المتفق عليه فهو شرطان احدهما ان يكون اداوها عقيب الظهر لا يجوز تقديمها عليها
لانها شرعت مرتبة على الظهر فلا يسقط الترتيب الا باسباب مسقطة ولم يوجد فلا
تسقط فلزم مراعاة الترتيب والثاني ان تكون مرتبة على ظهر جايز استحسانا حتى لو صلى
الامام بالناس الظهر والعصر في يوم غيم ثم استبان لهم ان الظهر حصلت قبل الزوال
والعصر بعد الزوال فعليه الاعادة الظهر والعصر جميعا استحسانا والقياس ان لا
يكون هذا شرطا وليس عليه الا اعادة الظهر وجه القياس الاعتبار بساير الايام
فانه اذا صلى العصر في ساير الايام على انه صلى الظهر ثم تبين انه لم يصلها بعد الظهر خاصة

كذا هاهنا والجامع انه لو صلي العصر علي ظن انه ليس عليه الظهر فاشبه الناسي والنسيان
عذر مسقط للترتيب وجه الاستحسان ان العصر مؤداة قبل وقتها حقيقة فالاصل ان لا يجوز ادا
العبادة الموقتة قبل وقتها وانما عرفنا جوازها بالنص مرتبة علي ظهر جايزة فاذا لم يجز بقي الامر فيها
علي الاصل • واما المختلف فيه • فمنها ان يكون ادا الصلوتين بالجماعة عند ابي حنيفة حتي لو صلي
العصر وحده او الظهر وحده لا يجوز العصر قبل وقتها عنده وعند ابي يوسف ومحمد هذا ليس
بشرط ويجوز تقديمها علي وقتها وجه قولهما ان جواز التقديم لصيانة الوقت بعرفة لان ادا
العصر في وقتها يحول بينه وبين الوقوف وهذا المعني لا يوجب الفصل بين الوحدان والجماعة
ولابي حنيفة ان الجواز ثبت معدولا به عن الاصل لانها عبادة موقتة والعبادة الموقتة لا يجوز
تقديمها علي اوقاتها الا ان جواز تقديم العصر علي وقتها ثبت بالنص غير معقول المعني فيراعي
فيه عين ما ورد به النص ورد بجواز ادا العصر كاملا مرتبا علي ظهر كامل وهي المؤداة بالجماعة
والمؤداة لا بجماعة لا تساويها في الفضيلة فلا تكون في معني المنصوص عليه وقولهما ان الجواز
ثبت لصيانة الوقوف ممنوع ولا يجوز ان يكون معلولا به لان الصلاة لا تنافي الوقوف لانها
في نفسها وقوف والشي لا ينافي نفسه وانما ثبت نصا غير معقول المعني فيتبع فيه مورد
النص وهو ما ذكرنا ولم يوجد ولو ادرك ركعة من كل واحدة من الصلوتين مع الامام بان
ادرك من الظهر ثم قام الامام ودخل في العصر فقام الرجل فقضي ما فاته من الظهر فلما فرغ
من الظهر دخل في صلاة الامام في العصر وادرك شيا من كل واحدة من الصلاة مع الامام
جاز له تقديم العصر بالاخلاف لانه ادرك فضيلة الجماعة فتقع العصر مرتبة علي ظهر
كامل ومنها ان يكون ادا الصلاتين بامام وهو الخليفة او نايبه في قول ابي حنيفة حتي لو
صلي العصر بالجماعة لكن لا مع الامام لم يجز العصر عنده وعندهما هذا ليس بشرط والصحيح قول
ابي حنيفة لما ذكرنا ان جواز التقديم ثبت معدولا به عن الاصل مرتبا علي ظهر كاملة وهي
المؤداة بالجماعة من غير امام او نايبه لا تكون مثلها في الفضيلة فلا تكون في معني مورد النص
ولو احدث الامام بعد ما خطب فامر رجلا بالصلاة جاز ان يصلي بهم الصلوتين جميعا سوا
شهد المامور الخطبة او لم يشهد بخلاف الجمعة لان الخطبة من شرايط جواز الجمعة وهاهنا
الخطبة ليست بشرط لجواز الجمع بين الصلوتين والفرق ما بينا فان لم يامر الامام احدا فتقدم
واحد من عرض الناس فصلي بهم الصلوتين جميعا لم يجز الجمع في قول ابي حنيفة لان الامام او
نايبه شرط عنده ولم يوجد وعندهما يجوز وان كان المتقدم من ذي سلطان كالقاضي
وصاحب الشرط لانه نايب الامام فان كان الامام سبقه الحدث في الظهر فاستخلف رجلا
فانه يصلي بهم الظهر والعصر لانه قايم مقام الامام فان فرغ من العصر قبل ان يرجع الامام
فان الامام لا يصلي الا في وقتها لانه لما استخلف صار كواحد من المؤتمين والمؤتم اذا صلي
الظهر مع الامام ولم يصل العصر معه لا يصلي العصر الا في وقتها كذا هذا • ومنها ان يكون
محرما بالحج حال ادا الصلوتين جميعا حتي لو صلي الظهر بجماعة مع الامام وهو حلال من اهل
مكة ثم احرم للحج لا يجوز له ان يصلي العصر الا في وقتها كذا ذكر في نوادر الصلاة وعن ابي حنيفة
في غير رواية الاصول انه يجوز وهو قول زفر والصحيح رواية النوادر ولان العصر شرعت
مرتبة علي ظهر كامل وهو ظهر المحرم وظهر الحلال لا يكون مثل ظهر المحرم في الفضيلة فلا
يجوز ترتيب العصر علي ظهر هي دون المنصوص عليه وعلي هذا اذا صلي الظهر بجماعة مع الامام
وهو محرم لكن باحرام العمرة ثم احرم بالحج لا يجزيه العصر الا في وقتها وعند زفر يجوز كما في
المسلة الاولي والصحيح قولنا لان ظهر المحرم بالعمرة لا يكون مثل ظهر المحرم بالحج في الفضيلة

فيكون

فلا يكون اداء العصر في معني مورد النص فلا تجوز الا في وقتها ولو نفر الناس عن الامام فصلي وحده
الصلوتين اجزاه دلت هذه المسلة علي ان الشرط في الحقيقة هو الامام عند ابي حنيفة لا
الجماعة فان الصلوتين جازتا للامام ولا جماعة فبني المسايل عليه اذ هو اقرب الي الصيغة ولا
يلزم علي هذا ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب الامام ليتوضا
فصلي الخليفة الظهر والعصر ثم جا الامام انه لا يجوز له ان يصلي العصر الا في وقتها لان عدم
الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج من ان يكون اماما وصار كواحد
من المؤتمين او يقال الجماعة شرط الجمع عند ابي حنيفة لكن في حق غير الامام والله الموفق
فان مات الامام فصلي بالناس خليفته جاز لان موت الامام لا يوجب ولاية خلفايه
كولاية السلطنة والقضا واذا فرغ الامام من الصلاة راح الي الموقف عقيب الصلاة
وراح الناس معه لان النبي صلي الله عليه وسلم راح اليه عقيب الصلاة ويرفع الايدي بالاكشا باسطا صح
يستقبل كما يستقبل الداعي بيديه ووجهه لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال رايت
رسول الله صلي الله عليه وسلم بعرفة يدعوا بعرفات باسطا يديه في نحره كاستطعام المسكين
فيقف الامام والناس الي غروب الشمس يكبرون ويهللون ويحمدون الله تعالي ويثنون عليه
ويصلون علي النبي صلي الله عليه وسلم ويسالون الله تعالي حوايجهم ويتضرعون اليه بالدعا
لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال افضل الدعا يوم عرفة وافضل ما قلت
وقالت الانبيا قبلي عشية يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد
يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو علي كل شي قدير وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلي
الله عليه وسلم قال ان اكثر دعاي ودعا الانبيا عشية يوم عرفة لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو علي كل شي قدير اللهم اجعل في قلبي نورا
وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح صدري ويسر لي امري واعوذ بك من وساوس
الصدور وسيات الامور وفتنة القبر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما
تهب به الرياح وليس عن اصحابنا فيه دعا موقت لان الانسان يدعوا بما شا ولان
توقيت الدعا يذهب بالرقة لانه يجري علي لسانه من غير قصده فيبعد عن الاجابة
ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة ولا يقطع التلبية وهذا عامة العلما وقال مالك قول صح
اذا وقف بعرفة يقطع التلبية والصحيح قول العامة لما روي ان رسول الله صلي الله عليه
وسلم لبي حين رمي جمرة العقبة رواه في الصحيحين وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله
عنه انه لبي عشية عرفة فقيل له ليس هذا موضع التلبية فقال اجهل الناس ام نسوا
والذي بعث محمدا بالحق لقد حججت مع رسول الله صلي الله عليه وسلم فما ترك التلبية
حتي رمي جمرة العقبة الا ان يخلطها او يخلطها بتكبير وتهليل ولان التلبية ذكر يوتي به في
ابتدا العبادات هذه العبادة ويكون في اثنايها فاشبه التكبير في باب الصلاة وقال
ينبغي ان يوتي به الي اخر اركان هذه العبادة كالتكبير الا انا تركنا القياس فيما بعد رمي جمرة
العقبة او ما يقوم مقام الرمي في القطع بالاجماع فبقي الامر فيما قبل ذلك علي اصل القياس
وسوا كان مفردا بالحج او قارنا او متمتعا بخلاف المفرد بالعمرة انه يقطع التلبية اذا استلم
الحجر حين ياخذ في طواف العمرة لان الطواف ركن في العمرة فاشبه طواف الزيارة في الحج ٥
وهناك يقطع التلبية قبل الطواف كذا هاهنا والافضل ان يكون في الموقف مستقبل
القبلة لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال خير المجالس ما استقبل به القبلة وروي
عن جابر رضي الله عنه انه قال ركب رسول الله صلي الله عليه وسلم حتي اتي الموقف فاستقبل

به القبلة فلم يزل واقفا حتي غربت الشمس فان انحرف قليلا لم يضره لان الوقوف ليس بصلاة وكذا لو وقف وهو محدث او جنب لا يضره لما مر ان الوقوف عبادة لا يتعلق بالبيت فلا يشترط له الطهارة كرمي الجمار والافضل للامام ان يقف علي راحلته لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف راكبا وكلما قرب في وقوفه من الامام فهو افضل لان الامام يعلم الناس ويدعوا فكلما كان اقرب كان امكن من السماع وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة فانه يكره الوقوف فيه لما ذكرنا في بيان مكان الوقوف • فيقف الي غروب الشمس فاذا غربت الشمس دفع الامام والناس معه ولا يدفع احد قبل غروب الشمس لا الامام ولا غيره لما مر ان الوقوف الي غروب الشمس واجب وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خطب عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وان الجاهلية كانت تدفع من ههنا والشمس علي روس الجبال مثل العمايم علي روس الرجال فخالفوهم وامر بالدفع منه بعد الغروب فان خاف بعض القوم الزحام او كانت به علة فتقدم قبل الامام قليلا ولم يجز حد عرفة فلا باس به لانه اذا لم يجا وز حد عرفة فهو مكان الوقوف وقد دفع الضرر عن نفسه وان ثبت علي مكانه حتي يدفع الامام فهو فهو افضل لقوله تعالي ثم افيضوا من حيث افاض الناس وينبغي للناس ان يدفعوا وعليهم السكينة والوقار حتي ياتوا مزدلفة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض من عرفة وعليه السكينة حتي روي انه كان يكبح ناقته وروي انه لما دفع من عرفات فقال ايها الناس ان البر ليس في الجاب ولا في ايضاع الابل علي هينتكم ولان هذا مشي الي الصلاة لانهم ياتون مزدلفة ليصلوا بها المغرب والعشا وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اتيتم الصلاة فاتوها وانتم تمشون ولا تاتوها وانتم تسعون عليكم بالسكينة والوقار فان ابطا الامام بالدفع وتبين للناس الليل دفعوا قبل الامام لانه اذا تبين الليل فقد جا اوان الدفع والامام بالتاخير ترك السنة فلا ينبغي لهم ان يتركوها • واذا اتي مزدلفة ينزل حيث شا عن يمين الطريق او عن يساره ولا ينزل علي قارعة الطريق ولا في وادي محسر لقول النبي صلى الله عليه وسلم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وانما لا ينزل علي الطريق لانه يمنع الناس عن الجواز فيتاذون به فاذا دخل وقت العشا يوذن الموذن ويقيم فيصلي بهم الامام صلاة المغرب في وقت صلاة العشا ثم يصلي بهم العشا باذان واحد واقامة واحدة في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر باذان واحد واقامتين وقال الشافعي باذانين واقامة واحدة احتج زفر بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشا بمزدلفة باقامتين ولان هذا احد نوعي الجمع فيعتبر بالنوع الاخر وهو الجمع بعرفة والجمع بعرفة باذان واحد واقامتين كذا ههنا ولنا ما روي عن عبد الله بن عمر وخزيمة ابن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشا بمزدلفة باذان واحد واقامة واقامة واحدة وعن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه انه قال صليتهما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم باذان واقامة واحدة وما احتج به زفر محمول علي الاذان والاقامة فسمي الاذان اقامة كما يقال سنة العمرين ويراد به سنة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم بين كل اذانين صلاة لمن شا الا المغرب واراد به الاذان والاقامة كذا ههنا والقياس علي الجمع بعرفة غير سديد لان هناك الصلاة الثانية وهي العصر تودي في غير وقتها فتقع الحاجة الي اقامة اخري للاعلام بالشروع فيها والصلاة ههنا وهي العشا تودي في وقتها فيستغني عن تجديد الاعلام كما لو يرجع العشا ولا يتشاغل بينهما بتطوع او بغيره لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يتشاغل بينهما بتطوع ولا بغيره فان تطوع بينهما او

تشاغل

تشاغل اعاد الاقامة للعشا لانها انقطعت عن الاعلام الاول فاحتاجت الي اعلام اخر فان صلي المغرب وحده والعشا وحده اجزاه بخلاف الظهر والعصر بعرفة علي قول ابي حنيفة انه لا يجوز الا بجماعة عنده والفرق له ان المغرب تودي فيما هو وقتها في الجملة ان لم يكن وقت ادايها فكان الجمع ههنا بتاخير المغرب عن وقت ادايها فيجوز فعلها وحده كما لو تاخر بسبب اخر فقضاه في وقت العشا وحده والعصر هناك يودي فيما ليس وقتها اصلا وراسا فلا يجوز اذ لا جواز للصلاة قبل وقتها وانما عرفنا جوازها بالشرع وانما ورد الشرع بها بجماعة فيتبع مورد الشرع والافضل ان يصليهما مع الامام بجماعة لان الصلاة بجماعة افضل ولو صلي المغرب بعد غروب الشمس قبل ان ياتي مزدلفة فان كان يمكنه ان ياتي مزدلفة قبل طلوع الفجر لم تجزه صلاته وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر في قول ابي حنيفة ومحمد وزفر والحسن وقال ابو يوسف اجزاه وقد اسا وعلي هذا الخلاف اذا صلي العشا في الطريق بعد دخول وقتها وجه قوله انه ادي المغرب والعشا في وقتهما لانه ثبت كون هذا الوقت وقتا لهما بالكتاب والسنن المشهورة المطلقة عن المكان علي ما ذكرنا في كتاب الصلاة فيجوز كما لو اداها في غير ليلة المزدلفة الا ان التاخير سنة وترك السنة لا يسلب الجواز وانما يوجب الاساءة ولهما ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دفع من عرفات وكان اسامة رضي الله عنه رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما بلغ الشعب الايسر الذي دون المزدلفة اناخ فبال ثم جا فصب عليه وضوا خفيفا فقلت الصلاة يا رسول الله فقال الصلاة امامك ويروي انه قال المصلي امامك فجا المزدلفة فتوضا فاسبغ فدل الحديث علي اختصاص جوازها في حال الاختيار بزمان ومكان وهو وقت العشا بمزدلفة ولم يوجد فلا يجوز ويومر بالاعادة في وقتهما فكانهما ما دام الوقت قايما فان لم يعد حتي طلع الفجر عاد الي الجواز عندهما ايضا لان الكتاب والسنن المشهورة تقتضي الجواز كون الوقت وقتا لهما وانها مطلقة عن المكان وحديث اسامة يقتضي عدم الجواز وانه من اخبار الاحاد ولا يجوز العمل بخبر الواحد علي وجه يتضمن بطلان العمل بالكتاب والسنن المشهورة فيجمع بينهما فيعمل بخبر الواحد فيما قبل طلوع الفجر ونامر بالاعادة ونعمل بالكتاب والسنن المشهورة فيما بعد طلوعه فلا نامر بالاعادة عملا بالدلايل بقدر الامكان هذا اذا كان يمكنه ان ياتي مزدلفة قبل طلوع الفجر • فاما اذا خشي ان يطلع الفجر قبل ان يصل الي مزدلفة لاجل ضيق الوقت فان كان في اخر الليل بحيث يطلع الفجر قبل ان ياتي مزدلفة فانه يجوز بلا خلاف هكذا روي الحسن عن ابي حنيفة لان بطلوع الفجر يفوت وقت الجمع فكان في تقديم الصلاة صيانتها عن الفوات فان كان لا يخشي الفوات لاجل ضيق الوقت ولكنه ضل عن الطريق لا يصلي بل يوخر الي ان يخاف طلوع الفجر ولم يصل فعند ذلك يصلي لما ذكرنا والله الموفق • ويبيت ليلة مزدلفة بمزدلفة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم بات بها فان مر بها مارا بعد طلوع الفجر من غير ان يبيت بها فلا شي عليه ويكون مسيا وانما لا يلزمه شي لانه اتي بالركن وهو كينونته بمزدلفة بعد طلوع الفجر لكنه يكون مسيا لتركه السنة وهو البيتوتة بها فاذا طلع الفجر صلي الامام بهم صلاة الفجر بغلس لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلي صلاة لغير ميقاتها الا صلاة العصر بعرفة وصلاة المغرب بجمع وصلاة الفجر يوميذ فانه صلاها قبل وقتها بغلس وصلاها قبل وقتها المستحب بغلس ولان الغايت بالتغليس فضيلة الاسفار وانها ممكن الاستدراك في كل يوم فاما فضيلة

الوقوف فلا يستدرك في غير ذلك اليوم فاذا صلى الامام بهم وقف الناس وقفوا وراه او معه
والافضل ان يكون موقفهم على الجبل الذي يقال له قزح وهو تاويل ابن عباس للمشعر الحرام
انه الجبل وما حوله وعند عامة اهل التاويل المشعر الحرام هو مزدلفة ويقفون الى ان يسفر جدا
يدعون الله تعالى فيكبرون ويهللون ويحمدون له ويثنون عليه ويصلون على النبي صلى الله
عليه وسلم ويسالون حوائجهم ثم يدفعون الى منى قبل طلوع الشمس لما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال ان الجاهلية كانت تنفر من هذا المقام والشمس على روس الجبال فخالفوهم
فافاض قبل الشمس وقد كانت الجاهلية تقول بمزدلفة اشرق ثبير كيما نغير وهو جبل عال تطلع
عليه الشمس قبل كل موضع فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فدفع قبل طلوع الشمس وان دفع
بعد طلوع الفجر قبل ان يصلي الناس فقد اسا ولا شي عليه اما الاساة فلان السنة ان يصلي
الفجر ويقف ويفيض فاذا لم يفعل فقد ترك السنة فيكون مسيا واما عدم لزوم شي فلانه
وجد منه الركن وهو الوقوف ساعة • واذا افاض من جمع دفع على هينته لان النبي صلى
الله عليه وسلم كذا فعل وياخذ حصا الجمار من مزدلفة او من الطريق لما روي ان النبي صلى
الله عليه وسلم امر ابن عباس رضي الله عنهما ان ياخذ الحصى من مزدلفة وعليه فعل المسلمين
وهو احد نوعي الاجماع وان رمى بحصاة اخذها من الجمرة اجزاه وقد اسا وقال مالك لا
يجزيه لانه حصى مستعملة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ارم ولا حرج مطلقا وتعليل مالك
لا يستقيم على اصله لان الما المستعمل طاهر وطهور عنده حتى يجوز الوضو به فالحجارة اولى
وانما كره ذلك لما روي انه سيل ابن عباس رضي الله عنهما فقيل ان من عهد ابراهيم عليه
السلام الى يومنا في الجاهلية والاسلام يرمي الناس وليس ههنا الا هذا القدر فقال كل
حصاة تقبل فانها ترفع وما لا تقبل فانه يبقى ومثل هذا لا يعرف الا سماعا من رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيكره ان يرمي بحصاة من لا تقبل بحصاة لم تقبل • ويأتي منى فيرمي جمرة العقبة
سبع حصيات لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اتى منى لم يعرج على شي حتى رمى
جمرة العقبة سبع حصيات ويقطع التلبية مع اول حصاة يرمي بها جمرة العقبة لما
روى اسامة ابن زيد والفضل ابن عباس رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع
التلبية عند اول حصاة رمى بها جمرة العقبة وكان اسامة رديف رسول الله صلى الله
عليه وسلم من عرفات الى مزدلفة والفضل كان رديفه من مزدلفة الى منى وروي ان ابن
عباس رضي الله عنهما سيل عن ذلك فقال اخبرني اخي الفضل ان النبي صلى الله عليه وسلم
قطع التلبية عند اول حصاة رمى بها جمرة العقبة وكان رديف رسول الله صلى الله عليه
وسلم وسوا كان في الحج الصحيح او في الحج الفاسد انه يقطع التلبية مع اول حصاة يرمي بها
جمرة العقبة لان اعمالهما لا تختلف فلا تختلف وقت التلبية وسوا كان مفردا بالحج او
قارنا او متمتعا لان القارن والمتمتع كل واحد منهما محرم بالحج فكان كالمفرد به ولا يقطع
القارن التلبية اذا اخذ في طواف العمرة لانه محرم باحرام الحجة وانما يقطع عند ما
يقطع المفرد بالحجة لانه بعد اتيانه بالعمرة كالمحرم بالحجة واما المحرم بالعمرة المفردة
فانه يقطع التلبية اذا استلم واخذ في طواف العمرة والفرق بين المحرم بالحج وبين المحرم
بالعمرة ذكرناه فيما تقدم وقال مالك في المفرد بالعمرة يقطع التلبية اذا راى البيت وهذا
غير سديد لان قطع التلبية يتعلق بفعل هو نسك كالرمي في حق المحرم بالحج ورؤية البيت ليست
بنسك فلا يقطع عندها اما استلام الحجر نسك كالرمي فيقطع عنده لا عند الرؤية
قال محمد رحمه الله ان فايت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين ياخذ في الطواف لان

فايت الحج يتحلل بالعمرة بافعال العمرة فكان بمنزلة المتحلل بالعمرة فانه يقطع التلبية حين ياخذ
في الطواف كذا هو والقارن اذا فاته الحج يقطع التلبية في الطواف الثاني الذي يتحلل به
من حجته لان العمرة ما فاتته اذ ليس لها وقت معين فياتي بها فيطوف ويسعى كما كان يفعل لو لم
يفته الحج وانما فاته الحج فيفعل ما يفعله فايت الحج وهو ان يتحلل بافعال العمرة وهي الطواف والسعي
كالمقيم فيقطع التلبية اذا اخذ في طواف الحج والمحصر يقطع التلبية اذا ذبح عنه هديه
لانه اذا ذبح فقد تحلل ولا تلبية بعد التحلل فان حلق الحاج قبل ان يرمي جمرة العقبة يقطع
التلبية لانه بالحلق تحلل من الاحرام لما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمن حلق
قبل الرمي ارم ولا حرج فثبت ان التحلل من الاحرام يحصل بالحلق قبل الاحرام الرمي
ولا تلبية بعد التحلل فاذا فان زار البيت قبل ان يرمي ويحلق ويذبح قطع التلبية
في قول ابي حنيفة وروي عن ابي يوسف ان يلبي ما لم يحلق او تزول الشمس من يوم
النحر وعن محمد ثلث روايات في رواية مثل قول ابي حنيفة روى هشام عنه وروى
ابن سماعة عنه انه لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر وروى هشام
عنه رواية اخرى انه يقطع التلبية اذا مضت ايام النحر وظاهر روايته مع ابي حنيفة
وجه قول ابي يوسف انه ان طاف فاحرامه قايم لم يتحلل بهذا الطواف اذا لم يحلق بدليل انه
لا يباح له الطيب واللبس فالتحق هذا الطواف بالعدم وصار كانه لم يطف فلا يقطع التلبية
الا اذا زالت الشمس لان من اصله ان هذا الرمي موقت بالزوال فاذا زالت الشمس يفوت
وقته ويفعل بعده قضا فصار فواته عن وقته بمنزلة فعله في وقته يقطع التلبية كذا عند
فواته عن وقته بخلاف ما اذا حلق قبل الرمي لانه تحلل بالحلق وخرج عن احرامه حتى يباح
له الطيب واللبس لذلك ولهما ان الطواف وان كان قبل الرمي والحلق والذبح فقد وقع
التحلل به في حق النسا بدليل انه لو جامع بعده لا يلزمه بدنة فكان التحلل بالطواف كالتحلل
بالحلق فيقطع التلبية كما يقطع بالحلق وقد خرج الجواب عن قوله ان احرامه قايم بعد
الطواف لانا نقول نعم لكن في حق الطيب واللبس لا في حق النسا فلم يكن قايما مطلقا والتلبية
لم تشرع الا في الاحرام المطلق ولو ذبح قبل الرمي يقطع التلبية في قول ابي حنيفة اذا كان
قارنا او متمتعا وهو احدى الروايتين عن محمد وان كان مفردا بالحج لا يقطع لان الذبح من
القارن والمتمتع من تحلل كالحلق ولا تلبية بعد التحلل فاما المفرد فتحلله لا يقف على ذبحه
الا ترى انه ليس بواجب عليه فلا يقطع عنده التلبية وروي بن سماعة عن محمد انه لا يقطع
التلبية والتحلل لا يقع بالذبح على هذه الرواية عنده وانما يقع بالرمي او بالحلق ويرمي سبع
حصيات مثل حصى الخزف لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعبد الله بن عباس
رضي الله عنهما انه قال ايتني بسبع حصيات مثل حصى الخذف فاتاه بهن فجعل يقلبهن ويقول
مثلهن بمثلهن لا تغلوا فانما هلك من اهلك قبلكم بالغلو في الدين وقد قالوا لا يزيد على ذلك
لما روي عن معاذ رضي الله عنه انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنا وعلمنا المناسك
وقال ارموا بسبع حصيات مثل حصى الخذف ولو وضع احد شيا بقية على الاخرى كانه يحذف
ولانه لو كان اكبر من ذلك لا يومن ان يصيب غيره لازدحام الناس فيتاذى به ويرمي
من بطن الوادي ويكبر مع كل حصاة منها لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه رمى
جمرة العقبة بسبع حصيات من بطن الوادي يكبر مع كل حصاة يرمي بها فقيل له ان ناسا
يرمون من فوقها فقال عبد الله هذا والذي لا اله غيره مقام الذي انزلت عليه سورة البقرة
وكذا روي عن بن عمر رضي الله عنهما انه كان يرمي جمرة العقبة سبع حصيات يتبع كل حصاة

تكبيرة ويقول النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك وعن ابنه سالم بن عبد الله انه استبطن الوادي فرمي الجمرة سبع حصيات يكبر مع كل حصاة الله اكبر الله اكبر اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا وعملا مشكورا وقال حدثني ابي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرمي جمرة العقبة من هذا المكان ويقول كلما رمي حصاة مثل ما قلت وان رمي من فوق العقبة اجزاه لكن السنة ما ذكرنا • وكذا لو جعل بدل التكبير تسبيحا او تهليلا جاز ولا يكون مسيا وقد قالوا لو رمي الكبري يجعل العقبة عن يساره ومني عن يمينه ويقوم فيها حيث يري موقع حصاه لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه لما انتهي الي الجمرة الكبري جعل البيت عن يساره ومني عن يمينه وباي شي رمي اجزاه حجرا كان او طينا او غيرهما مما هو من جنس الارض وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز الا بالحجر وجه قوله ان هذا امر يعرف بالتوقيف والتوقيف ورد بالحصي والحصي هي الاحجار الصغار ولنا ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ارم ولا حرج وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروي عنه عليه السلام انه قال من رمي وذبح وحلق فقد حل له كل شي الا النسا مطلقا عن صفة الرمي والرمي بالحصي من النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الافضلية لا الجواز توفيقا بين الدلايل لما صح من مذهب اصحابنا ان المطلق لا يحمل على المقيد بل يجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ما امكن وهاهنا امكن بل يحمل المطلق على اصل الجواز والمقيد على الافضلية ولا يقف في هذه الجمرة للدعا بل ينصرف الي رحله والاصل ان كل رمي ليس بعده رمي في ذلك اليوم لا يقف عنده وكل رمي بعده رمي في ذلك اليوم يقف عنده لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقف عند جمرة العقبة ووقف عند الجمرتين ثم الرمي ماشيا افضل او راكبا فقد روي عن ابي يوسف انه فصل في ذلك تفصيلا فانه حكي ان ابراهيم بن الجراح دخل على ابي يوسف وهو مريض المرض الذي مات فيه فساله ابو يوسف فقال ايهما افضل الرمي ماشيا ام راكبا فقال ماشيا فقال اخطات ثم قال راكبا فقال اخطات وقال كل رمي بعده رمي فالماشي افضل وكل رمي لا رمي بعده فالراكب افضل قال فخرجت من عنده فسمعت الناعي بموته قبل ان ابلغ الباب ذكرنا هذه الحكاية ليعلم انه بلغ حرصه في التعليم حتي لم يسكت عنه في رمقه فيقتدي به في التحريص على التعليم وهذا لما ذكرنا ان كل رمي بعده رمي فالسنة فيه هو الوقوف للدعا والماشي امكن من الوقوف والدعا وكل رمي لا رمي بعده فالسنة فيه هو الانصراف لا الوقوف والراكب امكن من الانصراف فان قيل اليس انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رمي راكبا وقال خذوا عني مناسككم لا ادري لعلي لا احج بعد عامي هذا فالجواب ان ذلك محمول على رمي لا رمي بعده او على التعليم ليراه الناس فيتعلموا منه مناسك الحج فانه رمي احدي الجمار بسبع حصيات دفعة واحدة فهي عن واحدة ويرمي ستة اخري لان التوقيف ورد بتفريق الرميات فوجب اعتباره وهذا بخلاف الاستنجا انه اذا استنجي بحجر واحد وانقاه كفاه ولا يراعي فيه العدد عندنا لان وجوب الاستنجا ثبت معقولا بمعني التطهير فاذا حصلت الطهارة بواحد اكتفي به فاما الرمي فانما وجب تعبدا محضا فيراعي فيه مورد التعبد وانه ورد بالتفريق فيقتصر عليه فان رمي اكثر من سبع حصيات لم تضره الزيادة لانه بالواجب والسنة ان يرمي بعد طلوع الشمس من يوم النحر قبل الزوال لما روي جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم رمي يوم النحر ضحي ورمي بعد ذلك بعد الزوال ولو رمي قبل طلوع الشمس بعد انفجار الصبح اجزاه خلافا للسفيين والمسلة ذكرناها فيما تقدم

ولا يرمي يوميذ غيرها لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر الا جمرة العقبة فاذا فرغ من هذا الرمي لا يقف وينصرف الي رحله فان كان مفردا بالحج يحلق او يقصر والحلق افضل لما ذكرنا فيما تقدم ولا ذبح عليه وان كان قارنا او متمتعا يجب عليه ان يذبح ويحلق ويقدم الذبح على الحلق لقوله تعالى ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واطعموا البايس الفقير ثم ليقضوا تفثهم رتب قضا التفث وهو الحلق على الذبح وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول نسكنا في هذا اليوم الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروي انه صلى الله عليه وسلم رمي ثم ذبح ثم دعي بالحلاق فان حلق قبل الذبح من غير احصار فعليه لحلقه قبل الذبح دم في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد وجماعة من اهل العلم انه لا شي عليه واجمعوا على ان المحصر اذا حلق قبل الذبح انه يجب عليه الفدية احتج من خالفه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سيل عن رجل حلق قبل ان يذبح فقال اذبح ولا حرج ولو كان الترتيب واجبا لكان في تركه حرج ولابي حنيفة الاستدلال بالمحصر اذا حلق قبل الذبح لاذي في راسه انه يلزمه الفدية بالنص فالذي يحلق راسه بغير اذي اولي ولهذا قال ابو حنيفة بزيادة التغليظ في حق من حلق راسه قبل الذبح بغير اذي حيث قال لا يجزيه غير الدم وصاحب الاذي مخير بين الدم والطعام والصيام كما خيره الله تعالى وهذا هو المعقول لان الضرورة سبب لتخفيف الحكم وتيسيره فالمعقول ان يجب في حال الاختيار بذلك السبب زيادة غلظ لم تكن في حال العذر فاما ان يسقط من الاصل في غير حالة العذر ويجب في حالة العذر فممتنع ولا حجة لهم في الحديث لان قوله لا حرج المراد منه الاثم لا الكفارة وليس من ضرورة انتفا الاثم انتفا الكفارة الا تري ان الكفارة تجب على من حلق راسه لاذي به ولا اثم عليه وكذا يجب على الخاطي فاذا حلق الحاج او قصر حل له كل شي حظر عليه الاحرام الا النسا عند عامة العلما لما ذكرنا فيما تقدم • ثم يزور البيت من يومه ذلك او من الغد او من بعد الغد ولا يوخرها عنها وافضلها اولها لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف في اول ايام النحر فيطوف اسبوعا لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا طاف وعليه عمل المسلمين ولا يرمل في هذا الطواف لانه لا سعي عقيبه لانه قد طاف طواف اللقا وسعي عقيبه حتي لو لم يكن طاف طواف اللقا ولا سعي فانه يرمل في طواف الزيارة ويسعي بين الصفا والمروة عقيب طواف الزيارة ولو اخره عن ايام النحر فعليه دم في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا شي عليه والمسلة قد مضت فاذا طاف طواف الزيارة كله او اكثره حل له النسا ايضا لانه قد خرج من العبادة وما بقي عليه شي من اركانها والاصل ان في الحج احلالين الاحلال الاول بالحلق او بالتقصير ويحل به كل شي الا النسا والاحلال الثاني بطواف الزيارة ثم يرجع الي مني ولا يبيت بمكة ولا في الطريق وهو السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا • ويكره ان يبيت في غير مني في ايام منا فان فعل لا شي عليه ويكون مسيا لان البيتوتة ليست بواجبة بل هي سنة وعند الشافعي يجب عليه الدم لانها واجبة عنده واحتج بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله على الوجوب هو الاصل ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للعباس ان يبيت بمكة للسقاية ولو كان ذلك واجبا لم يكن العباس يترك الواجب لاجل السقاية ولا كان النبي صلى الله عليه وسلم يرخص له ذلك وفعل النبي صلى الله عليه وسلم محمول على السنة توفيقا بين الدليلين • واذا بات بمنا فاذا كان من الغد وهو اليوم الاول من ايام التشريق الثاني من ايام الرمي فانه يرمي الجمار الثلث بعد الزوال في ثلث مواضع احدها الجمرة الاولي وهي التي تلي المسجد الخيف وهو مسجد

ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه فيرمي عندها سبع حصيات مثل حصى الخذف يكبر مع كل
حصاة فاذا فرغ منها يقف عندها فيكبر ويهلل ويحمد الله تعالى ويثني عليه ويصلي على النبي
صلى الله عليه وسلم ويسال الله تعالى حوايجه ثم ياتي الجمرة الوسطى فيفعل مثل ما فعل بالاولى
ويرفع يديه في الدعا عند الجمرتين بسطا ثم ياتي جمرة العقبة فيفعل مثل ما فعل بالجمرتين
الاولتين الا انه لا يقف للدعا بعد هذه الجمرة بل ينصرف الى رحله لما روي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم رمى الجمار الثلث في ايام التشريق وابتدا بالتي تلي المسجد ووقف عند الجمرتين
ولم يقف عند الثالثة واما رفع اليدين لقوله صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع
مواطن وذكر من جملتها وعند المقامين عند الجمرتين فاذا كان يوم الثاني من ايام التشريق
وهو اليوم الثالث من ايام الرمي اتى الجمار الثلث بعد الزوال ففعل مثل ما فعل امس فاذا
رمى فان اراد ان ينفر من منى ويدخل مكة نفر قبل غروب الشمس ولا شي عليه لقوله تعالى
فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وان اقام ولم ينفر حتى غربت الشمس يكره ان ينفر حتى يطلع
الفجر من اليوم الثالث من ايام التشريق وهو اليوم الرابع من ايام الرمي ويرمي الجمار الثلث
ولو نفر قبل طلوع الفجر عليه وقد اسا اما الجواز فلانه رمى في وقت لم يجب فيه الرمي بعد
بدليل انه لو رمى فيه عن اليوم الرابع لم يجز فجاز النفر كما لو رمى الجمار في الايام كلها ثم
نفر واما الاساة فلانه ترك السنة فاذا طلع الفجر من اليوم الثالث من ايام التشريق
رمى الجمار الثلث ثم ينفر فان نفر قبل الرمي فعليه دم لانه ترك الواجب واذا اراد ان ينفر
في النفر الاول او النفر الثاني فانه يحمل ثقله معه ويكره تقديمه لما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال المرء حيث رحله وروي المرء حيث اهله ولانه لو فعل ذلك
يشتغل قلبه بذلك ولا يخلو من ضرر وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يضرب على
ذلك وحكي عن ابراهيم النخعي ان عمر انما كان يضرب على تقديم الثقل مخافة السرق
ثم ياتي الابطح ويسمى المحصب وهو موضع بين منا وبين مكه فينزل به ساعة وانه
سنة عندنا لما روي عن نافع عن بن عمر رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا
بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم نزلوا بالابطح • ثم يدخل مكة ويطوف طواف الصدر
توديعا للبيت ولهذا يسمى طواف الوداع وانه واجب على اهل الافاق عندنا لما ذكرنا
فيطوف سبعة اشواط لا رمل فيها لانه طواف لا سعي بعده ويصلي ركعتين ثم يرجع
الى اهله لانه لم يبق عليه شي من الاركان والواجبات كذا ذكر في الاصل وذكر الطحاوي
في مختصره عن ابي حنيفة انه اذا فرغ من طواف الصدر ياتي المقام فيصلي عنده
ركعتين ثم ياتي زمزم فيشرب من مايها ويصب على راسه وجهه ثم ياتي الملتزم
وهو ما بين الحجر الاسود والباب فيضع صدره وجبهته عليه ويتشبث باستار الكعبة
ويدعوا ثم يرجع وذكر في العيون كذلك الا انه قال في اخره ويستلم الحجر ويكبر ثم يرجع
وروي عن ابي حنيفة انه قال ان دخل البيت فحسن وان لم يدخل لا يضره ويقول
عند رجوعه ايبون تايبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده
وهزم الاحزاب وحده والله الموفق والمعين

فصل واما شرايط اركانه • فمنها
الاسلام فانه كما هو شرط الوجوب فهو شرط جواز الادا لان الحج عبادة والكافر ليس
من اهل ادا العبادة • ومنها العقل فلا يجوز ادا الحج من المجنون والصبي الذي لا
يعقل كما لا يجب عليهما فاما البلوغ والحرية فليسا من شرايط الجواز فيجوز حج الصبي
العاقل بامر وليه والعبد باذن مولاه لكنه لا يقع عن حجة الاسلام لعدم الوجوب

ومنها

ومنها النية لان العبادة لا تصح بدون النية لانعدام معناها بدونها وهو الاخلاص
ومنها الاحرام عندنا • والكلام في الاحرام يقع في مواضع • في بيان انه شرط • وفي
ما يصير به محرما • وفي بيان زمان الاحرام • وفي بيان مكانه • وفي بيان ما يحرم به
وفي بيان حكم المحرم اذا منع عن المضي في موجب الاحرام • وفي بيان ما يحظره الاحرام وما
لا يحظره • وفي بيان ما يجب بفعل المحظور وما يتصل به بيان ما يحظره الحرم وما لا يحظره
وفي بيان ما يجب بتناول المحظور منه • اما الاول فالاحرام شرط جواز ادا افعال الحج
عندنا وعند الشافعي ركن وعني به انه جزء من افعال الحج وهو نظير الاختلاف في تحريمة
الصلاة ويتضمن الكلام في هذا الفصل بيان زمان الاحرام انه جميع السنة عندنا وعنده
اشهر الحج حتى يجوز الاحرام قبل اشهر الحج عندنا لكنه يكره وعنده لا يجوز راسا وينعقد
احرامه للعمرة لا للحجة عنده وعندنا ينعقد للحجة وجه البنا على هذا الاصل ان الاحرام لما كان
شرطا لجواز افعال الحج عندنا جاز وجوده قبل تجوم وقت ادا الافعال كما تجوز الطهارة قبل
دخول وقت الصلاة ولما كان ركنا عنده لم يجز سابقا على وقته لان ادا افعال العبادة الموقتة
قبل وقتها لا تجوز كالصلاة وغيرها • فنتكلم في المسلة بنا وابتدا اما البنا فوجه قول الشافعي
ان الذي احرم بالحج يومر باتمامه وكذا المحرم للصلاة يومر باتمامها لا بالابتدا فلو لم يكن الاحرام
من الافعال لا امر بالابتدا لا بالاتمام فدل انه ركن الا انه ركن في نفسه وشرط لجواز ما بقي
من الافعال ولنا ان ركن الشي ما ياخذ منه الاسم منه ثم قد يكون بمعنى واحد كالامساك
في باب الصوم وقد يكون معاني مختلفة كالقيام والقراة والركوع والسجود في باب الصلاة
والايجاب والقبول في باب البيع ونحو ذلك وشرطه ما ياخذ الاعتبار منه كالطهارة في
الصلاة والشهادة في النكاح وغير ذلك والحج ياخذ الاسم من الوقوف بعرفة وطواف الزيارة
لا من الاحرام قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت وحج البيت هو زيارة البيت
على ما مر وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة اي الوقوف بعرفة ولم يطلق اسم الحج على
الاحرام وانما به اعتبار الركنين فكان شرطا لا ركنا ولهذا جعله الشافعي شرطا لادا ما
بقي من الافعال واما قوله انما يومر بالاتمام بعد الاحرام ممنوع بل لا يومر به ما لم يوجد
بعد الاحرام شيا من افعال الحج • واما الابتدا فالشافعي احتج بقوله تعالى الحج اشهر
معلومات اذ الحج نفسه لا يكون اشهرا لانه فعل والاشهر زمنه فقد عين الله تعالى اشهرا
معلومة وقتا للحج والحج في عرف الشرع اسم لجملة من الافعال مع شرايط منها الاحرام فلا
يجوز تقديمه على وقته ولنا قوله تعالى ويسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج
ظاهر الاية يقتضي ان تكون الاشهر كلها وقتا للحج فيقتضي جواز الاحرام وادا افعال الحج
في الاوقات كلها الا انا عرفنا تعين هذه الاشهر لادا الافعال بدليل اخر وهو قوله تعالى
الحج اشهر معلومات فنحمل بالنصين فنحمل ما تلونا على الاحرام الذي هو شرط ونحمل ما تلوتم على
نفس الافعال عملا بالنص بقدر الممكن ولان الحج يختص بالمكان والزمان ثم يجوز الاحرام
من غير مكان الحج بالاجماع فيجوز في غير زمان الحج الا انه يكره لما روي عن بن عباس رضي الله عنهما
انه قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج الا في اشهر الحج ومخالفة السنة مكروهة ثم اختلفوا في
الكراهة لاجل الوقت ام لغيره منهم من قال الكراهة ليست لاجل الوقت بل لمخالفة
الوقوع في محظورات الاحرام حتى ان من امن ذلك لا يكره ومنهم من قال الكراهة لنفس الوقت
فان بن عباس روي عن محمد انه قال اكره الاحرام قبل الاشهر ويجوز كما يجوز احرامه
وهو لابس وجالس في خلوق او طيب وهذا الاطلاق يدل على ان الكراهة لنفس الوقت

والله اعلم **فصل** واما بيان ما يصير به محرما فنقول وبالله التوفيق لاخلاف في انه اذا نوي
وقرن النية بقول او فعل هو من خصايص الاحرام او دلايله انه يصير محرما بان لبي ناويا به الحج
ان اراد الافراد بالحج او العمرة او اراد الافراد بالعمرة او العمرة والحج ان اراد القران لان التلبية
من خصايص الاحرام وسوا تكلم بلسانه ما نوي بقلبه او لا لان النية عمل القلب لا عمل اللسان
لكن يستحب ان يقول بلسانه ما نوي بقلبه فيقول اللهم اني اريد كذا فيسره لي وتقبله مني
لما ذكرنا في بيان سنن الحج وذكرنا التلبية المسنونة • ولو ذكر مكان التلبية التهليل او التسبيح
او غير ذلك مما يقصد به تعظيم الله تعالي مقرونا بالنية يصير محرما وهذا علي اصل ابي حنيفة ومحمد
في باب الصلاة انه يصير شارعا في الصلاة بكل ذكر هو ثنا خالص لله تعالي يراد به تعظيمه لا غير
ظاهر وهو ظاهر الرواية عن ابي يوسف هاهنا وفرق بين الحج والصلاة وروي عنه انه لا يصير
محرما الا بلفظ التلبية كما لا يصير شارعا في الصلاة الا بلفظ التكبير فابو حنيفة ومحمد مرا علي
اصلهما ان الذكر الموضوع لافتتاح الصلاة لا يختص بلفظ دون لفظ ففي باب الحج اولي ووجه
الفرق لابي يوسف علي ظاهر الرواية عنه ان باب الحج اوسع من باب الصلاة فان افعال الصلاة
لا يقوم بعضها مقام بعض وبعض الافعال يقوم البعض في الحج كالهدي وانه يقوم مقام
كثير من افعال الحج في حق المحصر وسوا كان بالعربية او غيرها وهو يحسن العربية او
لا يحسنها وعلي اصل ابي حنيفة وابي يوسف في الصلاة ظاهر وهو ظاهر الرواية عن محمد
وروي عنه انه لا يصير محرما الا اذا كان لا يحسن العربية كما في باب الصلاة فهما مرا علي
اصلهما ومحمد علي ظاهر الرواية عنه فرق بين الصلاة والحج ووجه الفرق له علي نحو ما ذكرنا
لابي يوسف في المسلة الاولي • ويجوز النيابة في التلبية عند العجز بنفسه بلا خلاف
حتي لو توجه يريد حجة الاسلام فاغمي عليه فلبي عنه اصحابه وقد كان امرهم بذلك لو عجز عنه
بنفسه جاز بالاجماع فان لم يامرهم بذلك نصا فاهلوا عنه جاز ايضا في قول ابي حنيفة
وعند ابي حنيفة ومحمد لا يجوز ولاخلاف في انه يجوز النيابة في افعال الحج عند عجزه عنها
بنفسه من الطواف والسعي والوقوف حتي لو طيف به وسعي ووقف جاز بالاجماع وجه
قولهما قوله تعالي وان ليس للانسان الا ما سعي ولم يوجد منه السعي في التلبية لان فعل غيره
لا يكون فعله حقيقة وانما يجعل فعلا له تقديرا بامره ولم يوجد بخلاف الطواف ونحوه فان
الفعل هناك ليس بشرط بل الشرط حصوله في ذلك الموضع علي ما ذكرنا وقد حصل والشرط هاهنا
هو التلبية وقول غيره لا يصير قولا له الا بامره ولم يوجد ولابي حنيفة ان الامر هاهنا
موجود دلالة وهي دلالة عقد المرافقة لان كل واحد من رفقاية المتوجهين الي الكعبة يكون
اذنا للاخر باعانته فيما يعجز عنه من امر الحج فكان الامر موجودا دلالة وسعي الانسان جاز
ان يجعل السعي لغيره بامره فقلنا بموجب الاية بحمد الله تعالي • ولو قلد بدنة يريد به الاحرام
بالحج او بالعمرة او بهما وتوجه معها يصير محرما لقوله تعالي يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعاير
الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلايد ثم ذكر بجمع واذا حللتم فاصطادوا والحل
يكون بعد الاحرام ولم يذكر الاحرام في الاول فدل ان التقليد منهم مع التوجه كان احراما
الا انه زيد عليه النية بدليل اخر وعن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم فيهم علي وبن مسعود
وابن عمر وجابر انهم قالوا اذا قلد فقد احرم وكذا روي عن بن عباس رضي الله عنهما انه قال
اذا قلد وهو يريد الحج او العمرة فقد احرم ولان التقليد مع التوجه من خصايص الاحرام
فالنية اقترنت بما هو من خصايص الاحرام فاشبه التلبية فان قيل اليس انه روي
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل ولبي فهذا يقتضي ان لا يصير

محرما بالتقليد فالجواب ان ذلك محمول علي ما اذا قلد ولم يخرج معها بدليل انه روي عن عايشة
رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يبعث بهدية ويقيم فلا يحرم
عليه شي والتقليد هو تعليق القلادة علي عنق البدنة من عروة مزادة او شراك
نعل من ادم او غير ذلك من الجلود وان قلد ولم يتوجه ولا بعث علي يد غيره لم يصر
محرما وان بعث علي يد غيره فكذلك عند عامة العلما وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن
ابن عباس رضي الله عنهما انه يصير محرما بنفس التوجه من غير توجه والصحيح قول العامة
لما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت اني كنت لافتل قلايد بدن رسول الله صلي
الله عليه وسلم فيبعث ويمكث عندنا حلالا بالمدينة لا يجتنب ما يجتنبه المحرم ولان
التوجيه من غير توجه ليس الا امرا بالفعل فلا يصير به محرما كما لو امر غيره بالتلبية ولو
توجه بنفسه بعد ما قلد وبعث لا يصير محرما ما لم يلحقها ويتوجه معها فاذا لحقها وتوجه
معها عند ذلك يصير محرما الا في هدي المتعة فان هناك يصير محرما بنفس التوجيه قبل
ان يلحقه والقياس ان لا يصير محرما ثم ايضا ما لم يلحق ويتوجه معه لان السير بنفسه
بدون البدنة ليس من خصايص الاحرام فلا يصير محرما الا انا تركنا القياس واستحسنا
في هدي المتعة لما ان الهدي المتعة فضل تاثير في التقاعل الاحرام ما ليس ذلك لغيره بدليل
انه لو ساق الهدي لا يجوز له ان يتحلل وان لم يسق جاز له التحلل فاذا كان له فضل تاثير في البقا
جاز ان يكون له تاثير في الابتدا وقد قالوا انه يصير محرما بنفس التوجه في اثر هدي المتعة
اذا كان في اشهر الحج وان لم يلحق الهدي فاما في غير اشهر الحج فلا يصير محرما حتي يلحق الهدي
لان احكام التمتع لا تثبت قبل اشهر الحج فلا يصير بهذا القدر للمتعة قبل اشهر الحج فكان هدي
التطوع ولو جلل البدنة ونوي الاحرام لا يصير محرما وان توجه معها لان التجليل ليس من
خصايص الحج لانه انما يفعل ذلك لدفع الحر والبرد عن البدنة او للتزيين ولو قلد الشاة
وتوجه معها لا يصير محرما وان نوي الاحرام لان تقليد الغنم ليس بسنة عندنا فلم يكن
من دلايل الاحرام فضلا من ان يكون من خصايصه والدليل علي ان الغنم لا تقلد قوله تعالي
ولا الهدي ولا القلايد عطف القلايد علي الهدي والعطف يقتضي المغايرة في الاصل
واسم الهدي يقع علي الغنم والبقر والابل جميعا فهذا يدل علي ان الهدي نوعان ما يقلد وما
لا يقلد ثم الابل والبقر يقلدان بالاجماع فتعين الغنم انها لا تقلد ليكون عطف القلايد علي
الهدي عطف الشي علي غيره فيصح • ولو اشعر بدنته وتوجه معها لا يصير محرما لان الاشعار
مكروه عند ابي حنيفة لانه مثلة وايلام الحيوان من غير ضرورة لحصول المقصود بالتقليد
وهو الاعلام بكون المشعر هديا لئلا يتعرض له لو ضل والاتيان بفعل مكروه لا يصلح
دليلا للاحرام واختلف المشايخ علي قول ابي يوسف ومحمد قال بعضهم ان اشعر وتوجه
معها يصير محرما عندهما لان الاشعار سنة عندهما كالتقليد فيصلح ان يكون
دليل الاحرام كالتقليد وقال بعضهم لا يصير محرما عندهما ايضا لان الاشعار ليس
بسنة عندهما بل هو مباح فلم يكن قربة فلا يصلح دليل الاحرام وذكر في الجامع الصغير
ان الاشعار عندهما حسن ولو لم يسمه سنة لانه من حيث انه اكمال لما شرع له
التقليد وهو اعلام المقلد انه هدي لما ان تمام الاعلام يحصل به سنة ومن حيث انه
مثلة بدعة فيردد بين السنة والبدعة فسماه حسنا وعند الشافعي الاشعار سنة
واحتج بما روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم اشعر والجواب ان ذلك كان في الابتدا
حين كانت المثلة مشروعة ثم لما نهي عن المثلة انتسخ بنسخ المثلة وذلك ان النبي صلي الله عليه

فعل قطعا لايدي المشركين عن التعرض للهدايا الوصلت لانهم كانوا يتعرضون للهدايا والتقليد ما كان
بدليل دلالة تامة انها هدي فكان يحتاج الي الاشعار ليعلموا انها هدي وقد زال المعني والنسخ بانتساخ
المثلة ثم الاشعار هو الطعن في اسفل السنام وذلك من قبل اليسار عند ابي يوسف وعند
الشافعي من قبل اليمين وكل ذلك مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان يدخل بين بعيرين من
قبل الروس وكان يضرب اولا الذي عن يساره من قبل يسار سنامه ثم يعطف علي الاخر فيضرب به
من قبل يمينه اتفاقا للاول لا قصدا فصار الطعن علي الجانب الايسر اصليا والاخر اتفاقيا
فالاعتبار اولي والله اعلم ▪ هذا الذي ذكرنا في ان الاحرام لا يثبت بالنية ما لم يقترن به قول او فعل
هو من خصايص الاحرام او دلايله ظاهر مذهب اصحابنا وروي عن ابي يوسف انه يصير محرما بمجرد
النية وبه اخذ الشافعي ومذهبنا نقض قوله ان الاحرام ركن لانه جعل الاحرام نية الاحرام
احراما والنية ليست بركن بل هي شرط لانها عزم علي الفعل والعزم علي الفعل ليس ذلك الفعل بل هو
عقد علي ادايه وهو ان تعقد قلبك عليه انك فاعله لا محالة قال الله تعالي فاذا عزم الامر وفي
الحديث خير الامور عوازمها اي ما وكدت رايك عليه وقطعت التردد عنه وكونه ركنا يشعر
بكونه من افعال الحج فكان تناقضا ثم جعل الاحرام عبارة عن مجرد النية يخالف اللغة فان الاحرام
في اللغة هو الاهلال يقال احرم اي اهل بالحج وهو موافق لما بينا ان الاهلال لا بد منه اما بنفسه
او ما يقوم مقامه علي ما بينا والدليل علي ان الاهلال شرط ما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم
انه قال لعايشة رضي الله عنها وقد راها حزينة ما لك قالت انا قضيت عمرتي والفاني الحج عاركا فقال
النبي صلي الله عليه وسلم ذلك شي كتبه الله تعالي علي بنات ادم حجي وقولي ما يقول الناس في حجهم
فدل قوله ما يقول الناس في حجهم علي لزوم التلبية لان الناس يقولونها وفيه اشارة الي ان اجماع
حجة يجب اتباعها حيث امرها باتباعهم بقوله قولي ما يقول المسلمون في حجهم وعن عايشة رضي الله عنها
انها قالت لا يحرم الا من اهل ولبي ولم يرو عن غيرها خلافه فكان اجماعا ولان مجرد النية لا عبرة به
في احكام الشرع عرفنا ذلك بالنص والمعقول اما النص ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال
ان الله تعالي عفي عن امتي ما تحدثت به انفسهم ما لم يتكلموا او يفعلوا واما المعقول فهو ان النية
وجبت لتعيين جهة الفعل في العبادة وتعيين العدم محال ● ولو احرم بالحج ولم يعين
حجة الاسلام وعليه حجة الاسلام يقع عن حجة الاسلام استحسانا والقياس ان لا يقع عن حجة الاسلام
الا بتعيين النية وجه القياس ان الوقت يقبل الوقت والفعل فلا بد من التعيين بالنية بخلاف
صوم رمضان لانه يتادي بمطلق لان الوقت هناك لا يقبل صوما اخر فلا حاجة الي التعيين
بالنية والاستحسان ان الظاهر من حال من عليه حجة الاسلام انه لا يريد باحرام الحج حجة
التطوع ويبقي نفسه في عهدة الفرض فيحمل علي حجة الاسلام بدلالة حاله وكان الاطلاق فيه تعيينا
كما في صوم رمضان ونوي التطوع لانا انما اوقفناه عن الفرض عند اطلاق النية بدلالة
حاله والدلالة لا تعمل مع النص بخلافه ولو لبي ينوي الاحرام ولا نية له في حجة ولا عمرة بقي في
ابهامها ما لم يطف بالبيت شوطا واحدا فان طاف شوطا واحدا كان احرامه عن العمرة والاصل
في انعقاد الاحرام بالمجهول ما روي ان عليا وابا موسي الاشعري رضي الله عنهما لما قدما من
اليمن في حجة الوداع قال لهما النبي صلي الله عليه وسلم بماذا اهللتما فقالا باهلال كاهلال
رسول الله صلي الله عليه وسلم فصار هذا اصلا في انعقاد الاحرام بالمجهول ولان الاحرام شرط
الادا عندنا وليس باداء بل هو عقد عزم علي الادا فجاز ان ينعقد مجملا ويقف علي البيان
فاذا انعقد احرامه جاز ان يودي به حجة او عمرة وله الخيار في ذلك يصرفه الي ايهما شا
ما لم يطف بالبيت شوطا فاذا طاف بالبيت شوطا كان احرامه للعمرة لان الطواف ركن

في العمرة

في العمرة وطواف اللقا في الحج ليس بركن بل هو سنة فايقاعه عن الركن اولي ويتعين للعمرة بفعله
كما يتعين بقصده قال الحاكم في الاصل وكذلك لو لم يطف حتي جامع او احصر كانت عمرة لان
القضا قد لزمه فيجب عليه الاقل اذ الاقل متيقن به وهو العمرة والله اعلم .

فصل

واما بيان مكان الاحرام فمكان الاحرام هو المسمي بالميقات فيحتاج الي بيان المواقيت وما
يتعلق بها من الاحكام فنقول وبالله التوفيق المواقيت تختلف باختلاف الناس والناس في حق
المواقيت اصناف ثلثة صنف يسمون منهم اهل الافاق وهم الذين منازلهم خارج المواقيت
التي وقت لهم رسول الله صلي الله عليه وسلم وهم خمسة كذا روي في الحديث ان رسول الله
صلي الله عليه وسلم وقت لاهل المدينة والحليفة والشام ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن
يلملم ولاهل العراق ذات عرق وقال هن لاهلهن ولمن مر بهن من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة
وصنف منهم يسمون اهل الحرم وهم الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة خارج الحرم كاهل
بستان بني عامر وغيرهم وصنف منهم اهل الحرم وهم اهل مكة اما الصنف الاول فميقاتهم
ما وقت لهم رسول الله صلي الله عليه وسلم لا يجوز لاحد ان يجاوز ميقاته اذا اراد الحج او
العمرة الا محرما لانه ما وقت لهم ذلك فلا بد وان يكون الوقت مفيدا وذلك اما المنع من
تقديم الاحرام عليه واما المنع من تاخيره عنه والاول ليس بمراد لاجماعنا علي جواز تقديم الاحرام
عليه فتعين الثاني وهو المنع من تاخير الاحرام عنه وروي ان ابن عباس ان رجلا ساله وقال
اني احرمت بعد الميقات فقال له ارجع الي الميقات فلب والا فلا حج لك فاني سمعت رسول الله
صلي الله عليه وسلم يقول لا يجاوز احد الميقات الا محرما وكذلك لو اراد مجاوزة هذه المواقيت
دخول مكة له ان يجاوزها الا محرما سوا اراد بدخول مكة النسك من الحج او العمرة او التجارة
او حاجة اخري عندنا وقال الشافعي ان دخلها للنسك وجب عليه الاحرام وان دخلها لحاجة
جاز دخوله من غير احرام وجه قوله انه يجوز السكني بمكة من غير احرام فالنزول اولي لانه
دون السكني ولنا ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال الا ان مكة حرام منذ
خلقها لا تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما
الي يوم القيمة الحديث والاستدلال به من ثلثة اوجه احدها بقوله الا ان مكة حرام
والثاني بقوله ولا تحل لاحد بعدي والثالث بقوله ثم عادت حراما الي يوم القيمة مطلقا من
غير فصل وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لا يحل دخول
مكة بغير احرام ولان هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالي فالدخول فيها
يقتضي التزام عبادة اظهارا لشرفها علي ساير البقاع واهل مكة بسكناهم فيها جعلوا
مستوطنين لها بقيامهم بعمارتها وسدانتها وحفظها وحمايتها لذلك ابيح لهم السكني وكلما
قدم الاحرام علي المواقيت فهو افضل وروي عن ابي حنيفة ان ذلك افضل اذا كان يملك
نفسه ان يمنعها ما يمنع منه الاحرام وقال الشافعي الاحرام من الميقات افضل بناء علي
اصله الفاسد ان الاحرام ركن فيكون من افعال الحج ولو كان كما زعم لما جاز تقديمه علي
الميقات لان افعال الحج لا يجوز تقديمها علي اوقاتها وتقديم الاحرام علي الميقات جايز
بالاجماع اذا كان في اشهر الحج والخلاف في الافضلية دون الجواز ولنا قوله تعالي واتموا
الحج والعمرة لله وروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما قالا اتمامهما ان تحرم بهما
من دويرة اهلك وروي عن ام سلمة رضي الله عنها عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال من احرم
من المسجد الاقصي الي المسجد الحرام بحجة او عمرة غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ووجبت
له الجنة هذا اذا قصد مكة من هذه المواقيت فاما اذا قصدها من طريق غير مسلوك

لايجوز صح

فانه يحرم اذا بلغ موضعا يحاذي ميقاتا من هذه المواقيت لانه اذا حاذي الموضع ميقاتا من
المواقيت صار في حكم الذي يحاذيه في القرب من مكة ولو كان في البحر فصار في موضع لو
كان مكان البحر لو لم يكن له ان يجاوزه الا باحرام فانه يحرم كذا قال ابو يوسف
ولو حصل في شي من هذه المواقيت من ليس من اهلها فاراد الحج او العمرة او دخول مكة
فحكمه حكم اهل ذلك الميقات الذي حصل فيه لقوله صلي الله عليه وسلم هن لهن ولمن مر
بهن من غير اهلهن ممن اراد الحج او العمرة وروي عنه عليه السلام من وقتنا له وقتا
فهو له وقت ولمن مر به من غير اهله ممن اراد الحج او العمرة ولانه اذا مر به صار من اهله
فكان حكمه في المجاوزة حكمهم ولو جاوز ميقاتا من هذه المواقيت من غير احرام ثم صار
الي ميقات اخر جاز لان الميقات الذي صار اليه صار ميقاتا له لما روينا من الحديثين
الا ان المستحب ان يحرم من الميقات الاول هكذا روي عن ابي حنيفة انه قال في غير
اهل المدينة اذا مروا علي المدينة فجاوزوها الي الجحفة فلا باس بذلك واحب ان يحرموا من
ذي الحليفة لانهم اذا حصلوا في الميقات الاول لزمهم محافظة حرمته فيكره لهم تركها
ولو جاوز ميقاتا من المواقيت الخمسة يريد الحج او العمرة فجاوزه بغير احرام ثم عاد
قبل ان يحرم واحرم من الميقات وجاوزه محرما لا يجب عليه دم بالاجماع لانه لما
عاد الي الميقات قبل ان يحرم فاحرم التحقت تلك المجاوزة بالعدم وصار هذا ابتدا
احرام منه ولو احرم بعد ما جاوز الميقات قبل ان يفعل شيا من افعال الحج ثم عاد
الي الميقات ولبي سقط عنه الدم وان لم يلب لم يسقط وهذا قول ابي حنيفة وقال
ابو يوسف ومحمد لبي او لم يلب وقال زفر لا يسقط لبي او لم يلب وجه قول زفر ان وجوب
الدم بجنايته علي الميقات بمجاوزته اياه من غير احرام وجنايته لا تنعدم بعوده فلا
يسقط الدم الذي وجب هو وجه قولهما ان حق الميقات في مجاوزته اياه محرما لا في
انشا الاحرام منه بدليل انه لو احرم من دويرة اهله وجاوز الميقات ولم يلب لا شي
فدل ان حق الميقات في مجاوزته اياه محرما لا في انشا الاحرام منه وبعد ما عاد اليه
محرما فقد جاوزه محرما فلا يلزمه الدم ولابي حنيفة ما روينا عن ابن عباس رضي الله
عنهما انه قال للذي احرم بعد الميقات ارجع الي الميقات فلب والا فلا حج لك اوجب
التلبية من الميقات فلزم اعتبارها ولان الفايت بالمجاوزة هو التلبية فلا يقع
تدارك الفايت الا بالتلبية بخلاف ما اذا احرم من دويرة اهله ثم جاوز الميقات
من غير انشا الاحرام لانه اذا احرم من دويرة اهله صار ذلك ميقاتا له وقد لبي منه
فلا يلزمه تلبية اخري واذا لم يحرم من دويرة اهله كان ميقاته المكان الذي تجب
التلبية منه وهو الميقات المعهود وما قاله زفر ان الدم انما وجب عليه بجنايته
علي الميقات مسلم لكنه لما عاد قبل دخوله في افعال الحج فما جني عليه بل ترك حقه في
الحال فيحتاج الي التدارك وقد تداركه بالعود الي التلبية ولو جاوز الميقات بغير
احرام فاحرم ولم يعد الي الميقات حتي طاف شوطا او شوطين او وقف بعرفة
او كان احرامه بالحج ثم عاد الي الميقات لا يسقط عنه الدم لانه لما اتصل الاحرام
بافعال الحج تاكد عليه الدم فلا يسقط بالعود ولو عاد الي ميقات اخر غير الذي
جاوزه قبل ان يفعل شيا من افعال الحج سقط عنه الدم وعوده الي هذا الميقات
والي ميقات اخر سوا وعلي قول زفر لا يسقط علي ما ذكرنا وروي عن ابي يوسف انه
فصل في ذلك تفصيلا فقال ان كان الميقات الذي عاد اليه يحاذي الميقات

الاول او ابعد من الحرم يسقط عنه الدم والا فلا والصحيح جواب ظاهر الرواية لما ذكرنا ان كل
واحد من هذه المواقيت الخمسة مواقيت لاهله ولغير اهله بالنص مطلقا من غير اعتبار المحاذاة
ولو لم يعد الي الميقات لكنه افسد احرامه بالجماع قبل طواف العمرة ان كان احرامه بالعمرة
او قبل الوقوف بعرفة ان كان احرامه بالحج سقط عنه ذلك الدم لانه يجب عليه القضا
وانجبر ذلك كله بالقضا كمن سهي في صلاته ثم افسدها فقضاها انه لا يجب عليه سجود السهو
وكذا اذا فاته الحج فانه يتحلل بالعمرة وعليه قضا الحج ويسقط عنه الدم ذلك الدم عند اصحابنا
الثلاثة وعند زفر لا يسقط • ولو جاوز الميقات يريد مكة او الحرم من غير احرام يلزمه
اما حجة او عمرة لان مجاوزة الميقات علي قصد دخول مكة او الحرم بدون الاحرام لما
كان حراما كانت المجاوزة التزاما للاحرام دلالة كانه قال لله علي احرام ولو قال ذلك
يلزمه حجة او عمرة كذا اذا فعل ما يدل علي الالتزام كمن شرع في صلاة التطوع ثم افسدها
يلزمه قضا ركعتين كما اذا قال لله علي ان اصلي ركعتين فان احرم بالحج او بالعمرة قضا لما عليه
من ذلك بمجاوزته الميقات ولم يرجع الي الميقات فعليه دم لانه جني علي الميقات لمجاوزته
اياه من غير احرام ولم يتداركه فيلزمه الدم جبرا • فان اقام بمكة حتي تحولت السنة
ثم احرم يريد قضا ما وجب عليه بدخوله مكة بغير احرام اجزاه في ذلك ميقات
اهل مكة في الحج بالحرم وفي العمرة بالحل لانه لما اقام بمكة صار في حكم اهل مكة فيجزيه
احرامه من ميقاتهم فان كان حين دخل مكة عاد في تلك السنة الي الميقات فاحرم بحجة
فعليه من حجة الاسلام او حجة نذر او عمرة سقط ما وجب عليه لدخول مكة بغير احرام
استحسانا والقياس ان لا يسقط الا ان ينوي ما وجب عليه لدخوله مكة وهو قول زفر
ولا خلاف في انه اذا تحولت السنة ثم عاد الي الميقات ثم احرم بحجة الاسلام انه لا
يجزيه عما لزمه الا بتعيين النية وجه القياس انه قد وجب عليه حجة او عمرة بسبب
المجاوزة فلا يسقط عنه بواجب اخر كما لو نذر بحجة انه لا يسقط عنه بحجة الاسلام
وكذا لو فعل ذلك بعد ما تحولت السنة وجه الاستحسان ان لزوم الحجة او العمرة ثبت
تعظيما للبقعة والواجب عليه تعظيمها بمطلق الاحرام لا باحرام علي حدة بدليل انه يجوز
دخولها ابتدا باحرام حجة الاسلام فانه لو احرم من الميقات ابتدا بحجة الاسلام اجزاه
ذلك عن حجة الاسلام وعن حرمة الميقات وصار كمن دخل المسجد وادي فرض الوقت
قام ذلك مقام تحية المسجد وكذا لو نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام رمضان معتكفا
جاز وقام صوم رمضان مقام الصوم الذي هو شرط جواز الاعتكاف بخلاف ما اذا تحولت
السنة لانه لم يقض حق البقعة حتي تحولت السنة صار مفوتا حقها فصار ذلك دينا
عليه وصار اصلا ومقصودا بنفسه فلا يتادي بغيره كمن نذر ان يعتكف شهر رمضان
فلم يصم ولم يعتكف ثم قضي شهر رمضان مع الاعتكاف جاز وان صام رمضان ولم
يعتكف فيه حتي دخل شهر رمضان القابل فاعتكف فيه قضا عما عليه لا يجوز لان الصوم
صار اصلا ومقصودا بنفسه كذا هذا وكذلك لو احرم بعمرة منذورة في السنة
لم تجزه لانه يكره تاخير العمرة الي ايام النحر وايام التشريق واذا صار الي وقت يكره
تاخير العمرة اليه صار تاخيرها كتفويتها وان دخل مكة بغير احرام ثم خرج فعاد الي اهله
ثم عاد الي مكة فدخلها بغير احرام وجب لكل واحد من الدخولين حجة او عمرة لان
كل واحد من الدخولين سبب الوجوب فان احرم بحجة الاسلام جاز عن الدخول الثاني
اذا كان في سنته ولم يجز عن الدخول الاول لان الواجب قبل الدخول الثاني صار

دينا فلا يسقط الا بتعيين النية بها اذا جاوز واحد منه المواقيت الخمسة يريد الحج او دخول مكة او الحرم بغير احرام فاما اذا لم يرد ذلك وانما اراد ان ياتي بستان بني عامر او غيره لحاجة فلا شي عليه ولان لزوم الحج او العمرة بالمجاوزة من غير احرام لحرمة الميقات تعظيما للميقات وتمييزا لها من بين ساير البقاع في الشرف والفضيلة فيصير ملتزما للاحرام منه فاذا لم يرد البيت لم يصر ملتزما للاحرام فلا يلزمه شي فان حصل في البستان او ما وراه من الحل ثم بدا له ان يدخل مكة لحاجة من غير احرام فله ذلك لانه بوصوله الى اهل البستان صار كواحد من اهل البستان ولاهل البستان ان يدخلوا مكة لحاجة من غير احرام فكذا له وقيل ان هذا هو الحيلة في اسقاط الاحرام عن نفسه وروي عن ابي يوسف انه لا يسقط عنه الاحرام ولا يجوز له ان يدخل بغير احرام ما لم يجاوز الميقات بنية ان يقيم بالبستان خمسة عشر يوما فصاعدا الا انه لا يثبت للبستان حكم الوطن في حقه الا بنية مدة الاقامة خمسة عشر يوما واما الصنف الباني فميقاتهم للحج او للعمرة دويرة اهلهم او حيث شاوا من الحل الذي بين دويرة اهلهم وبين الحرم لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وروينا عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما قالا حين سيلا عن هذه الاية اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك فلا يجوز لهم ان يجاوزوا ميقاتهم للحج او العمرة الا محرمين والحل الذي بين دويرة اهلهم وبين الحرم كشي واحد فيجوز احرامهم الى اخر اجزا الحل كما يجوز احرام الافاقي من دويرة اهله الى اخر اجزا ميقاته فلو جاوز واحد منهم ميقاته يريد الحج او العمرة فدخل الحرم من غير احرام فعليه دم ولو عاد الى الميقات قبل ان يحرم او بعدما احرم فهو على التفصيل والاتفاق والاختلاف الذي ذكرنا في الافاقي اذا جاوز الميقات بغير احرام وكذلك الافاقي اذا حصل بالبستان او المكي اذا خرج اليه فاراد ان يحج او يعتمر فحكمه حكم البستان وكذا البستاني او المكي اذا خرج الى الافاق صار حكمه حكم اهل الافاق لا يجوز مجاوزته ميقات اهل الافاق وهو يريد الحج او العمرة الا محرما لما روينا من الحديثين ويجوز لمن كان من اهل هذا الميقات وما بعده دخول مكة لغير الحج والعمرة بغير احرام عندنا ولا يجوز ذلك في احد قولي الشافعي وذكر في قوله الثاني اذا تكرر دخولهم يجب عليهم الاحرام في كل سنة مرة والصحيح قولنا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رخص للحطابين ان يدخلوا مكة بغير احرام وعادة الحطابين انهم لا يجاوزون الميقات وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه خرج من مكة الى قديد فبلغه خبر فتنة بالمدينة فرجع ودخل مكة من غير احرام ولان البستان من توابع الحرم فيلحق به ولان مصالح اهل البستان تتعلق بمكة فيحتاجون الى الدخول في كل وقت فلو منعوا من الدخول الا باحرام لوقعوا في الحرج وانه منفي شرعا واما الصنف الثالث فميقاتهم للحج الحرم وللعمرة الحل فيحرم المكي من دويرة اهله للحج او حيث شا من الحرم وللعمرة من الحل وهو التنعيم او غيره اما الحج فلقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وروينا عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما قالا اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك الا ان العمرة صارت مخصوصة في حق اهل الحرم فبقي الحج مرادا في حقهم وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما امر اصحابه بفسخ احرام الحج بعمل العمرة امرهم يوم التروية ان يحرموا بالحج من المسجد وفسخ احرام الحج بعمل العمرة وان نسخ فالامر بالاحرام من المسجد لم ينسخ وان شا احرم من الابطح او حيث شا من الحرم لكن من المسجد اولى لان الاحرام عبادة واتيان العبادة في

المسجد اولى كالصلاة واما الافاضة فلما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اراد الافاضة من مكة دخل على عايشة رضي الله عنها وهي تبكي فقالت اكل نسايك يرجعن بنسكين وانا ارجع بنسك واحد فامر اخاها عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق رضي الله عنهم ان يعمرها من التنعيم ولان من شا الاحرام ان يجمع في افعال الحل والحرم • فلو احرم بالعمرة من مكة وافعال العمرة تودي بمكة لم يجتمع في افعالها الحل والحرم بل يجتمع كل افعالها في الحرم وهذا خلاف عمل الاحرام في الشرع والافضل ان يحرم من التنعيم لان رسول الله صلى الله عليه وسلم احرم وكذا اصحابه رضي الله عنهم كانوا يحرمون لعمرتهم منه وكذلك من حصل في الحرم من غير اهله فاراد الحج او العمرة فحكمه حكم اهل الحرم لانه صار منهم لانه اذا اراد ان يحرم للحج احرم من دويرة اهله او حيث شا من الحرم واذا اراد ان يحرم بالعمرة يخرج الى التنعيم ويهل بالعمرة في الحل ولو ترك المكي ميقاته فاحرم للحج من الحل وللعمرة من الحرم يجب عليه الدم الا اذا عاد وجدد التلبية او لم يجدد على التفصيل والاختلاف الذي ذكرنا في الافاقي • ولو خرج من الحرم الى الحل ولم يجاوز الميقات ثم اراد ان يعود الى مكة له ان يعود اليها من غير احرام لان اهل مكة يحتاجون الى الخروج الى الحل للاحتطاب والاحتشاش والعود اليها فلو الزمناهم الاحرام عند كل خروج لوقعوا في الحرج

فصل

واما بيان ما يحرم به فما يحرم به في الاصل ثلثة انواع الحج وحده والعمرة وحدها والجمع بينهما وعلى حسب تنوع المحرم به تتنوع المحرمون انهم انواع ثلثة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وجامع بينهما فالمحرم بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير والمفرد بالعمرة هو الذي يحرم بالعمرة لا غير واما الجامع بينهما نوعان قارن ومتمتع فلابد من بيان معنى القارن والمتمتع في عرف الشرع وبيان ما يجب عليهما بسبب القران والتمتع وبيان الافضل من انواع ما يحرم به انه الافراد ام القران او التمتع اما القارن في عرف الشرع فهو اسم الافاقي يجمع بين احرام العمرة واحرام الحج قبل وجود ركن العمرة وهو الطواف او اكثره فياتي بالعمرة اولا ثم ياتي بالحج قبل ان يحل من العمرة بالحلق او التقصير سوا جمع بين الاحرامين بكلام موصول حتى لو احرم بالعمرة ثم احرم بالحج بعد ذلك قبل طواف العمرة او اكثره كان قارنا لوجود معنى القران وهو الجمع بين الاحرامين وشرطه ولو كان احرامه للحج بعد طواف العمرة او اكثره لا يكون قارنا بل يكون متمتعا لوجود معنى التمتع وهو ان يكون احرامه بالحج بعد وجود ركن العمرة كله وهو الطواف سبعة اشواط او اكثره وهو اربعة اشواط على ما نذكر في تفسير المتمتع وكذا لو احرم بالحج اولا ثم بعد ذلك احرم بالعمرة يكون قارنا لاتيانه بمعنى القران الا انه يكره له ذلك لانه مخالفة السنة اذ السنة تقديم احرام العمرة على احرام الحج الا ترى ان تقديم العمرة على الحجة في الفعل فكذا في القول ثم اذا فعل ذلك ننظر ان احرم بالعمرة قبل ان يطوف لحجته عليه ان يطوف اولا لعمرته ويسعى لها ثم يطوف لحجته ويسعى لها مراعاة للترتيب في الفعل فان لم يطف للعمرة ومضى الى عرفات ووقف بها صار رافضا لعمرته لان العمرة تحتمل الارتفاض لاجل الحجة في الجملة لما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قدمت مكة معتمرة فحاضت فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم ارفضي عمرتك واهلي بالحج واصنعي في حجتك ما يصنع الناس وهاهنا وجد دليل الارتفاض وهو الوقوف بعرفة لانه اشتغال بالركن الاصلي للحج فيتضمن ارتفاض العمرة ضرورة لفوات الترتيب في الفعل وهل يرتفض بنفس التوجه الى عرفات ذكر في الجامع الصغير انه لا يرتفض وذكر في كتاب المناسك فيه القياس والاستحسان فقال القياس ان يرتفض وفي الاستحسا

له
لا يرتفض عنى به القياس على اصل ابي حنيفة في باب الصلاة فيمن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله
ثم خرج الى الجمعة انه يرتفض ظهره عنده كذا هاهنا ينبغي ان ترتفض عمرته بالقياس على ذلك
الا انه استحسن وقال لا يرتفض ما لم يقف بعرفات وفرق بين العمرة وبين الصلاة ووجه
الفرق له ان السعي الى الجمعة من ضرورات اداء الجمعة واداء الجمعة ينافي بقاء الظهر فكذا
ما هو من ضروراته اذ الثابت ضرورة شيء ملحق به وهاهنا التوجه الى عرفات وان كان
من ضرورات الوقوف بها لكن الوقوف لا ينافي بقاء العمرة صحيحة فان عمرة القارن والمتمتع
تبقى صحيحة مع الوقوف بعرفة وانما الحاجة هنا الى مراعاة الترتيب في الافعال فما لم يوجد
اداء ركن الحج قبل اداء ركن العمرة لا يوجد فوات الترتيب وذلك هو الوقوف بعرفة فاما
فاما التوجه فليس بركن فلا يوجب فوات الترتيب في الافعال وان كان طاف للحج ثم احرم
بالعمرة فالمستحب له ان يرفض عمرته لمخالفته السنة في الفعل اذ السنة هي تقديم
افعال العمرة على افعال الحج فاذا ترك التقديم فقد تحققت البدعة فيستحب له ان
يرفض لكن لا يؤمر بذلك حتما لان المؤدي من افعال الحج وهو طواف اللقاء ليس بركن ولو
مضى عليها اجزاه لانه اتى باصل النسك فانما ترك السنة بين الترتيب في الفعل وانه
يوجب الاساءة دون الفساد وعليه دم القران لانه قارن لجمعه بين احرام الحج
والعمرة والقران جائز مشروع ولو رفضها قضاها لانها لزمته بالشروع فيها وعليه
دم لان رفض العمرة فسخ الاحرام وانه اعظم من ادخال النقص في الاحرام وانه
يوجب الدم فهنا اولى والله اعلم • والمتمتع في عرف الشرع هو اسم لآفاقي يحرم
بالعمرة ويأتي بافعالها من الطواف والسعي او يأتي باكثر ركنها وهو الطواف اربعة
اشواط في اشهر الحج ثم يحرم بالحج في اشهر الحج ويحج من عامه ذلك قبل ان يلم باهله
فيما بين ذلك الماما صحيحا فيحصل له النسكان في سفر واحد سواء حل من احرام العمرة
بالحلق او التقصير او لم يحل اذا كان ساق الهدي لمتعته فانه لا يجوز التحلل بينهما
ويحرم بالحج قبل ان يحل من احرام العمرة وهذا عندنا وقال الشافعي سوق الهدي
لا يمنع من التحلل فصار المتمتع نوعان متمتع لم يسق الهدي ومتمتع ساق الهدي
والذي لم يسق الهدي يجوز له التحلل اذا فرغ من افعال العمرة بلا خلاف واذا تحلل
صار حلالا كسائر المتحللين الى ان يحرم بالحج لانه اذا تحلل من العمرة فقد خرج منها
ولم يبق عليه شيء فيقيم بمكة حلالا اي لا يلم باهله لان الالمام بالاهل يفسد التمتع
واما الذي ساق الهدي فانه لا يحل له التحلل الا يوم النحر بعد الفراغ من الحج عندنا
وعند الشافعي يحل له التحلل وسوق الهدي لا يمنع من التحلل والصحيح قولنا لما روي عن
انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلقوا الا
من كان معه الهدي وفي حديث ابن اسما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان معه
هدي فليقم على احرامه ومن لم يكن معه هدي فليحلق وروي انه لما امر اصحابه
ان يحلوا قالوا له انك لم تحل قال اني سقت الهدي فلا احل من احرامي الى يوم النحر
وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي وتحللت كما حلوا فقد اخبر
النبي صلى الله عليه وسلم ان الذي منعه الحل سوقه الهدي ولان لسوق الهدي
اثرا في الاحرام حتى يصير به داخلا في الاحرام فجاز ان يكون له اثر في حال البقاء
حتى يمنع من التحلل وسواء كان احرامه للعمرة في اشهر الحج او قبلها عندنا بعد ان يأتي
بافعال العمرة او ركنها او باكثر الركن في الاشهر انه يكون متمتعا وعند الشافعي شرط

كونه

كونه متمتعا الاحرام للعمرة في الاشهر حتى لو احرم للعمرة قبل الاشهر لا يكون متمتعا
وان اتى بافعالها في الاشهر والكلام فيه بناء على اصل ذكرناه فيما تقدم وهو ان الاحرام عندنا
ركن فكان من افعال العمرة فلا بد من وجود افعال العمرة في اشهر الحج ولم يوجد بل
وجد بعضها في قبل الاشهر وعندنا ليس بركن بل هو شرط فيوجد افعال العمرة في الاشهر
فيكون متمتعا • وليس لاهل مكة ولا لاهل داخل المواقيت التي بينها وبين قران ولا تمتع
وقال الشافعي يصح قرانهم وتمتعهم وجه قوله قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر
من الهدي من غير فصل بين اهل مكة وغيرهم ولنا قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري
المسجد جعل التمتع لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام على الخصوص لان اللام للاختصاص
ثم حاضروا المسجد هم اهل مكة واهل الحل الذي منازلهم داخل المواقيت الخمسة وقال
مالك هم اهل مكة خاصة لانه اذا كان كذلك كان من توابع مكة والا فلا وقال الشافعي
هم اهل من كان بينه وبين مسافة لا تقصر فيها الصلاة لان معنى الحضور لهم والصحيح قولنا
لان الذين هم داخل المواقيت منازلهم من توابع مكة بدليل انهم يحل لهم ان يدخلوا مكة
لحاجة بغير احرام فكانوا في حكم حاضري المسجد الحرام وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما
انه قال ليس لاهل مكة متعة ولا قران ولان دخول العمرة في اشهر الحج ثبت رخصة
لقوله تعالى الحج اشهر معلومات قيل في بعض وجوه التاويل اي الحج اشهر معلومات واللام
للاختصاص فيقتضي اختصاص هذه الاشهر بالحج وذلك بان لا يدخل فيها غيره الا ان العمرة
دخلت فيها رخصة الآفاقي ضرورة تعذر انشاء السفر للعمرة نظرا له باسقاط احدى السفرتين
وهذا المعنى لا يوجد في حق مكة ومن بمعناهم فلم تكن العمرة مشروعة في اشهر الحج في حقهم
وكذا روي عن ذلك الصحابي انه قال كنا نعد العمرة في اشهر الحج من اكبر الكبائر ثم رخص
والثابت بطريق الرخصة يكون ثابتا بطريق الضرورة والضرورة في حق اهل الآفاق
لا في حق اهل مكة على ما بينا فبقيت العمرة في اشهر الحج في حقهم معصية ولان من شرط
التمتع ان يحصل العمرة والحج للمتمتع في اشهر الحج من غير ان يلم باهله فيما بينهما وهذا لا
يتحقق في حق المكي لانه يلم باهله فيما بينهما لا محالة فلا يوجد شرط التمتع في حقه ولو
جمع المكي بين العمرة والحج في اشهر الحج فعليه دم لكن دم كفارة الذنب لا دم نسك
شكرا للنعمة عندنا حتى لا يباح ان ياكل منه ولا يقوم الصوم مقامه اذا كان معسرا
وعنده دم نسك يجوز له ان ياكل منه ويقوم الصوم مقامه اذا لم يجد الهدي
ولو احرم الآفاقي بالعمرة قبل اشهر الحج فدخل مكة محرما بالعمرة وهو يريد التمتع
فينبغي ان يقيم محرما حتى تدخل الاشهر الحج فياتي بافعال العمرة حتى يحرم بالحج ويحج
من عامه ذلك فيكون متمتعا وان اتى بافعال العمرة او باكثرها قبل اشهر الحج ثم
دخل اشهر الحج فاحرم بالحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لانه لم يتم الحج والعمرة
في اشهر الحج ولو احرم بعمرة اخرى بعد ما دخل اشهر الحج لم يكن متمتعا في قولهم
جميعا لانه صار في حكم اهل مكة بدليل انه صار ميقاته ميقاتهم فلا يصح له التمتع
الا ان يعود الى مكة محرما بالعمرة في قول ابي حنيفة وفي قولهما الا ان يعود الى اهله
او الى موضع يكون لاهله التمتع والقران على ما نذكر • ولو احرم من لا تمتع له
من المكي ونحوه بعمرة ثم احرم بحجة يلزمه رفض احدهما لان الجمع بينهما معصية
والنزوع عن المعصية لازم ثم ينظر ان احرم بعمرة ثم احرم بحجة قبل ان يطوف
لعمرته راسا لانه يرفض العمرة لانها اقل عملا والحجة اكثر عملا فكانت العمرة اخف

مونة من الحج فكان رفضها ايسر ولان المعصية حصلت بسببها لانها هي التي ادخلت في وقت الحج
فكانت اولي بالرفض ويمضي في حجته وعليه لرفض عمرته دم وعليه قضا العمرة لما نذكر وان
كان طاف لعمرته جميع الطواف او اكثره لا يرفض العمرة بل يرفض الحجة لان العمرة مودّاة
والحج غير مودا فكان رفض الحج امتناعا عن الادا ورفض العمرة ابطالا للعمل والامتناع عن
العمل دون ابطال العمل فكان اولي وان كان طاف لها شوطا او شوطين او ثلثة يرفض
الحج في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد يرفض العمرة وجه قولهما ان العمرة
ادني واخف مونة الا تري انها سميت الحجة الصغري فكان اولي بالرفض ولا عبرة بالقدر
المودا منها لانها اقل والاكثر غير مودا والاقل بمقابلة الاكثر ملحق بالعدم فكانه لم يود
شيا منها والله اعلم ولابي حنيفة ان رفض الحجة امتناع من العمل ورفض العمرة ابطال للعمل
والامتناع دون الابطال فكان اولي بيان ذلك اذا لم يوجد للحج عمل لانه لم يوجد له الا الاحرام
وانه ليس من الادا في شي لانه شرط وليس بركن عندنا علي ما بينا فيما تقدم لانه لم يوجد له
الا الاحرام فلا يكون رفض الحج ابطالا للعمل بل يكون امتناعا فاما العمرة فقد ادي منها شي
وان قل فكان رفضها ابطالا لذلك القدر من العمل فكان الامتناع اولي لما قلنا واذا رفض
العمرة عنده فعليه لرفضها دم وقضا حجة وعمرة واذا رفض العمرة عندهما فعليه لرفضها
دم لانه تحلل منها قبل وقت التحلل فيلزمه الدم كالمحصر وعليه دم لرفضها فلما ذكرنا في العمرة
واما لزوم الحجة والعمرة فاما الحجة فلوجوبها بالشرع واما العمرة فلعدم اتيانه بالحجة في
السنة التي احرم فيها فصار كفايت الحج فيلزمه العمرة كما يلزم فايت الحج فاذا احرم بالحجة
من سنته فلا عمرة عليه وكل من لزمه رفض احدهما فمضي فيهما فعليه دم لان الجمع بينهما
معصية فقد ادخل النقص في احدهما فيلزمه دم لكنه يكون دم كفارة لا دم متعة
حتي يجوز ان ياكل ولا يجزيه الصوم ان كان معسرا ٭ ومما يتصل بهذه المسايل ما اذا
احرم بحجتين معا او بعمرتين معا قال ابو حنيفة وابو يوسف لزماه جميعا
وقال محمد لا يلزمه الا احدهما وبه اخذ الشافعي وجه قول محمد انه احرم بعبادتين
لا يمكنه المضي فيهما جميعا فلا ينعقد احرامه فيهما جميعا كما لو تحرم بصلوتين او صومين
بخلاف ما اذا احرم بحجة او عمرة لان المضي فيهما ممكن فيصح احرامه بهما كما لو نوي صوما وصلاة
ولابي حنيفة وابي يوسف انه احرم بما يقدر عليه في وقتين فيصح احرامه كما لو احرم
بحجة وعمرة معا وثمرة هذا الاختلاف يظهر في وجوب الجزا عندهما يجب جزاآن لانعقاد
الاحرام بهما جميعا وعنده جزا واحد لانعقاد الاحرام باحدهما ثم اختلف ابو حنيفة
وابو يوسف في وقت ارتفاض احدهما عند ابي يوسف يرتفض عقيب الاحرام بلا
فصل وعن ابي حنيفة روايتان في الرواية المشهورة عنه يرتفض اذا قصد مكة وفي
رواية لا يرتفض حتي يبتدي بالطواف ولو احرم الافاقي بالعمرة فاداها وفرغ منها
وحل من عمرته ثم عاد الي اهله حلالا ثم رجع الي مكة واحرم بالحج وحج من عامه ذلك لم
يكن متمتعا حتي لا يلزمه الهدي بل يكون مفردا بعمرة ومفردا بحجة لانه الم باهله بين
الاحرامين الماما صحيحا وهذا يمنع التمتع وقال الشافعي لا اعرف الالمام وعن
ان كنت لا تعرف معناه لغة فمعناه في اللغة القرب الم به اي قرب منه وان كنت لا
تعرف حكمه شرعا فحكمه انه يمنع التمتع لما روي عن عمرو بن عمر رضي الله عنهما ان المتمتع
اذا اقام بمكة صح تمتعه وان عاد الي اهله بطل تمتعه وكذا روي عن جماعة من التابعين
مثل سعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير وابراهيم النخعي وطاوس وعطا رحمهم الله

انهم قالوا لو اكن لك ومثل هذا لا يعرف رايا واجتهادا فالظاهر سماعهم ذلك عن رسول الله صلي
الله عليه وسلم ولان التمتع في حق الافاقي ثبت رخصة ليجمع بين النسكين ويصل احدهما
بالاخر في سفر واحد من غير ان يتخلل بينهما ما ينافي النسك وهو الارتفاق ولما الم باهله
فقد حصل له مرافق الوطن فبطل الاتصال والله اعلم ولو رجع الي مكة بعمرة اخري
وحج كان متمتعا لان حكم العمرة الاولي قد سقط بالالمام باهله فيتعلق الحكم بالثانية
وقد جمع بينها وبين الحج في اشهر الحج من غير الالمام فكان متمتعا ولو كان الالمام باهله
بعد ما طاف لعمرته قبل ان يحلق او يقصر ثم حج من عامه ذلك قبل ان يحل من العمرة
في اهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه لاجل الحلق لان عند من جعل الحرم شرطا
لجواز الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد لا بد من العود وعند من لم يجعله شرطا وهو ابو
يوسف لكان العود مستحبا ان لم يكن مستحقا واما الالمام الفاسد الذي لا يمنع صحة
التمتع فهو ان يسوق الهدي فاذا فرغ من العمرة عاد الي وطنه فلا يبطل تمتعه في قول
ابي حنيفة وابي يوسف حتي لو عاد الي مكة فاحرم بالحج وحج من عامه ذلك كان متمتعا
في قولهما وفي قول محمد يبطل تمتعه حتي لو حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا وجه
قول محمد ان المانع من صحة التمتع وهو الالمام بالاهل قد وجد والعود غير مستحق عليه
بدليل انه لو بدا له من التمتع جاز له ذبح الهدي هاهنا واذا لم يستحق عليه العود صار
كانه لم يسق الهدي ولو لم يسق الهدي يبطل تمتعه كذا هذا ولهما ان العود مستحق
عليه ما دام علي نية التمتع فيمنع صحة الالمام فلا يبطل تمتعه كالقارن اذا عاد الي
اهله ثم ما ذكرنا من بطلان التمتع بالالمام الصحيح اذا عاد الي اهله فاما اذا عاد الي غير
اهله بان خرج من الميقات ولحق بموضع لاهله القران والتمتع كالبصرة مثلا ونحوها
واتخذ هناك دارا او لم يتخذ توطن بها او لم يتوطن ثم عاد الي مكة وحج من عامه ذلك
فهل يكون متمتعا ذكر في الجامع الصغير انه يكون متمتعا ولم يذكر الخلاف وذكر القاضي
انه يكون متمتعا في قولهم وذكر الطحاوي انه يكون متمتعا في قول ابي حنيفة واما اذا
اقام بمكة ولم يبرح منها سوا واما في قول ابي يوسف ومحمد فلا يكون متمتعا ولحوقه
بموضع لاهله التمتع والقران ولحوقه باهله سوا وجه قولهما انه لما جاوز الميقات
ووصل الي موضع لاهله التمتع والقران فقد بطل حكم السفر الاول وخرج من ان
يكون من اهل لوجود انشا سفر اخر فلا يكون متمتعا كما لو رجع الي اهله ولابي حنيفة
ان توصله الي موضع لاهله القران والتمتع لا يبطل السفر الاول ما لم يعد الي منزله
لان المسافر ما دام يتردد في سفره يعد ذلك كله منه سفرا واحدا ما لم يعد الي
منزله ولم يعد هاهنا فكان السفر الاول قايما فصار كما لم يبرح من مكة فيكون
متمتعا ويلزمه هدي المتعة ٭ ولو احرم بالعمرة في اشهر الحج ثم افسدها واتمها علي
الفساد وحل منها ثم احرم بالحج وحج من عامه ذلك قبل ان يقضيها لم يكن متمتعا
لانه لا يصير متمتعا الا بحصول العمرة والحجة ولما افسد فلم يحصل له العمرة
والحجة فلا يكون متمتعا ولو قضي عمرته وحج من عامه ذلك فهذا لا يخلو من ثلثة
اوجه فان فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها ورجع الي اهله ثم عاد الي مكة وقضي
عمرته واحرم بالحج وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بالاجماع لانه لما لحق باهله
صار من اهل التمتع وقد اتي به فكان متمتعا وان فرغ من عمرته الفاسدة وحل
منها لكنه لم يخرج من الحرم او خرج منه لكنه لم يتجاوز الميقات حتي قضي عمرته واحرم

بالحج لا يكون متمتعا بالاجماع لانه لما حل من عمرته الفاسدة صار كواحد من اهل مكة ولا تمتع لاهل مكة ويكون مسيئا وعليه لاسائته دم وان فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها وجاوز الميقات ولحق بموضع لاهله التمتع والقران كالبصرة وغيرها ثم رجع الى مكة وقضى عمرته الفاسدة ثم احرم بالحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا في قول ابي حنيفة لانه لم يبرح من مكة وفي قول ابي يوسف ومحمد يكون متمتعا لانه لحق باهله وجه قولهما انه لما حصل في موضع لاهله التمتع والقران صار من اهل ذلك الموضع ثم اذا قدم مكة كان هذا انشاء سفر وقد حصل له نسكان في هذا السفر وهو حجة وعمرة فيكون متمتعا كما لو رجع الى اهله ثم عاد الى مكة واعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك انه يكون متمتعا وكما رجع كما لو رجع الى اهله اذا اتخذ مكة دارا لانه صار من اهل مكة ولا تمتع لاهل مكة ولابي حنيفة حكم السفر الاول باق لان الانسان اذا خرج من وطنه مسافرا فهو على حكم السفر ما لم يعد الى وطنه واذا كان حكم السفر الاول باقيا فلا عبرة بقدومه البصرة واتخاذه دارا بها كانه اقام بمكة ولم يبرح منها حتى قضى عمرته الفاسدة ولو كان كذلك لم يكن متمتعا ولم يلزمه الدم لانه لما افسد العمرة لزمه ان يقضيها من مكة وهو ان يحرم بالعمرة من ميقات اهل مكة للعمرة وذلك دليل الحاقه باهل مكة فصارت عمرته وحجته مكيتين لمصيرورة ميقاته للحج والعمرة ميقات اهل مكة فلا يكون متمتعا لوجود الالمام بمكة كما فرغ من عمرته والمكي اذا خرج الى الافاق واحرم بالعمرة ثم عاد الى اهله واتى بالعمرة ثم احرم بالحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا كذا هذا بخلاف ما اذا رجع الى وطنه لانه اذا رجع الى وطنه فقد قطع حكم السفر الاول بابتدا سفر اخر فانقطع حكم كونه بمكة فبعد ذلك اذا اتى مكة وقضى العمرة وحج فقد حصل له النسكان في سفر واحد فصار متمتعا هذا اذا اعتمر في اشهر الحج وافسدها واتمها على الفساد فاذا اعتمر قبل اشهر الحج وافسدها واتمها على الفساد فان لم يخرج من الميقات حتى دخل اشهر الحج وقضى عمرته في اشهر الحج ثم احرم بالحج وحج من عامه ذلك فلا فانه لا يكون متمتعا بالاجماع ٥ وحكمه حكم المكي لانه صار كواحد من اهل مكة لما ذكرنا ويكون مسيئا وعليه لاسائته دم وان عاد الى اهله ثم عاد محرما باحرام العمرة وقضى عمرته في اشهر الحج ثم احرم بالحج وحج من عامه ذلك يكون متمتعا بالاجماع لما مر وان عاد الى غير اهله ولحق بموضع لاهله التمتع والقران ثم عاد محرما باحرام العمرة وقضى عمرته في اشهر الحج ثم احرم بالحج وحج من عامه ذلك فهذا على وجهين في قول ابي حنيفة في وجه يكون متمتعا وهو ما اذا راى هلال شوال خارج الميقات ثم عاد محرما باحرام العمرة وقضى عمرته في اشهر الحج ثم احرم بالحج وحج من عامه ذلك في هذه الصورة يكون متمتعا وفي وجه لا يكون متمتعا وهو ما اذا راى هلال شوال داخل الميقات وعند ابي يوسف ومحمد يكون متمتعا في الوجهين جميعا لهما ان لحوقه بذلك الموضع بمنزلة لحوقه باهله ولو لحق باهله يكون متمتعا فكذا هذا ولابي حنيفة انه في الوجه الاول ادركه اشهر الحج وهو من اهل التمتع لانها ادركته خارج الميقات وفي الوجه الثاني ادركته وهو ليس من اهل التمتع لكونه ممنوعا شرعا عن التمتع ولا يزول المنع حتى يلحق باهله ولو اعتمر في اشهر الحج ثم عاد الى اهله قبل ان يحل من عمرته والم باهله وهو محرم ثم عاد الى مكة بذلك الاحرام واتم عمرته ثم حج من عامه ذلك فهذا على

ثلثة اوجه فان كان طاف لعمرته شوطا او شوطين او ثلاثة اشواط ثم عاد الى اهله وهو محرم ثم رجع الى مكة بذلك الاحرام واتم عمرته وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا بالاجماع وان اعتمر رجل من عمرته ثم عاد الى مكة وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا بالاجماع لان الالمام باهله صحيح وانه يمنع التمتع وان رجع الى اهله بعد ما طاف اكثر طواف عمرته او كله او لم يحل بعد ذلك والم باهله محرما ثم عاد واتم بقية عمرته وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا في قول ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول محمد لا يكون متمتعا وجه قوله انه ادى العمرة بسفرها واكثرها حصل في السفر الاول وهذا يمنع التمتع ولهما ان الالمام باهله لم يصح بدليل انه يباح له العود بذلك الاحرام من غير ان يحتاج الى احرام جديد فصار كانه اقام بمكة وكذلك لو اعتمر في اشهر الحج ومن نيته التمتع وكان ساق الهدي لاجل تمتعه فلما فرغ منها عاد الى اهله محرما ثم عاد وحج من عامه ذلك فانه يكون متمتعا في قولهما لان الالمام باهله لم يصح فصار كانه اقام بمكة وعند محمد لا يكون متمتعا ولو خرج المكي الى الكوفة فاحرم منها ثم دخل مكة لم يكن متمتعا لانه حصل له الالمام باهله بين الحجة والعمرة فمنع التمتع كالكوفي اذا رجع الى اهله وسوا ساق الهدي او لم يسق يعني اذا احرم بالعمرة بعد ما خرج الى الكوفة وساق الهدي لم يكن متمتعا وسوقه الهدي لا يمنع صحة الالمام بخلاف الكوفي لان الكوفي انما يمنع سوق الهدي صحة الالمام لان العود مستحق عليه فاما المكي فلا يستحق عليه العود فصح الالمام مع السوق كما يصح مع عدمه • ولو خرج المكي الى الكوفة وقرن صح قرانه لان القران يحصل بنفس الاحرام ولا يعتبر فيه الالمام فصار بعوده الى مكة كالكوفي اذا قرن ثم عاد الى مكة وذكر ابن سماعة عن محمد ان قران المكي بعد خروجه الى الكوفة انما يصح اذا كان خروجه من مكة في غير اشهر الحج فاما اذا دخلت عليه الاشهر وهو بمكة ثم خرج الى الكوفة وقرن لم يصح قرانه لانه حين دخول الاشهر عليه كان على صفة لا يصح له تمتع ولا قران في هذه السنة لانه في اهله فلا يتغير ذلك بالخروج الى الكوفة وفي نوادر بن سماعة عن محمد رحمه الله فيمن احرم بعمرة من رمضان واقام على احرامه الى شوال من قابل ثم طاف لعمرته في العام القابل من شوال ثم حج في ذلك العام انه متمتع لانه باق على احرامه وقد اتى بافعال العمرة والحج في اشهر الحج فصار كانه ابتدا الاحرام بالعمرة في اشهر الحج من عامه ذلك ولو فعل ذلك كان متمتعا كذا هذا • ومثله من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعمرة فاخر الى العام القابل فتحلل بعمرة في شوال وحج من عامه القابل ذلك لا يكون متمتعا لانه ما اتى بافعال العمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا بخلاف الفصل الاول • واما بيان ما يجب على المتمتع والقارن بسبب التمتع والقران اما التمتع فيجب عليه الهدي بالاجماع • والكلام في الهدي في مواضع • في بيان تفسير الهدي • وفي بيان وجوبه • وفي بيان شرط الوجوب وفي بيان صفة الواجب • وفي بيان مكان اقامته • وفي بيان زمان الاقامة اما الاول فالهدي المذكور في اية التمتع اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم روي عن علي وبن مسعود وبن عباس انهم قالوا شاة وعن بن عمر وعايشة رضي الله عنهم انه بدنة او بقرة والحاصل ان اسم الهدي يقع على الابل والبقر والغنم لكن الشاة ههنا مرادة من الاية باجماع الفقها حتى اجمعوا على جوازها عن المتعة والدليل عليه ايضا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الهدي فقال ادناه شاة

الا ان البدنة افضل من البقرة والبقرة افضل من الشاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم وسلم في تفسير الهدي ادناه شاة وفيه اشارة الى ان اعلاه البدنة والبقرة وروي عنه صلى الله عليه وسلم المبكر الى الجمعة كالمهدي بدنة ثم كالمهدي بقرة ثم كالمهدي شاة وكذا النبي صلى الله عليه وسلم ساق البدن ومعلوم انه كان يختار من الاعمال افضلها ولان البدنة اكثر لحما وقيمة من البقرة والبقرة اكثر من الشاة فكان انفع للفقرا فكان افضل • واما وجوبه فانه واجب بالاجماع وبقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي اي فعليه ذبح ما استيسر من الهدي كما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية اي فحلق فعليه فدية وقوله تعالى فمن كان منكم او على سفر فعدة من ايام اخر معناه فافطر فليصم من عدة من ايام اخر واما شرايط وجوبه فالقدرة عليه لان الله تعالى اوجب ما استيسر من الهدي ولا وجوب الا على القادر فان لم يقدر فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة معناه فمن لم يجد الهدي فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم ولا يجوز له ان يصوم ثلثة ايام في اشهر الحج قبل ان يحرم بالعمرة بلا خلاف وهل يجوز له بعد ما احرم بالعمرة في اشهر الحج قبل ان يحرم بالحج قال اصحابنا يجوز سوا طاف لعمرته او لم يطف بعد ان احرم بالعمرة وقال الشافعي لا يجوز حتى يحرم بالحج كذا ذكر الفقيه ابو الليث الخلاف وذكر امام الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله القياس ان لا يجوز ما لم يشرع في الحج وهو قول زفر لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وانما يكون في الحج بعد الشروع فيه وذلك بالاحرام ولان على اصل الشافعي دم المتعة دم كفارة وجب جبرا للنقص وما لم يحرم بالحج لا يظهر النقص ولنا ان الاحرام بالعمرة سبب لوجود الاحرام بالحجة فكان الصوم تعجيلا بعد وجود السبب فجاز وقبل وجود العمرة لم يوجد السبب فلم يجز ولان السنة في المتمتع ان يحرم بالحج عشية التروية كذا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اصحابه بذلك واذا كانت السنة في حقه الاحرام بالحجة عشية التروية فلا يمكنه الصيام الثلثة ايام بعد ذلك وانما بقي له يوم واحد لان ايام النحر والتشريق وقد نهي عن الصيام فيها فلا بد من الحكم بجواز الصوم بعد احرام العمرة قبل الشروع في الحجة واما الاية فقد قيل في تاويلها ان المراد منها وقت الحج وهو الصحيح اذ الحج لا يصلح ظرفا للصوم والوقت يصلح ظرفا له فصار تقدير الاية فصيام ثلثة ايام في وقت الحج كما قيل في قوله الحج اشهر معلومات اي وقت الحج اشهر معلومات وعلى هذا صارت الاية حجة لنا عليه لان الله تعالى اوجب على المتمتع صيام ثلثة ايام في وقت الحج وهو اشهر الحج وقد صام في اشهر الحج فجاز الا ان زمان ما قبل الاحرام صار مخصوصا عن النص والافضل ان يصوم ثلثة ايام اخرها يوم عرفة بان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الله تعالى جعل صيام ثلثة ايام بدلا عن الهدي وافضل اوقات البدل وقت الياس عن الاصل لما يحتمل عجز القدرة على الاصل قبله ولهذا كان الافضل تاخير التيمم الى اخر وقت الصلاة لاحتمال وجود الما قبله وهذه الايام اخر هذا وقت هذا الصوم عندنا فاذا مضت ولم يصم فيها فقد فات الصوم وسقط عنه وعاد الهدي وان لم يقدر عليه يتحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل

قبل

قبل الهدي وعند الشافعي لا يجوز يفوت بمضي هذه الايام ثم له قولان في قول يصومها في ايام التشريق وفي قول يصومها بعد ايام التشريق والصحيح قولنا لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج اي في وقت الحج لما بينا عين وقت الحج لصوم هذه الايام الا ان يوم النحر خرج من ان يكون وقتا لهذا الصوم بالاجماع وما وراه ليس وقت الحج فلا يكون محلا لهذا الصوم وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال للمتمتع انما يصوم قبل يوم النحر وعن عمر رضي الله عنه ان رجلا اتاه يوم النحر وهو متمتع لم يصم فقال عمر اذبح شاة فقال له الرجل ما اجدها فقال له عمر سل قومك فقال ليس هاهنا منهم احد فقال عمر رضي الله عنه يا مغيث اعطه عني ثمن شاة والظاهر انه قال ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان مثله لا يعرف رايا واجتهادا • واما صوم السبعة فلا يجوز قبل الفراغ من افعال الحج بالاجماع وهل يجوز بعد الفراغ من افعال الحج بمكة قبل الرجوع الى الاهل قال اصحابنا يجوز وقال الشافعي لا يجوز الا بعد الرجوع الى الاهل الا اذا نوى الاقامة بمكة فيصومها بمكة فيجوز واحتج بقوله تعالى وسبعة اذا رجعتم اي اذا رجعتم الى اهليكم ولنا هذه الاية بعينها لانه قال رجعتم مطلقا فيقتضي انه اذا رجع من منى الى مكة وصامها يجوز وهكذا قال بعض اهل التاويل اذا رجعتم من منى وقال بعضهم اذا فرغتم من افعال الحج وقيل اذا اتى وقت الرجوع ولو لم يوجد الهدي قبل ان يشرع في صوم ثلثة ايام او في خلال الصوم او بعد ما صام فوجد في ايام النحر قبل ان يحلق او يقصر يلزمه الهدي ويسقط حكم الصوم عندنا وقال الشافعي لا يلزمه الهدي ولا يبطل صومه والصحيح قولنا لان الصوم بدل عن الهدي وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل فيبطل حكم البدل كما لو وجد الما في خلال التيمم ولو وجد الهدي بعد ما حلق او قصر قبل ان يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه الهدي لان المقصود من البدل وهو التحلل وقد حصل فالقدرة على الاصل بعد ذلك لا يبطل حكم البدل كما لو صلى بالتيمم ثم وجد الما واختلف ابو بكر الرازي وابو عبد الله الجرجاني في صوم السبعة قال الجرجاني انه ليس ببدل بدليل انه يجوز مع وجود الهدي بالاجماع ولا جواز للبدل مع وجود الاصل كما في التراب مع وجود الما ونحو ذلك وقال الرازي انه بدل لانه لا يجب الا حال العجز عن الاصل وجوازه حال وجود الاصل لا يخرجه عن كونه بدلا • ولو صام ثلثة ايام ولم يحل حتى مضت ايام الذبح ثم وجد الهدي فصومه ماض ولا شي عليه كذا روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ذكره الكرخي في مختصره لان الذبح يتوقت بايام الذبح عندنا فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو اباحة التحلل فكانه تحلل ثم وجد الهدي • واما صفة الواجب فقد اختلف فيها قال اصحابنا انه دم نسك وجب شكرا لما وفق الجمع بين النسكين بسفرة واحدة فله ان ياكل منه ويطعم من شا غنيا كان المطعم او فقيرا • ويستحب ان ياكل الثلث ويتصدق بالثلث ويهدي بالثلث لاقربايه وجيرانه سوا كانوا فقرا او اغنيا كدم الاضحية لقوله تعالى فكلوا منها واطعموا البايس الفقير وقال الشافعي انه دم كفارة وجب جبرا للنقص بترك احدى السفرتين لان الافراد افضل عنده حتى لا يجوز للغني ان ياكل منه وسبيله سبيل دما الكفارات • واما القارن فحكمه حكم المتمتع في وجوب الهدي عليه ان وجد والصوم ان لم يجد واباحة الاكل من لحمه للغني والفقير لانه في المتمتع فيما لاجله وجب الدم وهو الجمع بين الحجة والعمرة في سفر واحد وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قارنا فنحر البدن وامر عليا رضي الله عنه فاخذ من كل بدنة قطعة فطبخها واكل رسول الله صلى الله عليه وسلم من لحمها وحسا من مرقها • واما مكان هذا الدم فالحرم لا يجوز في غيره لقوله تعالى والهدي

معكوفا ان يبلغ محله ومحله الحرم والمراد هدي المتعة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما
استيسر من الهدي والهدي اسم لما يهدى الى بيت الله تعالى اي يبعث وينقل اليه واما
زمانه فايام النحر حتى لو ذبح قبلها لم تجز لانه دم نسك عندنا فيتوقت بايام النحر كالاضحية
واما بيان افضل انواع ما يحرم به فظاهر الرواية عن اصحابنا ان القران افضل ثم التمتع
ثم الافراد وروي عن ابي حنيفة ان الافضل من التمتع به وبه اخذ الشافعي وقال
مالك التمتع افضل وذكر في كتاب الرد على اهل المدينة ان حجة كوفية وعمرة كوفية
افضل احتج بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افرد بالحج عام حجة الوداع فدل
ان الافراد افضل اذ هو صلى الله عليه وسلم كان من الاعمال افضلها ولنا ان المشهور
ان النبي صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة رواه علي وعمر وابن عباس وجابر وانس
رضي الله عنهم وروي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال اتاني ات من ربي وانا بالعقيق
فقال ثم فصل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيك بعمرة في حجة حتى روي عن
انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصرخ به صراخا ويقول لبيك بعمرة
في حجة فدل انه كان قارنا وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تابعوا بين الحجة
والعمرة فان المتابعة بينهما تزيد في العمر وتنفي الفقر ولان القران والتمتع جمع بين
العبادتين باحرامين فكان افضل من اتيان عبادة واحدة واحرام واحد وانما كان
القران افضل من التمتع لان القران حجته وعمرته افاقيتان لانه يحرم بكل واحد
منهما من الافاق والمتمتع عمرته افاقية وحجته مكية لانه يحرم بالعمرة من الافاق وبالحجة
من مكة والحجة الافاقية افضل من الحجة المكية لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله
وروينا عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما قالا اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة
اهلك وما ذكرتم فهو افضل واما ما رواه الشافعي فالمشهور ما روينا والعمل بالمشهور
اولى مع ما ان فيما روينا زيادة ليست في روايته والزيادة برواية العدل مقبولة
على انا نجمع بين الروايتين على ما هو الاصل عند تعارض الدليلين انه يعمل بهما بالقدر الممكن
فنقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قارنا لكنه كان يسمي العمرة والحجة في
التلبية بهما مرة وكان يلبي بهما ولكنه كان يسمي باحدهما مرة او تسمية ما يحرم به
في التلبية ليست بشرط لصحة التلبية فراوي الافراد سمعه يسمي في التلبية الحجة في
التلبية فبنى الامر على الظاهر فظنه مفردا فروى الافراد وراوي القران وقف على
حقيقة الحال وروى القران

فصل

واما بيان حكم المحرم اذا منع من المضي في
الاحرام وهو المسمى بالمحصر في عرف الشرع • فالكلام في الاحصار في الاصل في ثلث
مواضع • في تفسير الاحصار انه ما هو وبم يكون • وفي بيان حكم الاحصار • وفي
بيان حكم زوال الاحصار • اما الاول فالحصر في اللغة هو الممنوع والاحصار هو المنع
وفي عرف الشرع هو اسم لمن احرم ثم منع عن المضي في موجب الاحرام سواء كان المنع
من العدو او المرض او الحبس او الكسر او العرج وغيرها من الموانع في اتمام ما احرم
به حقيقة او شرعا وهذا قول اصحابنا وقال الشافعي لا احصار الا من العدو وجه
قوله ان اية الاحصار وهي قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي نزلت
في بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين احصروا من العدو وفي اخر الاية
دليل عليه وهو قوله تعالى فاذا امنتم والامان من العدو يكون وروي عن ابن عباس
وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا لا احصار الا عن العدو ويكون من المرض وغيره

والعبرة لعموم اللفظ عندنا لا لخصوص السبب لان الحكم يتبع اللفظ لا السبب المرض وعن
الكسائي وابي معاذ ان الاحصار من المرض والحصر من العدو فعلى هذا كانت الاية الاية خاصة
في الممنوع بسبب المرض واما قوله تعالى فاذا امنتم فالجواب عن التعلق به من وجهين
احدهما ان الامن كما يكون من العدو يكون من زوال المرض لانه اذا زال مرض الانسان
امن الموت او امن زيادة المرض وكذا بعض الامراض امان من البعض كما قال النبي صلى
الله عليه وسلم الزكام امان من الجذام والثاني ان هذا يدل على ان المحصر من العدو مراد
من الاية وهذا لا ينفي كون المحصر من المرض مرادا منها وما روي عن ابن عباس وابن عمر
رضي الله عنهم ان ثبت فلا يجوز ان ينسخ به مطلق الكتاب كيف وانه لا يرى نسخ الكتاب
بالسنة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل
وقوله حل اي جاز له ان يحل لا ان يحل بغير دم لانه لم يؤذن له بذلك شرعا وهو كقوله
صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا فقد افطر الصائم ومعناه
اي حل له الافطار كذا هاهنا معناه حل له ان يحل ولانه انما صار محصرا من العدو ومن حصاله
التحلل لمعنى هو موجود في المرض وهو الحاجة الى الترفية والتيسير لما يلحقه من الضرر
والحرج بالبقاء على الاحرام مدة مديدة والحاجة الى الترفية والتيسير متحققة في المريض
ونحوه فيتحقق الاحصار ويثبت موجبه بل اولى لانه يملك دفع شر العدو عن نفسه
بالقتال فيدفع الاحصار عن نفسه ولا يمكنه دفع المرض عن نفسه فلما جعل ذلك عذرا
فلان يجعل هذا عذرا اولى والله اعلم • وسواء كان العدو والمانع كافرا او مسلما لتحقق
الاحصار منهما وهو المنع عن المضي في موجب التحلل فيدخل تحت عموم الاية وكذا ما
ذكرنا من المعنى الموجب لثبوت حكم الاحصار وهو اباحة التحلل وغيره لا يوجب الفصل
بين الاحصار من الكافر ومن المسلم • ولو سرقت نفقته او هلكت راحلته فان
كان لا يقدر على المشي فهو محصر لانه منع من المضي في موجب الاحرام فكان موجبا
محصرا كما لو منعه المرض وان كان يقدر على المشي فليس بمحصر لانه قادر على المضي في
موجب الاحرام فلا يجوز له التحلل ويجب عليه المشي الى الحج ويجوز ان لا يجب على
الانسان المشي الى الحج ابتداء ويجب عليه بعد الشروع فيه كالفقير الذي لا زاد له
ولا راحلة شرع في الحج انه يجب عليه المشي وان كان لا يجب عليه ابتداء قبل الشروع كذا
هنا قال ابو يوسف فان قدر على المشي في الحال وخاف ان يعجز جاز له التحلل لان المشي
الذي لا يوصله الى المناسك وجوده والعدم بمنزلة واحدة فكان محصرا فيجوز له
التحلل كما لو لم يقدر على المشي اصلا • وعلى هذا تخرج المراة اذا احرمت ولا زوج ومعها
محرم فمات محرمها او احرمت ولا محرم معها لكن معها زوجها فمات زوجها انها محصرة
لانها ممنوعة شرعا من المضي في موجب الاحرام بلا زوج ولا محرم وعلى هذا يخرج ما
اذا احرمت بحجة التطوع ولها محرم وزوج فمنعها زوجها انها محصرة لان للزوج ان
يمنعها من حجة التطوع كما له ان يمنعها عن صوم التطوع فصارت ممنوعة شرعا بمنع
الزوج فصارت محصرة كالممنوع حقيقة بالعدو وغيره وان احرمت ومعها محرم وليس
لها زوج فليست بمحصرة لانها غير ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام حقيقة وشرعا
وكذلك اذا كان لها محرم ولها زوج فاحرمت باذن الزوج انها لا تكون محصرة وتمضي
في احرامها لان الزوج اسقط عن نفسه بالاذن وان احرمت وليس لها محرم فان لم
يكن لها زوج فهي محصرة لانها ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام من غير زوج ولا

محرم فان كان لها زوج فان احرمت بغير اذنه فكذلك لانها ممنوعة عن المضي بغير اذن
الزوج وان احرمت باذنه لا تكون محصرة لانها غير ممنوعة وان احرمت بحجة الاسلام
ولا محرم لها ولا زوج فهي محصرة لانها ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام بحق الله تعالى وهذا
اقوى من منع العباد وان كان لها محرم وزوج ولها استطاعة عند خروج اهل بلدها
فليست بمحصرة لانه ليس للزوج ان يمنعها من الفرايض كالصلوات المكتوبة وصوم رمضان
وان كان لها زوج ولا محرم معها فمنعها الزوج فهي محصرة في ظاهر الرواية لان الزوج لا يجبر
على الخروج ولا يجوز لها الخروج بنفسها ولا يجوز للزوج ان ياذن لها بالخروج ولو اذن لا يعتبر
اذنه فكانت محصرة وهل للزوج ان يحللها روي عن ابي يوسف ان له ان يحللها لانها لما صارت
محصرة ممنوعة عن الخروج والمضي بمنع الزوج صار هذا كحج التطوع وهناك للزوج ان
يحللها كذا هنا • ولو احرم العبد او الامة بغير اذن المولى فهو محصر لانه ممنوع عن المضي
بغير اذنه وللمولى ان يحلله وان كان باذنه فللمولى ان يمنعه الا انه يكره له ذلك لانه
خلف في الوعد ولا يكون الحاج محصرا بعد ما وقف بعرفة ويبقى محرما ما بقي عن النسا
الا ان يطوف طواف الزيارة وانما قلنا انه لا يكون محصرا لقوله تعالى فان احصرتم فما
استيسر من الهدي اي فان احصرتم عن اتمام الحج والعمرة لانه مبني على قوله واتموا الحج والعمرة
لله وقد تم حجه بالوقوف لقوله عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبعد
تمام الحج لا يتحقق الاحصار ولان المحصر اسم لفايت الحج وبعد وجود الركن الاصلي فلا يكون
محرما ولكنه يبقى محرما عن النسا الى ان يطوف طواف الزيارة لان التحلل عن النسا لا يحصل
بدون طواف الزيارة فان منع حتى مضى ايام النحر والتشريق ثم خلي سبيله سقط عنه
الوقوف بمزدلفة ورمي الجمار وعليه دم لترك الوقوف بمزدلفة ودم لترك الرمي لان
كل واحد منهما واجب وعليه ان يطوف طواف الزيارة وطواف الصدر وعليه لتاخير
طواف الزيارة عن ايام النحر دم عن ابي حنيفة وكذا عليه لتاخير الحلق عن ايام النحر دم
عنده وعندهما لا شي عليه والمسلة مضت في موضعها • ولا احصار بعد ما قدم مكة
او الحرم ان كان لا يمنع من الطواف ولم يذكر في الاصل انه ان منع من الطواف ماذا حكمه وذكر
الجصاص انه ان قدر على الوقوف والطواف جميعا او قدر على احدهما فليس بمحصر وان لم
يقدر على واحد منهما فهو محصر وروي عن ابي يوسف انه لا يكون الرجل محصرا بعد
ما دخل الحرم الا ان يكون بمكة عدو غالب يحول بينه وبين الدخول الى مكة كما
حال المشركون بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين دخول مكة فاذا كان
كذلك فهو محصر وعن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة هل على اهل مكة احصار
قال لا فقلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم احصر بالحديبية فقال كانت
مكة اذ ذاك حربا وهي اليوم دار اسلام وليس فيها احصار والصحيح ما ذكره الجصاص
من التفصيل انه كان يقدر على الوقوف او على الطواف لا يكون محصرا وان لا يقدر
على واحد منهما يكون محصرا اما اذا كان يقدر على الوقوف فلما ذكرنا واما اذا كان يصل
الى الطواف فلان التحلل بالدم انما رخص للمحصر لتعذر الطواف فانه قائم مقامه بدلا عنه
بمنزلة فايت الحج انه يتحلل بعمل العمرة وهو الطواف فاذا قدر على الطواف فقد قدر
على الاصل فلا يجوز التحلل واما اذا لم يقدر على الوصول الى احدهما فلانه في حكم المحصر
في الحل فيجوز له التحلل والله اعلم • ثم الاحصار كما يكون عن الحج يكون عن العمرة
عند عامة العلما وقال بعضهم لا احصار عن العمرة وجه قوله ان الاحصار لخوف

الفوت

الفوت والعمرة لا تحتمل الفوت لان ساير الاوقات وقت لها فلا يخاف فوتها بخلاف الحج لانه
يحتمل الفوت فيتحقق الاحصار عنه ولنا قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي
عقيب قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فكان المراد منه والله اعلم فان احصرتم عن
اتمامهما فما استيسر من الهدي وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه
حصروا بالحديبية فحال كفار قريش بينهم وبين البيت وكانوا معتمرين فنحروا
هديهم وحلقوا روسهم وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه عمرتهم في العام
القابل حتى سميت عمرة القضا ولان التحلل بالهدي في الحج لمعنى هو موجود في العمرة
وهو ما ذكرنا من التضرر بامتداد الاحرام **فصل** واما حكم الاحصار فالاحصار يتعلق
به احكام لكن الاصل فيه حكمان احدهما جواز التحلل عن الاحرام والثاني وجوب قضا ما
احرم به بعد التحلل • اما جواز التحلل فالكلام فيه في مواضع • في تفسير التحلل
وفي بيان جوازه • وفي بيان ما يتحلل به • وفي بيان مكانه • وفي بيان زمانه
وفي بيان حكم التحلل • اما الاول فالتحلل هو فسخ الاحرام والخروج منه بالطريق
الموضوع له شرعا واما دليل جوازه فقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي
وفيه اضمار ومعناه والله اعلم فان احصرتم عن اتمام الحج او العمرة واردتم ان تحلوا
فاذبحوا ما استيسر من الهدي اذ الاحصار نفسه لا يوجب الهدي الا ترى ان له ان لا
يتحلل ويبقى محرما كما كان الى ان يزول المانع فيمضي في موجب الاحرام وهو كقوله
تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية معناه فمن كان منكم مريضا
او به اذى من راسه فحلق ففدية والا فكون الاذى في راسه لا يوجب الفدية وكذا
قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر معناه فافطر فعدة من
ايام اخر والا فنفس المرض والسفر لا يوجب الصوم في عدة من ايام اخر وكذا قوله فنفس صح
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه معناه فاكل فلا اثم عليه والا فنفس الاضطرار
لا يوجب الاثم كذا ههنا ولان المحصر يحتاج الى التحلل لانه منع عن المضي في موجب
الاحرام على وجه لا يمكنه الدفع فلو لم يجز التحلل لبقي محرما لا يحل له ما حظر
عليه الاحرام الى ان يزول المانع فيمضي في موجب الاحرام وفيه من الضرر والحرج
ما لا يخفى فمست الحاجة الى التحلل والخروج من الاحرام دفعا لهذا الضرر والحرج
وسوا كان الاحصار عن الحج او عن العمرة او عنهما عند عامة العلما لما ذكرنا والله اعلم
واما بيان ما يتحلل به فالمحصر نوعان نوع لا يتحلل الا بالهدي ونوع يتحلل بغير الهدي
اما الذي لا يتحلل الا بالهدي فكل من منع من المضي في موجب الاحرام حقيقة او منع
منه شرعا حقا لله تعالى لا لحق العبد على ما ذكرنا فهذا لا يتحلل الا بالهدي وهو ان يبعث
بالهدي او بثمنه ليشترى به هديا فيذبح عنه وما لم يذبح لم يحل وهذا قول عامة
العلما سوا كان شرط عند الاحرام الاحلال بغير ذبح عند الاحصار او لم
يشترط وقال بعض الناس المحصر يحل بغير هدي الا اذا كان معه هدي فيذبحه
ويحل وقيل انه قول مالك وقال بعضهم ان كان لم يشترط عند الاحرام الاحلال عند
الاحصار من غير هدي لا يحل الا بالهدي وان كان شرط عند الاحرام الاحلال من غير
هدي يحل من غير هدي احتج من قال بالتحلل من غير هدي بما روي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم حل عام الحديبية عن احصاره بغير هدي لان الهدي الذي نحر كان
هديا ساقه لعمرته لا لاحصاره فنحر هديه على النية الاولى وحل من احصاره بغير

دم فدل ان المحصر يحل بغير هدي يحقق ما قلنا انه ليس في حديث صلح الحديبية انه نحر دمين وانما نحر دما واحدا ولو كان المحصر لا يحل الا بدم لنحر دمين وانه غير منقول ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا روسكم حتى يبلغ الهدي محله معناه حتى يبلغ الهدي محله فيذبح نهى عن حلق الراس قبل ذبح الهدي في محله وهو الحرم من غير فصل بينما اذا كان معه هدي وقت الاحصار او لم يكن وبين ما اذا شرط عند الاحرام الاحلال عند الاحصار او لم يشرط فيجري على الطلاقه ولان شرع التحلل ثبت بطريق الرخصة لما فيه من فسخ الاحرام قبل والخروج منه قبل اتمامه فكان ينوي به بطريق الضرورة والضرورة تندفع بالتحلل بالهدي فلا يثبت التحلل بدونه واما الحديث فليس فيه ما يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم حل عام الحديبية عن احصاره بغير هدي اذ لا يتوهم على النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون حل من احصاره بغير دم والله امر المحصران لا يحل حتى ينحر هديه بنص الكتاب ولكن وجه ذلك والله اعلم وهو معنى المروي في حديث صلح الحديبية انه نحر دما واحدا ان الهدي كان ساقه النبي صلى الله عليه وسلم كان هدي متعة او قران فلما منع عن البيت سقط عنه دم القران فجاز له ان يجعله من دم الاحصار فان قيل كيف قلتم ان النبي صلى الله عليه وسلم صرف الهدي عن سبيله وانتم تزعمون ان من باع هدية التطوع فهو مسيء لما انه صرفه عن سبيله فالجواب انه لا مشابهة بين الفصلين لان الذي باعه صرفه في سبيل التقرب به الى الله تعالى راسا فاما النبي صلى الله عليه وسلم فلم يصرف الهدي عن سبيل التقرب اصلا وراسا بل يصرفه الى ما هو افضل وهو الواجب وهو دم الاحصار ومما يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الدم لاحصاره ما روي انه لم يحلق حتى نحر هديه وقال ايها الناس انحروا وحلقوا والله اعلم • واما اذا لم يتحلل الا بالهدي واراد التحلل يجب ان يبعث الهدي او ثمنه ليشتري به الهدي فيذبح عنه ويجب ان يواعدهم يوما معلوما يذبح عنه فيحل بعد الذبح ولا يحل قبله بل يحرم عليه كل ما يحرم على المحرم غير المحصر فلا يحلق راسه ولا يفعل شيا من محظورات الاحرام حتى يكون اليوم الذي واعدهم فيه ويعلم ان قد نحر هديه فقد ذبح لقوله تعالى ولا تحلقوا روسكم حتى يبلغ الهدي محله حتى لو فعل شيا من محظورات الاحرام قبل ذبح الهدي يجب عليه ما يجب على المحرم اذا لم يكن محصرا وسنذكر ذلك في موضعه حتى لو حلق قبل الذبح يجب عليه الفدية سوا حلق لغير عذر او لعذر لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك اي من كان منكم مريضا او به اذى من راسه فحلق ففدية من صيام او صدقة او نسك كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعدة من ايام اخر وعن كعب بن عجرة قال في نزلت الاية وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بي والقمل يتناثر على وجهي قال ايوذيك هوام راسك فقلت نعم يا رسول الله قال احلق واطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من حنطة او صم ثلاثة ايام او انسك نسيكة فنزلت الاية والنسك جمع نسيكة والنسيكة الذبيحة والمراد منه الشاة لاجماع المسلمين على ان الشاة تجزية في الفدية وفي بعض الروايات ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة انسك على شاة واذا وجبت الفدية عليه اذا حلق راسه لاذى بالنص فيجب عليه اذا حلق لا لاذى بدلالة النص لان العذر سبب تخفيف الحكم في الجملة فلما وجب في حال الضرورة ففي حال الاختيار اولى ولا يجزي دم الفدية الا في الحرم كدم الاحصار ودم المتعة

والقران

والقران واما الصدقة والصوم فانهما يجزيان حيث شا وقال الشافعي لا تجزي الصدقة الا بمكة وجه قوله ان الهدي يختص بمكة فكذا الصدقة والجامع بينهما ان اهل الحرم ينتفعون بذلك ولنا قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك مطلقا عن المكان الا ان النسك قيد بالمكان بدليل فمن ادعى تقييد الصدقة فعليه الدليل واما قوله ان الهدي يختص بالحرم لينتفع به اهل الحرم كذا الصدقة فنقول هذا الاعتبار فاسد لانه لا خلاف في انه لو ذبح الهدي في غير الحرم وتصدق بلحمه في الحرم انه لا يجوز ولو ذبح في الحرم وتصدق به على اهل الحرم يجوز والدليل على التفرقة بين الهدي والاطعام ان من قال لله علي ان اهدي ليس له ان يذبح الا بمكة ولو قال لله علي ان اطعم عشرة مساكين او لله على عشرة دراهم صدقة له ان يطعم ويتصدق حيث شا فدل على ان التفرقة بينهما ولو حل على ظن انه لو ذبح عنه ثم تبين انه لم يذبح فهو محرم كما كان لا يحل ما لم يذبح عنه لعدم شرط الحل وهو عدم ذبح الهدي وعليه لاحلاله بتناول محظور احرامه دم لانه جنى على احرامه فيلزمه الدم كفارة لذنبه ثم الهدي بدنة او بقرة واحدها او شاة وادناه شاة لما روينا ولان الهدي في اللغة اسم لما يهدى اي يبعث وينقل وفي عرف الشرع اسم لما يهدى الى الحرم وكل ذلك مما يهدى الى الحرم والافضل هو البدنة ثم البقرة لما ذكرنا في المتمتع ولما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما احصر بالحديبية نحر البدن وكان يختار من الاعمال افضلها • وان كان قارنا لا يحل الا بدمين عندنا وعند الشافعي يحل بدم واحد بنا على اصل ذكرناه فيما ذكرناه تقدم ان القارن محرما باحرامين فلا يحل الا بهديين وعنده محرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في الحجة فيكفيه دم واحد ولو بعث القارن بهديين ولم يبين ايهما للحج وايهما للعمرة لم يضره لان الموجب لهما واحد فلا يشترط تعيين النية كقضا يومين من رمضان فان بعث بهدي واحد ليتحلل من الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل من واحد منهما لان تحلل القارن من احد الاحرامين متعلق بتحلله من الاخر لان الهدي بدل عن الطواف ثم لا يتحلل باحد الطوافين عن احد الاحرامين فكذا باحد الهديين ولو كان احرم بشي واحد لا ينوي حجة ولا عمرة ثم احصر تحلل بهدي واحد وعليه عمرة استحسانا لان الاحرام بالمجهول صحيح لما ذكرنا فيما تقدم والبيان اليه ان شا صرفه الى الحج وان شا الى العمرة لانه هو المجمل فكان البيان اليه كما في الطلاق وغيره والقياس ان لا يتعين العمرة بالاحصار لعدم التعيين قولا ولا فعلا لان ذلك ان ياخذ في عمل احدهما ولم يوجد الا انهم استحسنوه وقالوا تتعين العمرة بالاحصار لان العمرة اقلهما وهو متيقن ولو كان احرم لشي واحد وسماه ثم نسيه واحصر يحل بهدي واحد وعليه حجة وعمرة اما الحل بهدي واحد فلانه محرم باحرام واحد وايهما كان فانه يقع التحلل عنه بدم واحد اما لزوم حجة وعمرة فلانه يحتمل انه كان احرم بحجة ويحتمل بعمرة فان كان احرم بحجة فالعمرة لا تقوم مقامها وان كان بالعمرة فالحجة لا تقوم مقامها فيلزمه ان يجمع بينهما احتياطا ليسقط الفرض عنه بيقين كمن نسي صلاة من الصلوات الخمس انه يجب اعادة خمس صلوات ليسقط عنه الفرض بيقين كذا هذا وكذلك ان لم يحصر ووصل فعليه حجة وعمرة ويكون عليه ما على القارن لانه جمع بين الحج والعمرة على طريق النسك واما مكان ذبح الهدي فالحرم عندنا وقال الشافعي له ان يذبح في الموضع الذي احصر فيه الخ بما روي ان رسول الله صلى

الله عليه وسلم نحر الهدي عام الحديبية ولم يبلغنا انه نحره في الحرم ولان التحلل بالهدي ثبت رخصة
وتيسيرا وذلك في الذبح في اي موضع كان ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله
ولو كان كل موضع محلا له لم يكن لذكر المحل فايدة ولانه قال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق اي الى
البقعة التي فيها البيت بخلاف قوله وليطوفوا بالبيت العتيق ان المراد منه نفس البيت
لان هناك ذكر البيت وهنا ذكر الى البيت واما ما روي من الحديث فقد روي في رواية اخرى
انه نحر هديه يوم الحديبية في الحرم فتعارضت الروايتان فلم يصح الاحتجاج به وعن ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم نزل الحديبية فحال المشركون بينه وبين دخول
مكة وجا سهيل بن عمرو يعرض عليه الصلح وان يسوق الهدي فينحر حيث شا فصالحه رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولا يحتمل ان ينحر عليه السلام بدنه في الحل مع امكان النحر في الحرم وهو
بقرب الحرم بل هو فيه وروي عن مروان والمسور بن مخرمة قالا نزل رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فهذا يدل على انه كان قادرا ان ينحر بدنه في الحرم
حيث كان يصلي في الحرم ولا يحتمل ان يترك نحر البدن وله سبيل النحر في الحرم ولان الحديبية
مكان يجمع الحل والحرم جميعا فلا يحتمل ان ينحر في الحل مع كونه قادرا على النحر ولو حل من احرامه
على ظن انهم ذبحوا عنه في الحرم ثم ظهر انهم ذبحوا في غير الحرم فهو على احرامه لا يحل منه
الا بذبح الهدي في الحرم لفقد شرط التحلل وهو الذبح في الحرم فبقي محرما كما كان وعليه
لاحلاله في تناول محظور احرامه دم لما قلنا وكذا لو بعث الهدي وواعدهم ان يذبحوا
عنه في الحرم في يوم بعينه ثم حل من احرامه على ظن انهم ذبحوا عنه فيه ثم تبين انهم لم
يذبحوا فانه يكون محرما لما قلنا • ولو بعث هديين وهو مفرد فانه يحل من احرامه
بذبح الاول منهما ويكون الاخر تطوعا لوجود شرط الحل عند وجود ذبح الاول منهما ولو
كان قارنا لا يحل الا بذبحهما ولا يحل بذبح الاول لان شرط الحل في حقه الزمان فما لم يوجدا
لا يحل ولو اراد ان يتحلل بالهدي فلم يجد هديا لا يبعث ولا ثمنه هل يحل بالصدقة
ويكون الصوم بدلا عنه قال ابو حنيفة ومحمد لا يحل بالصوم وليس الصوم بدلا عن هدي
المحصر وهو ظاهر قول ابي يوسف ويقيم حراما حتى يذبح الهدي عنه في الحرم او يذهب
الى مكة فيحل من احرامه بافعال العمرة وهو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة
ويحلق او يقصر كما يفعل اذا فاته الحج وهو احد قولي الشافعي وفي قول ان الهدي للاحصار
بدلا واختلف قوله في ماهية البدل فقال في قول البدل هو الصوم مثل صوم المتعة
وفي قول البدل هو الاطعام وهل تقوم الصدقة مقامه له فيه قولان وجه قول من
قال ان له بدلا ان هذا دم يقع به التحلل فجاز ان يكون له بدل كدم المتعة ولنا قوله
تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله اي حتى يبلغ الهدي محله فيذبح نهى عن حلق الراس
ممدودا الى غاية ذبح الهدي وحكم الممدود الى غاية لا تنتهي قبل وجود الغاية فيقتضي ان لا يتحلل
ما لم يذبح الهدي سوا صام او اطعم او لا ولان التحلل بالدم قبل اتمام موجب الاحرام عرف
بالنص بخلاف القياس فلا يجوز اقامة غيره مقامه بالراي واما الحلق فليس بشرط التحلل ويحل
المحصر بالذبح بدون الحلق في قول ابي حنيفة ومحمد وان حلق فحسن وقال ابو يوسف ارى
عليه ان يحلق فان لم يفعل لا شي عليه وروي عنه انه قال هو واجب لا يسعه تركه وذكر الجصاص
وقال انما لا يجب الحلق عندهما اذا احصر في الحل لان الحلق يختص بالحرم فاما اذا احصر في
الحرم يجب الحلق عندهما احتج ابو يوسف بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام
الحديبية وامر اصحابه بالحلق فدل ان الحلق واجب ولنا قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من

الهدي

معناه فان احصرتم واردتم ان تحلقوا فاذبحوا ما استيسر من الهدي جعل ذبح الهدي في حق المحصر
اذا اراد الحل كل موجب الاحصار فمن اوجب فقد جعله بعض الموجب وهذا خلاف النص ولان الحلق
للتحلل عن افعال الحج والمحصر لا ياتي بافعال الحج فلا حلق عليه واما الحديث فعلى ما ذكره الجصاص لا حجة
فيه لان الحديبية بعضها في الحل بعضها في الحرم فيحتمل انه احصر في الحرم فامر بالحلق واما جواب المذكور
في الاصل فهو محمول على الندب والاستحباب اما زمان ذبح الهدي فمطلق الوقت لا يتوقت بيوم
النحر سوا كان الاحصار عن الحج او عن العمرة وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان المحصر
عن الحج لا يذبح عنه الا في ايام النحر لا يجوز في غيرها ولا خلاف في المحصر عن العمرة انه يذبح عنه في
اي وقت كان وجه قولهما ان هذا الدم سبب للتحلل من احرام الحج فيختص بزمان التحلل كالحلق
بخلاف العمرة فان التحلل من احرامها بالحلق لا يختص بزمان فكذا بالهدي ولابي حنيفة ان التحلل
من المحصر قبل اوان التحلل لضرورة دفع الضرر ببقايه محرما رخصة وتيسيرا فلا يختص
بيوم النحر كالطواف الذي يتحلل فايت الحج اذا المحصر فايت الحج والله اعلم • واما حكم التحلل
فصيرورته حلالا يباح له جميع ما حظر بالاحرام لارتفاع الحاظر فيعود حلالا كما كان قبل الاحرام
واما الذي يتحلل بغير ذبح الهدي فكل محصر منع عن المضي في موجب الاحرام شرعا لحق العبد
كالمراة والعبد الممنوعين شرعا لحق الزوج والمولى بان احرمت المراة بغير اذن زوجها
والعبد بغير اذن مولاه فللزوج والمولى ان يحللاهما في الحال من غير ذبح الهدي فيقع الكلام في هذا
في موضعين احدهما في جواز هذا النوع من التحلل والثاني في بيان ما يتحلل به اما الجواز فلان
منافع بضع المراة حق الزوج وملكه عليها فيحتاج الى استيفا حقه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام
فيحتاج الى التحلل ولا سبيل الى توقيفه على ذبح الهدي في الحرم لما فيه من ابطال حقه للحال
فكان له ان يحللها للحال وعلى المراة ان تبعث الهدي او ثمنه الى الحرم لانها تحللت بغير طواف
وعليها حجة وعمرة كما على الرجل المحصر اذا تحلل بالهدي بخلاف ما اذا احرمت بحجة الاسلام ولا زوج
ولا محرم او كان لها زوج او محرم فمات انها لا تتحلل الا بالهدي لان المنع هناك لحق الله تعالى
لا لحق العبد فكان تحللها جايزا الا حقا مستحقا عليها لاحد الا ترى انها تبقى على احرامها ما لم تجد
محرما او زوجا فكان تحللها بما هو الموضوع للتحلل في الاصل وهو ذبح الهدي فهو الفرق وكذلك
العبد منافعه ملك المولى فيحتاج الى تصريفه في وجوه مصالحه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام
فيحتاج الى التحلل للحال لما في التوقيف على ذبح الهدي في الحرم من تعطيل مصالحه فيحلله المولى
للحال وعلى العبد اذا عتق هدي الاحصار وقضا حجة وعمرة لان الحج وجب عليه بالشروع
لكونه مخاطبا اهلا الا انه تعذر عليه المضي لحق المولى فاذا عتق زال حقه ويجب عليه العمرة
لفوات الحج في عامه ذلك ولو كان احرام العبد باذن مولاه يكره للمولى ان يحلله بعد ذلك
لانه رجوع عما وعد وخلف في الوعد فيكره ولو حلله جاز لان العبد بمنافعه ملك المولى وروي
عن ابي يوسف وزفر ان المولى اذا اذن لعبده في الحج ليس له ان يحلله لانه لما اذن له فقد
سقط حق نفسه بالاذن فاشبه الحر والصحيح جواب ظاهر الرواية لان المحلل بعد الاذن قايم
وهو الملك الا انه يكره لما قلنا واذا احله لا هدي عليه لان المولى لا يجب عليه لعبده شي ولو
العبد بعد ما احرم باذن المولى ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي انه لا يلزم انفاذ هدي
لانه لو لزمه للزمه لحق العبد ولا يجب للعبد على مولاه حق فان اعتقه وجب عليه ان يبعث
بهدي لانه اذا اعتق صار ممن يثبت له عليه حق فصار كالحر اذا حج عن غيره فاحصر انه يجب على
المحجوج عنه ان يبعث الهدي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان على المولى ان يذبح عنه هديا
في الحرم فيحل لان الدم وجب ببلية ابتلى بها العبد باذن المولى فصار بمنزلة النفقة والنفقة

على المولى كدم الاحصار ولهذا كان دم الاحصار من مال الميت اذا احصر الحاج على الميت
لا عليه كذا هذا ولو احرم العبد او الامة باذن المولى ثم باعهما يجوز البيع وللمشتري
ان يمنعهما ويحللهما في قول اصحابنا الثلثة وفي قول زفر ليس له ذلك وله ان يرد هما
بالعيب وعلى هذا الخلاف المراة اذا احرمت بحجة التطوع ثم تزوجت فللزوج ان يحللها
وعند زفر ليس له ذلك كذا حكى القاضي الخلاف في شرحه مختصر الطحاوي وذكر القدوري
في شرحه مختصر الكرخي الخلاف بين ابي يوسف وزفر وجه قول زفر ان الذي انتقل الى
المشتري هو ما كان للبايع ولم يكن للبايع ان يحلله كذا المشتري ولنا ان الاحرام لم يقع باذن
المشتري فصار كانه احرم في ملكه ابتدا ولو كان كذلك كان له ان يحللها كذا هذا وقال محمد
اذا اذن الرجل لعبده في الحج ثم باعه لا اكره للمشتري ان يحلله لان الكرامة في حق البايع
لما فيه من خلف الوعد ولم يوجد ذلك من المشتري وروي بن سماعة عن محمد في امة
لها زوج اذن لها مولاها في الحج فاحرمت ليس لزوجها ان يحللها لان التحلل انما يثبت
للزوج بمنعها من السفر ليستوفي حقه منها ومنع الامة من السفر الى مولاها
دون زوجها الا ترى ان المولى لو سافر بها لم يكن للزوج منعها فكذا اذا اذن لها في السفر
واما بيان ما يتحلل به فالتحلل عن هذا النوع من الاحصار يقع بفعل الزوج والمولى
ادنى محظورات الاحرام من قص ظفرها او تطييبها او بفعلها ذلك بامر المولى
او بامتشاط المراة راسها باذن الزوج او تقبيلها او معانقتها فتحل بذلك والاصل فيه
ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعايشة رضي الله عنها حين حاضت في
العمرة امتشطي وارفضي عنك العمرة ولان التحلل صار حقا عليها للزوج والمولى بمباشرة
ادنى ما يحظره الاحرام ولا يكون التحلل بقوله تحللتك لان هذا تحليل من الاحرام فلا يقع
بالقول كالرجل الحر اذا احصر فقال حللت نفسي والله اعلم • واما وجوب قضا ما
احرم به بعد التحلل فجملة الكلام فيه ان المحصر لا يخلوا اما ان كان احرم بالحجة لا غير
واما ان كان احرم بالعمرة لا غير واما ان كان احرم بهما بان كان قارنا فان كان احرم
بالحجة لا غير فان بقي وقت الحج عند زوال الاحصار واراد ان يحج في عامه ذلك وحج
وليس عليه نية القضا ولا عمرة عليه كذا ذكره محمد رحمه الله في الاصل وكذا ذكر ابن
ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وعليه دم لرفض الاحرام الاول وان تحولت
السنة فعليه قضا حجة وعمرة ولا تسقط عنه تلك الحجة الا بنية القضا وروى
الحسن عن ابي حنيفة ان عليه قضا حجة وعمرة في الوجهين جميعا وعليه نية القضا
فيهما وهو قول زفر ذكره القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وعلى هذا التفصيل والاختلاف
ما اذا احرمت المراة بحجة التطوع بغير اذن زوجها فمنعها زوجها فحللها ثم اذن
لها بالاحرام فاحرمت في عامه ذلك او تحولت السنة فاحرمت وجه قول زفر انما
يحجه في هذا العام دخل في حد القضا لانه يودي باحرام جديد لانفساخ الاول
بالتحلل فيكون قضا فلا يتادى الا بنية القضا وعليه حجة وعمرة كما لو تحولت السنة
ولنا ان القضا اسم للفايت عن الوقت ووقت الحج باق فكان فعل الحج فيه ادا لا قضا
فلا يفتقر الى نية القضا ولا تلزمه العمرة لان لزومها لفوات الحج في عامه ذلك ولم
يفت وقال الشافعي عليه قضا حجة لا غير وان تحولت السنة واحتج بما روي عن بن
عباس رضي الله عنهما انه قال الحجة بحجة والعمرة بعمرة وهو المعنى له في المسلة ان القضا
يكون مثل الفايت والفايت هو الحجة لا غير فمثلها الحجة لا غير وروينا عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر العمرة ولو كانت
واجبة لذكرها ولنا الاثر والنظر اما الاثر فما روي عن بن مسعود وبن عمر رضي الله عنهما
انهما قالا في المحصر بحجة يلزمه حجة وعمرة واما النظر فلان الحج قد وجب عليه بالشروع
ولم يمض فيه بل فاته في عامه ذلك وفايت الحج يتحلل بافعال العمرة فان قيل فايت
الحج يتحلل بالطواف لا بالدم والمحصر قد حل بالدم وقام الدم مقام الطواف في الذي
يفوته الحج فكيف يلزمه طواف اخر فالجواب ان الدم الذي حل به المحصر ما وجب بدلا عن
الطواف ليقال انه قام مقام الطواف فلا يجب عليه طواف اخر وانما وجب ليتعجل
الاحلال لان المحصر لو لم يبعث هديا لبقي على احرامه مدة مديدة وفيه حرج وضرر
فجعل له ان يتعجل الخروج من احرامه ويوخر الطواف الذي لزمه بدم يريقه فحل
بالدم ولم يبطل الطواف واذا لم يبطل الدم عنه الطواف ولم يجعل بدلا عنه فعليه ان
ياتي به باحرام جديد فيكون ذلك عمرة والدليل على ان دم الاحصار ما وجب بدلا عن
الطواف الذي يتحلل به فايت الحج لو اراد ان يفسخ الطواف الذي لزمه بدم يريقه
بدلا عنه ليس له ذلك بالاجماع فثبت ان دم الاحصار ليتعجل الاحلال به لا بدلا عن
الطواف فاندفع الاشكال لمحمد رحمه الله ومنه واما حديث بن عباس رضي الله عنهما
ان ثبت فهو تمسك بالمسكوت لان قوله حجة بحجة وعمرة بعمرة يقتضي وجوب الحجة بالحجة
والعمرة بالعمرة وهذا لا ينفي وجوب العمرة والحجة بالحجة ولا يقتضي ايضا فكان مسكوتا
عنه فيقف على قيام الدليل وقد قام دليل الوجوب وهو ما ذكرنا وهو كقوله تعالى الحر
بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى انه لا ينفي قتل الحر بالعبد والانثى بالذكر بالاجماع
على هذا انه انما يحمل على فايت الحج وهو الذي لم يدرك الوقوف بعرفة بليل انه يتحلل بافعال
العمرة وعليه قضا الحج من قابل ولا عمرة عليه وان كان احرامه بالعمرة والحجة بان كان قارنا
بالشروع في اي وقت شا لانه ليس وقت معين وان كان احرم بالحجة والعمرة بان كان قارنا
فعليه قضا حجتين وعمرتين اما قضا عمرة وحجة فلوجوبهما بالشروع واما عمرة اخرى
فلفوات الحج في عامه ذلك وهذا اصلنا اما على اصل الشافعي فليس عليه الا حجة بنا
على اصله ان القارن محرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في الحجة فكان حكمه حكم
المفرد بالحج والمفرد بالحج اذا احصر لا يجب عليه الا قضا حجة عنده فكذا القارن والله
اعلم • واما حكم زوال الاحصار فالاحصار اذا زال لا يخلوا من احد وجهين اما
ان زال قبل بعث الهدي او بعد ما بعث فان زال قبل ان يبعث مضى على موجب
احرامه وان كان قد بعث الهدي ثم زال الاحصار فهذا لا يخلوا من اربعة اوجه
اما ان كان يقدر على ادراك الهدي والحج او لا يقدر على ادراكهما جميعا او يقدر
على ادراك الهدي دون الحج او يقدر على ادراك الحج دون الهدي فان كان يقدر
على ادراك الهدي والحج لم يجز له التحلل ويجب عليه المضي فان اباحة التحلل لعذر الاحصار
والعذر قد زال وان كان لا يقدر على ادراكهما لم يلزمه المضي وجاز له التحلل
لانه لا فايدة في المضي فتقرر الاحصار فيتقرر حكمه وان كان يقدر على ادراك
الهدي ولا يقدر على ادراك الحج لا يلزمه المضي ايضا لعدم الفايدة في ادراك
الهدي دون ادراك الحج والذهاب لاجل ادراك الحج فان كان لا يدرك الحج فلا فايدة
في الذهاب فكانت قدرته على ادراك الهدي وقيل هذا الوجه الرابع انما يتصور
على مذهب ابي حنيفة لان دم الاحصار عنده لا يتوقت بايام النحر بل يجوز قبلها فيتصور

ادراك الحج دون ادراك الهدي فاما على مذهب ابي يوسف ومحمد فلا يتصور هذا الوجه في
المحصر عن الحج لان دم الاحصار عندهما موقت بايام النحر فاذا ادرك الحج فقد ادرك الهدي
ضرورة وانما يتصور عندهما في المحصر عن العمرة لان الاحصار عنها لا يتوقت بايام النحر
بلا خلاف واذا عرف هذا فقياس مذهب ابي حنيفة في هذا الوجه انه يلزمه المضي ولا
يجوز له التحلل لانه اذا قدر على ادا الحج لم يعجز عن المضي في الحجة فلم يوجد عذر الاحصار
فلا يجوز له التحلل ويلزمه المضي وفي الاستحسان لا يلزمه المضي ويجوز له التحلل الا انه
اذا كان لا يقدر على ادراك الهدي صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحل عنه بالذبح
ولان الهدي قد مضى في سبيله بدليل انه لا يجب الضمان بالذبح على من بعث على يده
بذبحه فصار كانه قدر على الذهاب بعد ما ذبح عنه والله اعلم

فصل واما بيان ما يحظره
الاحرام وما لا يحظره وبيان ما يجب بفعل المحظور ه فجملة الكلام فيه ان محظورات
الاحرام في الاصل نوعان ه نوع لا يوجب فساد الحج ه ونوع يوجب فساده
اما الذي لا يوجب فساد الحج فانواع بعضها يرجع الى اللباس ه و بعضها يرجع الى الطيب
وما يجري مجراه من ازالة الشعث وقضا التفث وبعضها يرجع الى انواع الجماع
وبعضها يرجع الى الصيد ه اما الاول فالمحرم لا يلبس المخيط جملة لا قميصا ولا قبا ولا جبة
ولا سراويل ولا عمامة ولا قلنسوة ولا يلبس خفين الا ان لا يجد النعلين فلا باس بان
يقطعهما اسفل الكعبين فيلبسهما والاصل فيه ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم وقال ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس
القميص ولا العمايم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا ان لا يجد النعلين
فيلبس الخفين وليقطعهما اسفل من الكعبين ولا يلبس من الثياب شيا مسه الزعفران
ولا الورس ولا تنتقب المراة ولا تلبس القفازين ه فان قيل في هذا الحديث ضرب
اشكال لان فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عما يلبس المحرم فقال لا يلبس كذا وكذا من
المخيط فسيل عن شي فعدل عن محل السوال واجاب عن شي اخر لم يسال وهذا حيد
عن الجواب او يوجب ان يكون اثبات الحكم في مذكور دليلا على ان الحكم في غيره بخلافه
وهذا خلاف المذهب فالجواب عنه من وجوه احدها انه يحتمل ان يكون السوال عما لا
يلبسه واضمر لا في محل السوال لان لا تارة تزاد في الكلام وتارة تحذف عنه قال الله تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا فكان في معنى الكلام انه سيل عما لا يلبسه المحرم
فقال لا يلبس كذا وكذا فكان الجواب مطابقا للسوال والثاني يحتمل ان النبي صلى الله عليه
وسلم علم غرض السايل ومراده انه طلب منه بيان ما لا يلبسه المحرم بعد احرامه اما
بقرينة حاله او بدليل اخر او بالوحي فاجاب عما في ضميره وغرضه ومقصوده ونظيره
قوله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا البلد امنا وارزق اهله من الثمرات
من امن منهم بالله واليوم الاخر فاجابه تعالى بقوله سبحانه ومن كفر فامتعه قليلا ثم
اضطره سال ابراهيم ربه تعالى ان يرزق من امن من اهل مكة من الثمرات فاجابه
تعالى انه يرزق الكافر ايضا لما علم ان مراد ابراهيم عليه السلام من سواله ان يرزق
ذلك المومن منهم دون الكافر فاجابه الله تعالى عما في ضميره كذا هذا والثالث انه
لما خص المخيط بانه لا يلبسه المحرم بعد تقدم السوال عما يلبسه دل ان الحكم في غير
المخيط بخلافه والتنصيص على حكم مذكور انما لا يدل على تخصيص ذلك الحكم به اذا لم
يكن فيه حيد عن الجواب فاما اذا كان فانه يدل عليه صيانة لمنصب النبي صلى الله عليه

وسلم

وسلم عن الحيد عن الجواب عن السوال على ان التنصيص انما لا يدل على التخصيص عندنا
في غير الامر والنهي فيدل عليه لما قد صح من مذهب اصحابنا ان الامر بالشي نهي عن ضده والنهي
عن الشي امر بضده والتنصيص هاهنا في محل النهي فكان ذلك دليلا على ان الحكم في غير المخيط
بخلافه والله الموفق لان لبس المخيط من باب الارتفاق بمرافق المقيمين والترفه في
اللبس وحال المحرم ينافيه لان الحاج في حال احرامه يريد ان يتوسل الى مولاه يستعطف
نظره ومرحمته بمنزلة العبد المسخوط بسيده بالساهد انه يتعرض بسو حاله
لعطف سيده ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الاشعث الاغبر وانما يمنع
المحرم من لبس المخيط اذا لبسه على الوجه المعتاد فاما اذا لبسه على الوجه المعتاد
لا يمنع منه بان اتشح بالقميص او اتزر بالسراويل لان معنى الارتفاق بمرافق المقيمين
والترفه في اللبس لا يحصل به ولان لبس القميص والسراويل على هذا الوجه في معنى
الارتدا والاتزار لانه يحتاج في حفظه الى تكليف كما يحتاج الى التكلف الردا والازار
وذا غير ممنوع عنه ولو ادخل منكبيه في القبا ولم يدخل يديه في كميه جاز له ذلك
في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز وجه قوله ان هذا لبس المخيط اذ اللبس
هو التغطية وفيه تغطية اعضا كثيرة بالمخيط من المنكبين والظهر وغيرها
فيمنع من ذلك كادخال اليدين في الكمين ولنا ان الممنوع عنه هو اللبس المعتاد
وذلك في القبا الالقا على المنكبين مع ادخال اليدين في الكمين دون ادخال اليدين
في الكمين يشبه الارتدا والاتزار لانه يحتاج في حفظه ليلا يسقط الى تكلف كما
يحتاج الى ذلك في الردا والازار وهو لم يمنع من ذلك كذا هذا بخلاف ما اذا
ادخل يديه في كميه لان ذلك لبس معتاد يحصل به الارتفاق والترفه في اللبس ويقع
به الامن عن السقوط ولو القاه على منكبيه وزره لا يجوز لانه اذا زره فقد ترفه
في لبس المخيط الا ترى انه لا يحتاج في حفظه الى تكلف ولو لم يجد ردا وله قميص
فلا باس ان يشق قميصه ويرتدي به لانه لما شقه صار بمنزلة الردا وكذا اذا لم
يجد ازارا وله سراويل فلا باس ان يفتق سراويله خلا موضع التكة ويأتزر به
لانه اذا فتقه صار بمنزلة الازار وكذا اذا لم يجد نعلين وله خفاف فلا باس ان يقطعهما
اسفل الكعبين فيلبسهما لحديث بن عمر رضي الله عنهما ورخص مشايخنا المتاخرون
لبس الصندله قياسا على الخف المقطوع وكذا لبس الميثم لما قلنا ولا يلبس الجوربين لانهما
في معنى الخفين ولا يغطي راسه بالعمامة ولا غيرها مما يقصد به التغطية لان المحرم
ممنوع عن تغطية راسه بما يقصد به التغطية والاصل فيه ما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال في المحرم الذي وقصت به ناقته في اخافيق جرذان
فمات لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا ه ولو حمل
على راسه شيا فان كان مما يقصد به التغطية من لباس الناس لا يجوز له ذلك
لانه كاللبس وان كان مما لا يقصد به التغطية كاجانة او عدل بر وضعه على
راسه فلا باس بذلك لانه لا يعد ذلك لبسا ولا تغطية وكذا لا يغطي الرجل وجهه
عندنا وقال الشافعي يجوز له تغطية الوجه واما المراة فلا تغطي وجهها ولا
باس بان تسدل على وجهها بثوب وتجافيه عن وجهها احتج الشافعي بما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال احرام الرجل في وجهه واحرام المراة في وجهها جعل
احرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشركة ولهذا لما خص الوجه في المراة

لك

بان احرامها فيه لم يكن في راسها فكذلك في الرجل ولان مبني احوال المحرم على خلاف العادة و
بنا قلنا لان العادة هو الكشف في الرجال فكان الستر خلاف العادة بخلاف النسا فان
العادة فيهن الستر فكان الكشف خلاف العادة ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال احرام الرجل في وجهه وراسه ووجه له فيما روي لان فيه ان احرام
الرجل في وجهه وراسه وهذا لا ينبغي ان يكون في وجهه ولا يوجب ايضا فكان
مسكوتا عنه فيتفق على امام الدليل وقد قام الدليل وهو ما روينا وهكذا نقول في المراة
انا انما عرفنا احرامها في وجهها لا بقوله احرام المراة في وجهها بل بدليل اخر ثم كره
ولا يلبس ثوبا مصبوغا بورس او زعفران وان لم يكن مخيطا لخبر ابن عمر رضي الله عنهما ولان
الورس والزعفران طيب والمحرم ممنوع من استعمال الطيب في بدنه ولا يلبس المعصفر
وهو المصبوغ بالعصفر عندنا وقال الشافعي يجوز واحتج بما روي ان عايشة
رضي الله عنهما عنها لبست الثياب المعصفرة وهي محرمة وروي ان عثمان رضي الله
عنه انكر على عبد الله بن جعفر لبس المعصفر في الاحرام فقال علي رضي الله عنه
ما اري ان احدا يعلمنا السنة ولنا ان عمر رضي الله عنه انكر على طلحة لبس المعصفر
في الاحرام فقال طلحة رضي الله عنه انما هو ممشق بمغره فقال عمر رضي الله عنه انكم ايمة
يقتدي بكم فدل انكار عمر واعتذار طلحة رضي الله عنهما على ان المحرم ممنوع من ذلك
وفيه اشارة الى ان الممشق مكروه ايضا لانه قال انكم ايمة يقتدي بكم الناس شاهد ذلك
ربما يظن انه مصبوغ بغير المغرة فيفسد الجواز فكان سببا للوقوع في الحرام عسي
فيكره ولان المعصفر طيب لان له رايحة طيبة فكان كالورس والزعفران واما حديث
عايشة رضي الله عنها انها كرهت المعصفر في الاحرام او يحمل على المصبوغ بمثل العصفر
كالمغرة ونحوها وهو الجواب عن قول علي رضي الله عنه على ان قوله معارض بقول عثمان
رضي الله عنهما وهو انكاره فسقط الاحتجاج به للتعارض هذا اذا لم يكن مغسولا فاما
اذا كان قد غسل حتى صار لا ينفض فلا باس به لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا باس ان يحرم الرجل في ثوب مصبوغ بورس او
زعفران قد غسل وليس له نفض ولا ردع وقوله لا ينفض له تفسيران منقولان عن
محمد رحمة الله عليه روي عنه انه لا يتناثر صبغه وروي انه لا يفوح ريحه والتعويل
زوال الرايحة حتى لو كان لا يتناثر صبغه ولكن يفوح ريحه يمنع منه لان ذلك دليل
بقا الطيب اذ الطيب ماله رايحة وكذا ما صبغ بلون الهروي لانه صبغ خفيف
فيه ادنى صفرة لا يوجد منه رايحة وقال ابو يوسف في الاملا لا ينبغي للمحرم انه يتوسد
ثوبا مصبوغا بالزعفران والورس والقيام عليه لانه يصير مستعملا للطيب فصار
كاللبس ولا باس بلبس الخز والصوف والقصب والبرد وان كان ملونا كالعدني وغيره
لانه ليس فيه اكثر من الزينة والمحرم غير ممنوع من ذلك ولا باس بان يلبس الطيلسان
لان الطيلسان ليس بمخيط ولا يزره كذا روي عن ابن عمر رضي الله عنه وعن ابن عباس
رضي الله عنهما انه لا باس به والصحيح قول ابن عمر رضي الله عنهما لان المزره مخيط في نفسها
فاذا زره فقد اشتمل المخيط عليه فيمنع منه ولانه اذا زره لا يحتاج في حفظه الى
تكلف فاشبه لبس المخيط بخلاف الردا والازار ويكره ان يخلل الازار بالخلال وان
يعقد الازار لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى محرما قد عقد ثوبه
بحبل فقال له انزع الحبل ويلك وروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما

كرها ان يعقد المحرم الثوب عليه ولانه يشبه المخيط في عدم الحاجة في حفظه الى تكلف
ولو فعل لا شي عليه لانه ليس بمخيط ولا باس بان يتحزم بعمامة يشتمل بها ولا يعقدها ولان
اشتمال العمامة عليه اشتمال غير المخيط فاشبه الاتشاح بقميص فان عقدها كره له ذلك
لانه يشبه المخيط كعقد الازار ولا باس بالهميان والمنطقة للمحرم سوا كان في الهميان
نفقته او نفقة غيره وسوا كان شد المنطقة بالابزيم او بالسير وعن ابي يوسف في
المنطقة ان شدها بالابزيم يكره وان شدها بالسيور لا يكره وقال مالك في الهميان ان
كان فيه نفقته فلا باس به وان كان فيه نفقة غيره يكره وجه قول مالك ان شد الهميان
لمكان الضرورة وهو استيثاق النفقة ولا ضرورة في نفقة غيره وجه رواية ابي
يوسف ان الابزيم مخيط فالشد به يكون كزر الازار بخلاف السير ولنا ما روي عن
عايشة رضي الله عنها انها سيلت عن الهميان فقالت اوثق عليك نفقتك اطلقت
القضية ولم يستفسر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال رخص رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الهميان يشده المحرم في وسطه اذا كانت فيه نفقته وعليه جماعة من التابعين
روي عن سعيد بن المسيب انه لا باس بالهميان وهو قول سعيد بن جبير وعطا وطاوس
رحمهم الله ولان اشتمال الهميان والمنطقة عليه كاشتمال الازار فلا يمنع عنه ولا باس بان
يستظل المحرم بالفسطاط عند عامة العلما وقال مالك يكره واحتج بما روي عن ابن عمر
رضي الله عنهما انه كره ذلك ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يلقي على شجرة ثوبا
او نطعا يستظل به وروي انه ضرب لعثمان رضي الله عنه فسطاط بمنا فكان يستظل
به ولان الاستظلال بما لا يماسه بمنزلة الاستظلال بالسقف وذا غير ممنوع عنه وكذا هذا
فان دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان الستر يصيبه يصيب راسه ووجهه
يكره له ذلك لانه يشبه ستر وجهه وراسه بثوب وان كان متجافيا فلا يكره لانه
بمنزلة الدخول تحت ظله ولا باس بان تغطي المراة ساير جسدها وهي محرمة بما
شات من الثياب المخيطة وغيرها وان يلبس الخفين غير انها وجهها اما ستر ساير
بدنها فلان بدنها عورة وستر البدن بما ليس بمخيط متعذر فدعت الضرورة الى
لبس المخيط واما كشف وجهها فلما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال احرام
المراة في وجهها وعن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن
محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا حاذونا اسدلت احدانا جلبابها
من راسها على وجهها فاذا جاوزونا رفعنا فدل الحديث على انه ليس للمراة ان تغطي
وجهها وانها لو اسدلت على وجهها وجافته عنه لا باس بذلك ولانها اذا جافته
عن وجهها صار كما لو جلست في قبة او استترت بفسطاط • ولا باس لها ان تلبس
الحرير والذهب وتتحلى باي حلية شات عند عامة العلما وعن عطا انه كره الحلي
والصحيح قول العامة لما روي ان ابن عمر رضي الله عنهما كان يلبس نساه الحرير والذهب
في الاحرام ولان لبس هذه الاشيا من باب التزين والمحرم غير ممنوع من الزينة ولا
تلبس ثوبا مصبوغا لان المانع ما فيه من الصبغ من الطيب والمراة تساوي الرجل
في الطيب واما لبس القفازين فلا يكره عندنا وهو قول علي وعايشة رضي الله عنهما
وقال الشافعي لا يجوز واحتج بحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فانه ذكر في اخره
ولا تنتقب المراة ولا تلبس القفازين ولان العادة في يديها الستر فيجب مخالفتها
بالكشف كوجهها ولنا ما روي ان سعيد بن ابي وقاص رضي الله عنه كان يلبس بناته وهن

محرمات القفازين ولان لبس القفازين لبس لا تغطية بدنها بالمخيط وانها غير ممنوعة
عن ذلك فان لها ان تغطيهما بقميصها وان كان مخيطا فكذا بمخيط اخر بخلاف وجهها وقوله
ولا تلبس القفازين نهي ندب حملناه عليه جمعا بين الدلائل بقدر الامكان والله اعلم
واما بيان ما يجب بفعل هذا المحظور وهو لبس المخيط فالواجب به يختلف في بعض المواضع
يجب الدم عينا • وفي بعضها تجب الصدقة عينا • وفي بعضها يجب احد الاشيا الثلاثة
غير عين او الصدقة او الدم وخيار التعيين الي من عليه كما في كفارة اليمين والاصل
ان الارتفاق الكامل باللبس يوجب فدا كاملا ويتعين فيه الدم لا يجوز غيره ان فعله من
غير عذر وان فعله لعذر فعليه احد الاشيا الثلثة والارتفاق القاصر يوجب فدا قاصرا
وهو الصدقة اثباتا للحكم على قدر العلة • وبيان هذه الجملة اذا لبس المخيط من قميص
اوجبة او سراويل او عمامة او قلنسوة او خفين او جوربين من غير عذر وضرورة يوما
كاملا فعليه الدم لا يجوز غيره لان لبس احد هذه الاشيا يوما كاملا ارتفاق كامل فيوجب
كفارة كاملة وهي الدم لا يجوز غيره لانه فعله من غير ضرورة وان لبس اقل من يوم لا دم
عليه وعليه صدقة وكان ابو حنيفة يقول اولا ان لبس اكثر اليوم فعليه دم وكذا روي
عن ابي يوسف ثم رجع وقال لا دم عليه حتى يلبس يوما كاملا وروي عن محمد انه اذا
لبس اقل من يوم يحكم عليه بمقدار ما لبسه من قيمة الشاة ان لبس نصف يوم فعليه
قيمة نصف شاة على هذا القياس وهكذا روي عنه في الحلق وقال الشافعي يجب عليه
الدم وان لبس ساعة وجه قوله ان اللبس ولو ساعة ارتفاق كامل لوجود اشتمال
المخيط على بدنه فيلزمه جزا كامل وجه رواية محمد اعتبار البعض بالكل وجه قول ابي
حنيفة الاول ان الارتفاق باللبس في اكثر اليوم بمنزلة الارتفاق في كله لانه ارتفاق
كامل فان الانسان قد يلبس اكثر اليوم ثم يعود الى منزله قبل دخول الليل وجه قوله الاخر
ان اللبس اقل من يوم ارتفاق ناقص لان المقصود منه دفع الحر والبرد وذلك باللبس في
كل يوم اليوم ولهذا اتخذ الناس في العادة للنهار لباسا وللليل لباسا ولا ينزعون لباس
النهار الا في الليل فكان اللبس في بعض الايام ارتفاقا قاصرا فيوجب كفارة قاصرة
وهي الصدقة كقص ظفر واحد ومقدار الصدقة نصف صاع من بر كذا روي
ابن سماعة عن ابي يوسف انه يطعم مسكينا نصف صاع من بر وكل صدقة تجب
بفعل ما يحظره الاحرام فهي مقدرة بنصف صاع الا ما يجب بقتل القملة والجراد
وروي بن سماعة عن محمد ان من لبس ثوبا يوما الا ساعة فعليه من الدم بمقدار
ما لبسه اي من قيمة الدم لما قلنا والصحيح قول ابي يوسف لان الصدقة المقدرة
للمسلمين في الشرع لا تنقص عن نصف صاع كصدقة الفطر وكفارة اليمين والفطر
والظهار وكذا لو ادخل منكبيه في القبا ولم يدخل يديه في كميه لكنه زره عليه
او زر طيلسانا يوما كاملا فعليه دم لوجود الارتفاق الكامل بلبس المخيط اذ المزرة
مخيط وكذا لو غطي ربع راسه يوما كاملا فصاعدا فعليه دم وان كان اقل من الربع فعليه
صدقة كذا ذكر في الاصل وذكر بن سماعة عن محمد ان تغطية الاقل بارتفاق كامل فلا
تجب به جزا كامل وجه رواية الاصل ان ربع الراس له حكم الكل في هذا الباب كحلق
ربع الراس وعلى هذا اذا غطت المراة ربع وجهها وكذا لو غطي الرجل ربع وجهه عندنا
وعند الشافعي لا شي عليه لانه غير ممنوع عن ذلك عنده والمسالة قد تقدمت • ولو
عصب على راسه او وجهه يوما او اكثر فلا دم عليه لانه لم يوجد ارتفاق كامل وعليه

صدقة

صدقة لانه ممنوع عن التغطية ولو عصب شيا من جسده لعلة او غير علة لان الشد عليه
يشبه لبس المخيط يوما كاملا حالة الاختيار فاما اذا لبسه لعذر وضرورة فعليه اي
الكفارات ان شا الصيام او الصدقة او الدم والاصل فيه قوله تعالى في كفارة الحلق
من مرض او اذي في الراس فمن كان منكم مريضا او به اذي من راسه ففدية من صيام او
صدقة او نسك وروينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكعب بن عجرة
ايوذيك هوام راسك قال نعم قال احلق او اذبح شاة او صم ثلثة ايام او اطعم
ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر والنص ان ورد بالتخيير في الحلق
لكنه معلول بالتيسير والتسهيل للضرورة والعذر وقد وجد هاهنا والنص الوارد
هناك يكون واردا هاهنا دلالة وقيل ان عند الشافعي يتخير بين احد هذه الاشيا
الثلثة في حالة الاختيار ايضا وانه غير سديد لان التخيير في حالة الضرورة للتخفيف
والجاني لا يستحق التخفيف ويجوز في الطعام التمليك والتمكين وهو طعام الاباحة
في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يجوز فيه الا التمليك ونذكر المسالة في
كتاب الكفارات ان شا الله تعالى ويجوز في الصيام التتابع والتفرق لاطلاق اسم
الصوم في النصين ولا يجوز الذبح الا في الحرم كذبح المتعة الا اذا ذبح في غير الحرم وتصدق
بلحمه على ستة مساكين على كل واحد منهم قدر قيمة نصف صاع من حنطة فيجوز على طريق
البدل عن الطعام ويجوز الصوم في الاماكن كلها بالاجماع وكذا الصدقة عندنا
وعند الشافعي لا تجزيه الا بمكة نظرا لاهل مكة لانهم ينتفعون به ولهذا لم يجز الدم الا
بمكة ولنا ان نص الصدقة مطلق عن المكان فيجري على اطلاقه والقياس على الدم بمعنى
الانتفاع فاسد لما ذكرنا في الاحصار وانما ذكرنا اختصاص جواز الذبح بمكة بالنص
وهو قوله تعالى حتى يبلغ الهدي محله ولم يوجد في الصدقة وقد ذكرنا ان المحرم اذا
لم يجد الازار وامكنه فتق السراويل والتستر به فتقه فان لبسه يوما ولم يفتقه
فعليه دم في قول اصحابنا وقال الشافعي يلبسه ولا شي عليه وجه قوله ان الكفارة
انما تجب بلبس محظور ولبس السراويل في هذه الحالة ليس بمحظور لانه لا يمكنه لبس غير
المخيط الا بالفتق وفي الفتق تنقيص ماله ولنا ان لبس المخيط ثبت بعقد الاحرام
ويمكنه التستر بغير المخيط في هذه الحالة بالفتق فيجب عليه الفتق والتستر بالمفتوق
فاذا لم يفعل فقد ارتكب محظور احرامه يوما كاملا فيلزمه الدم وقوله في
الفتق تنقيص مال المسلم لكن لاقامة حق الله تعالى وانه جائز كالزكوة وكقطع الخفين
من اسفل الكعبين اذا لم يجد النعلين ويستوي في وجوب الكفارة بلبس المخيط
السهو والعمد والطوع والكره عندنا وقال الشافعي لا شي على الناسي والمكره
ويستوي ايضا ما اذا لبس بنفسه او البسه غيره وهو لا يعلم به عندنا خلافا له
وجه قوله ان الكفارة انما تجب بارتكاب محظور الاحرام لكونه جناية ولا حظر
مع النسيان والاكراه فلا يوصف فعله بالجناية فلا تجب الكفارة ولهذا جعل النسيان
عذرا في باب الصوم بالاجماع والاكراه عندي ولنا ان الكفارة انما تجب في حالة
الطوع لوجود ارتفاق كامل وهذا يوجد في حال النسيان والكره وقوله فعل
الناسي والمكره لا يوصف بالحظر ممنوع بل الحظر قائم حال النسيان والاكراه وفعل
الناسي والمكره موصوف بكونه جناية وانما اثر النسيان والاكراه في ارتفاق المواخذة
في الاخرة لان فعل الناسي والمكره جائز المواخذة عليه عقلا عندنا وانما رفعت المواخذة

ببركة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وقوله
رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والاعتبار بالصوم غير سديد
لان في الاحرام احوالا مذكرة فلا النسيان غاية التذكر فكان ملحقا بالعدم فجعل
عذرا دفعا للحرج ولهذا لم يجعل عذرا في باب الصلاة لان احوال الصلاة مذكرة
كذا هذا ● ولو جمع المحرم اللباس كله القميص والعمامة والخفين فعليه دم واحد لانه
لبس واحد وقع على جهة واحدة فيكفيه كفارة واحدة كالايلاجات في الجماع ولو اضطر المحرم
الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة وهي
كفارة الضرورة بان اضطر الى قميص واحد فلبس قميصين او قميصا وجبة او اضطر
الى القلنسوة فلبس قلنسوة وعمامة لان اللبس حصل على وجه واحد فيوجب كفارة
واحدة كما اذا اضطر الى قميص فلبس جبة وان لبسهما على موضعين مختلفين موضع لبس صح
الضرورة وغير الضرورة كما اذا اضطر الى لبس عمامة وقلنسوة فلبسها مع القميص او
غير ذلك فعليه كفارتان كفارة الضرورة للبسه ما يحتاج اليه وكفارة الاختيار
للبسه ما لا يحتاج اليه ولو لبس ثوبا للضرورة ثم زالت الضرورة فدام على ذلك
يوما او يومين فما دام في شك من زوال الضرورة لا يجب عليه الا كفارة واحدة
كفارة الضرورة وان تيقن بان الضرورة قد زالت فعليه كفارتان كفارة ضرورة وكفارة
اختيار لان الضرورة كانت ثابتة بيقين فلا يحكم بزوالها بالشك على الاصل المعهود
وان الثابت بيقين لا يزال بالشك واذا كان كذلك فاللبس الثاني وقع على الوجه الذي
وقع عليه الاول فكان لبسا واحدا فيوجب كفارة واحدة واذا استيقن بزوال الضرورة
فاللبس الثاني حصل على غير الوجه الذي حصل عليه الاول فيوجب كفارة اخرى ونظير
هذا ما اذا كان به قرح او جرح اضطر الى مداواته بالطيب انه ما دام باقيا فعليه كفارة
واحدة وان كان يكثر عليه المدد والان الضرورة باقية فوقع الكل على وجه واحد
واحد ولو برا ذلك الجرح او القرح وحدث قرح اخر او جرح جراحة اخرى فداواها
بالطيب فعليه كفارة اخرى لان الضرورة قد زالت فوقع الثاني على غير الوجه الاول
وكذا المحرم اذا مرض واصابته الحمى وهو يحتاج الى لبس الثوب في وقت ويستغني
عنه في وقت فعليه كفارة واحدة ما لم تزل عنه تلك العلة لحصول اللبس على جهة
واحدة ولو زالت عنه تلك الحمى واصابته حمى اخرى غير ذلك او زال عنه ذلك المرض
وجاءه مرض اخر فعليه كفارتان سواء كفر للاول او لم يكفر في قول ابي حنيفة وابي
يوسف وعند محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر للاول فعليه كفارة اخرى وسنذكر
المسئلة في بيان الجماع الذي هو المحظور الذي يفسد الحج وهو الجماع بان جامع ثم جامع
في مجلسين مختلفين ان شاء الله تعالى ولو خرج له قرح او اصابه جرح وهو يداويه
بالطيب فخرجت قرحة اخرى او اصابه جرح اخر والاول على حاله لم يبرا فداوى
الثاني فعليه كفارة واحدة لان الاول اذا لم يبرا فالضرورة باقية فالمداواة الثانية
حصلت على الوجه التي حصلت عليها الاولى فيكفيه كفارة واحدة ولو حصره عدو
فاحتاج الى لبس الثياب فذهب وحر ثم ذهب ونزع فعادوا وكان العدو لم
يبرح مكانه فكان يلبس السلاح ويقاتل بالنهار وينزع بالليل فعليه كفارة واحدة
ما لم يذهب هذا العدو ويجيء عدو اخر لان العدو واحد والعذر واحد لا يتعلق
باللبس له الا كفارة واحدة والاصل في جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة

واختلافها

واختلافها لا الى صورة اللبس فان لبس المخيط اياما بان لم ينزع ليلا ولا نهارا يكفيه
دم واحد بلا خلاف لان اللبس على وجه واحد وكذلك ان كان يلبسه بالنهار وينزعه
بالليل للنوم من غير ان يعزم على تركه لا يلزمه الا دم واحد بالاجماع ولانه اذا لم
يعزم على الترك كان اللبس على وجه واحد فان لبس يوما كاملا فاراق دما فان دام
على لبسه يوما كاملا فعليه دم اخر بلا خلاف لان الدوام على اللبس بمنزلة لبس مبتدا
بدليل انه لو احرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه بعد الاحرام يوما كاملا يلزمه
دم ولو لبسه يوما كاملا ثم نزعه وعزم على تركه ثم لبس بعد ذلك فان كان كفر
للاول فعليه كفارة اخرى بالاجماع لانه لما كفر للاول فقد التحق اللبس الاول
بالعدم فتعين الثاني لبسا مبتدا وان كان لم يكفر للاول فعليه كفارتان في قول
ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول محمد عليه كفارة واحدة ووجه قول محمد انه ما لم
يكفر كان اللبس على حاله فاذا وجد الثاني فلا يتعلق به الا كفارة واحدة واذا كفر
للاول بطل الاول فتعين الثاني لبسا اخر فيوجب كفارة اخرى كما اذا جامع في
يومين من شهر رمضان ولهما انه لما نزع على عزم الترك فقد انقطع حكم اللبس
الاول فتعين الثاني لبسا مبتدا فيتعلق به كفارة واحدة والاصل عندهما ان
النزع على عزم الترك يوجب اختلاف اللبسين في الحكم تخللهما التكفير او لا وعنده
لا يختلف الا اذا تخللهما التكفير ولو لبس ثوبا مصبوغا بالورس او الزعفران فعليه
دم لان الورس والزعفران لهما رائحة طيبة فقد استعمل الطيب في بدنه فيلزمه
الدم وكذا اذا لبس المعصفر عندنا لانه محظور الاحرام عندنا اذ المعصفر
طيب لان له رائحة طيبة والله اعلم ● وعلى القارن في جميع ما يوجب الكفارة
مثلا ما على المفرد من الدم والصدقة عندنا لانه محرم باحرامين فادخل النقص
في كل واحد منهما فيلزمه كفارتان

فصل

واما الذي يرجع الى الطيب وما يجري
مجراه من ازالة الشعث وقضاء التفث اما الطيب فنقول لا يتطيب المحرم
لقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الاشعث الاغبر والطيب ينافي الشعث وروي
ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه مقطعات مضمخات بالخلوق فقال ما
اصنع في حجتي يا رسول الله فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى اوحى الله تعالى اليه
فلما سري عنه قال اين السائل فقال الرجل انا فقال اغسل هذا الطيب عنك
واصنع في حجتك ما كنت صانعا في عمرتك وروينا ان محرما وقصت به ناقته
فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم
القيمة ملبيا جعل كونه محرما علة حرمة تخمير الراس والتطيب والتطيب في حقه
فان طيب عضوا كاملا كالراس والفخذ والساق ونحو ذلك فعليه دم وان طيب
اقل من عضو فعليه صدقة وقال محمد يقوم ما يجب فيه الدم فيتصدق بذلك
ربع صح القدر حتى لو طيب ربع عضو فعليه من الصدقة قدر قيمة شاة وان كان طيب
نصف عضو تصدق بقدر قيمة نصف شاة هكذا وذكر في المنتقى اذا طيب مثل
الشارب او بقدره من اللحية فعليه صدقة وفي موضع اذا طيب مقدار ربع
الراس فعليه دم اعطى الربع حكم الكل كما في الحلق وقال الشافعي في قليل الطيب وكثيره
دم لوجود الارتفاق ومحمد اعتبر البعض بالكل والصحيح ما ذكر في الاصل لان تطيب
عضو كامل ارتفاق كامل فكانت جناية كاملة فيوجب كفارة كاملة وتطيب ما

دونه ارتفاق قاصر فيوجب كفارة قاصرة اذ الحكم يثبت على قدر السبب فان طيب مواضع
متفرقة من كل عضو يجمع ذلك فان بلغ عضوا كاملا يجب عليه دم وان لم يبلغ فعليه صدقة
لما قلنا وان طيب الاعضا كلها فان كان في مجلس واحد فعليه دم واحد لان جنس الجناية
واحد خطرها احرام واحد من جهة غير متقومة فيكفيه دم واحد وان كان في مجلسين
مختلفين بان طيب كل عضو في مجلس على حدة فعليه لكل واحد دم في قول ابي حنيفة
وابي يوسف سوا ذبح الاول او لم يذبح كفر للاول او لم يكفر وقال محمد ان ذبح للاول
فكذلك وان لم يذبح فعليه دم واحد والاختلاف فيه كالاختلاف في الجماع بان جامع
قبل الوقوف بعرفة ثم جامع انه ان كان ذلك في مجلس واحد يجب على كل واحد منهما
دم واحد وان كان في مجلسين مختلفين يجب على كل واحد منهما دمان في قول ابي
حنيفة وابي يوسف وعند محمد ان ذبح الاول يجب دم اخر وان لم يذبح يكفي دم
واحد قياسا على كفارة الافطار في شهر رمضان وسنذكر المسلة ان شا الله تعالى
ولو ادهن بدهن فان كان الدهن مطيبا كدهن البنفسج والورد والزنبق والبان
والخيري وساير الادهان التي فيها الطيب فعليه دم اذا بلغ عضوا كاملا وحكي عن
الشافعي ان البنفسج ليس بطيب وانه غير سديد لانه دهن مطيب فاشبه البان
وغيره من الادهان الطيبة وان كان غير مطيب بان ادهن بزيت او شيرج فعليه
دم في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد عليه صدقة وقال الشافعي ان
استعمله في شعره فعليه دم وان استعمله في بدنه فلا شي عليه احتجا بما روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم ادهن بزيت وهو محرم ولو كان ذلك موجبا لما فعل
لانه ما كان يفعل ما يوجب الدم ولان غير الطيب من الادهان يستعمل استعمال الغذا
فاشبه اللحم والشحم والسمن الا انه يجب الصدقة لانه يقتل الهوام لا لكونه طيبا ولابي
حنيفة ما روي عن ام حبيبة رضي الله عنها انه لما نعي وفاة اخيها قعدت ثلثة ايام
ثم استدعت بدهن زيت فقالت مالي الى الطيب من حاجة لكن سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق
ثلثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا سمت الزيت طيبا ولانه اصل الطيب لانه
يتطيب بالقا الطيب فيه فاذا استعمله على وجه الطيب كان كساير الادهان المطيبة
ولانه يزيل الشعث الذي هو علم الاحرام وشعاره على ما نطق به الحديث فصار جارحا
احرامه بازالة علمه فتكاملت جنايته فيجب الدم والحديث محمول على حالة العذر
لانه صلى الله عليه وسلم كما كان لا يفعل ما يوجب الدم كان لا يفعل ما يوجب الصدقة
وعندهما يجب الصدقة فكان المراد حالة العذر ثم ليس فيه انه لم يكفر فيحتمل
انه فعل وكفر فلا يكون حجة ولو داوى بالزيت جرحه او شقوق رجليه فلا كفارة
عليه لانه ليس بطيب في نفسه وان كان اصل الطيب لكنه ما استعمله على وجه الطيب
فلا يجب به الكفارة بخلاف ما اذا تداوى بالطيب لا للتطيب انه يجب به الكفارة لانه
طيب في نفسه فيستوي فيه استعماله للتطيب او لغيره وذكر محمد في الاصل وان
ادهن شقاق رجليه طعن عليه في ذلك فقيل الصحيح شقوق الرجل وانما قال ذلك
اقتدا بعمر بن الخطاب رضي الله عنه فانه قال هكذا في هذه المسلة ومن سيرة
اصحابنا الاقتدا بالفاظ الصحابة ومعاني كلامهم رضي الله عنهم وان ادهن بشحم او
بسمن فلا شي عليه لانه ليس بطيب في نفسه ولا اصل الطيب بدليل انه لا يتطيب

بالقا الطيب فيه ولا يصير طيبا بوجه وقد قال اصحابنا ان الاشيا التي تستعمل في البدن
على ثلثة انواع • نوع هو طيب محض معد للتطيب به كالمسك والكافور والعنبر وغير ذلك
ويجب به الكفارة على اي وجه استعمل حتى قالوا لو داوى عينه بطيب تجب عليه الكفارة
لان العين عضو كامل استعمل فيه الطيب فتجب الكفارة • ونوع ليس بطيب في نفسه ولا
فيه معنى الطيب ولا يصير طيبا بوجه كالشحم فسوا اكل او ادهن به او جعل في شقوق
الرجل لا تجب الكفارة • ونوع ليس بطيب بنفسه ولكنه اصل الطيب يستعمل على وجه الطيب
ويستعمل على وجه الادام كالزيت والشيرج فيعتبر فيه الاستعمال فان استعمل استعمال
الادهان في البدن يعطى له حكم الطيب وان استعمل في ماكول او شقاق رجل لا يعطى له حكم
الطيب كالشحم ولو كان الطيب في طعام طبخ وتغير فلا شي على المحرم في اكله سوا كان يوجد
رايحته او لا لان الطيب صار مستهلكا في الطعام بالطبخ وان كان لم يطبخ يكره اذا كان
ريحه يوجد منه ولا شي عليه لان الطعام غالب عليه فكان الطيب مغمورا مستهلكا
فيه ولو اكل عين الطيب غير مخلوط بالطعام فعليه الدم اذا كان كثيرا وقالوا في الملح يجعل
فيه الزعفران انه ان كان الزعفران غالبا ففيه الكفارة لان الملح يصير تبعا له فلا يخرجه
عن حكم الطيب وان كان الملح غالبا فلا كفارة فيه لانه ليس في معنى الطيب وقد روي
عن بن عمر رضي الله عنهما انه كان ياكل الخشكنانج الاصفر وهو محرم ويقول لا باس بالخبيص
الاصفر للمحرم فان تداوى المحرم بما يوكل من الطيب لمرض او علة او اكتحل بطيب لعلة
فعليه اي الكفارات شا لما ذكرنا ان ما يحظره الاحرام اذا فعله المحرم لضرورة وعذر
فعليه احد الكفارات الثلاث • ويكره للمحرم ان يشم الطيب والريحان كذا روي عن
ابن عمر رضي الله عنهما وجابر رضي الله عنه انهما كرها شم الريحان للمحرم وعن بن عباس رضي الله
عنهما انه لا باس به ولو شمه لا شي عليه عندنا وقال الشافعي عليه الفدية وجه قوله
ان الطيب ماله رايحة طيبة والريحان ماله رايحة طيبة فكان طيبا وانا نقول نعم انه
طيب لكنه لم يلتزق ببدنه ولا بثيابه شي منه وانما شم رايحته فقط وهذا لا يوجب
الكفارة كما لو جلس عند العطارين فشم رايحة العطر الا انه كره لما فيه من الارتفاق
وكذا كل نبات له رايحة طيبة وكل ثمرة لها رايحة طيبة لانه ارتفاق بالرايحة ولو فعل لا
شي عليه لانه لم يلتصق ببدنه وثيابه شي منه وحكي عن مالك انه كان يامر برفع العطارين
بمكة في ايام الحج وذلك غير سديد لان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم
لم يفعلوا ذلك • فان شم المحرم رايحة طيب تطيب به قبل الاحرام لا باس به لان
استعمال الطيب حصل في وقت مباح فبقي شم نفس الرايحة فلا يمنع منه كما لو مر
بالعطارين وروي بن سماعة عن محمد ان رجلا لو دخل بيتا قد اجمر وطال مكثه في البيت
فعلق في ثوبه شي يسير فلا شي عليه لان الرايحة لم تتعلق بعين ومجرد الرايحة لا يمنع
منها فان استجمر بثوب فعلق به بثوبه شي كثير فعليه دم لان الرايحة ههنا
تعلقت بعين وقد استعملها في بدنه فصار كما لو تطيب وذكر ابن رستم عن محمد فيمن
اكتحل بكحل قد طيب مرة او مرتين فعليه صدقة وان كان كثيرا فعليه دم لان الطيب
اذا غلب الكحل فلا فرق بين استعماله على طريق التداوي او التطيب فان مس طيبا فلزق
بيده فهو بمنزلة التطيب لانه طيب به يده وان لم يقصد به التطيب لان القصد
ليس بشرط لوجوب الكفارة وقالوا فيمن استلم الحجر فاصاب يده من طيبه ان عليه
الكفارة لانه استعمل الطيب وان لم يقصد به التطيب ووجوب الكفارة لا يقف

على القصد فان داوى جرحا او تطيب لعلة ثم حدث جرح اخر قبل ان يبرا الاول فعليه كفارة واحدة لان العذر الاول باق فكان جهة الاستعمال واحدة فيكفيه كفارة واحدة كما قلنا في لبس المخيط • ولا باس بان يحتجم المحرم ويفتصد ويبط القرحة ويعصب عليه الخرقة ويجبر الكسر وينزع الضرس اذا اشتكى منه ويدخل الحمام ويغتسل لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صايم محرم بالقاحة والفصد وبط القرح يخرج في معنى الحجامة ولانه ليس في هذه الاشيا الاشق الجلد والمحرم غير ممنوع عن ذلك لانها من باب التداوي والاحرام لا يمنع منه وكذا قلع الضرس وهو ايضا من باب ازالة الضرر فيشبه قطع اليد من الاكلة وذا لا يمنع منه المحرم كذا هذا واما الاغتسال فلما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم وقال ما تفعل بادرانا شيا فان غسل راسه ولحيته بالخطمي فعليه دم في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد عليه صدقة لهما ان الخطمي ليس بطيب وانما يزيل الوسخ فاشبه الاشنان فلا يجب به الدم وتجب الصدقة لانه يقتل الهوام لا لانه طيب ولابي حنيفة ان الخطمي طيب لان له رايحة طيبة فيجب به الدم كساير انواع الطيب ولانه يزيل الشعث ويقتل الهوام فاشبه الحلق • فان خضب راسه ولحيته بالحنا فعليه دم لان الحنا طيب لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحنا وقال الحنا طيب ولان الطيب ما له رايحة طيبة وللحنا رايحة طيبة وان خضبت المحرمة يدها بالحنا فعليها دم وان كان قليلا فعليها صدقة لان الارتفاق الكامل لا يحصل الا بتطييب عضو كامل والغسط طيب لان له رايحة طيبة ولهذا يتبخر به ويلتذ برايحته والوسمة ليست بطيب لانه ليس لها رايحة طيبة بل كريهة وانما تغير الشعر وليس ذلك من باب الارتفاق بل من باب الزينة فان خاف ان يقتل دواب الراس تصدق بشي لانه يزيل الشعث وروي عن ابي يوسف فيمن خضب راسه بالوسمة ان عليه دما لا لاجل الخضاب بل لاجل تغطية الراس والكحل ليس بطيب وللمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه طيب وقال ابن ابي ليلى هو طيب وليس للمحرم ان يكتحل به وهذا غير سديد لانه ليس له رايحة طيبة فلا يكون طيبا • ويستوي في وجوب الجزا بالتطيب الذكر والنسيان والطوع والاكراه عندنا كما في لبس المخيط خلافا للشافعي على ما مر والرجل والمراة في التطيب سوا في الحظر ووجوب الجزا لاستوايهما في الحاظر والموجب للجزا وكذا القارن والمفرد الا ان على القارن مثل ما على المفرد عندنا لانه محرم باحرامين فيواخذ بجزايين ولا يحل للقارن والمفرد التطيب ما لم يحلقا او يقصرا لبقا الاحرام قبل الحلق والتقصير فكان الحاظر باقيا فيبقى الحظر وكذا المعتمر لما قلنا وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم والله اعلم

فصل

واما ما يجري مجرى الطيب من ازالة الشعث وقضا التفث كحلق الشعر وقلم الظفر واما الحلق فنقول لا يجوز للمحرم ان يحلق راسه قبل يوم النحر لقوله تعالى ولا تحلقوا روسكم حتى يبلغ الهدي محله وقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الاشعث الاغبر وسيل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحاج فقال الحاج الشعث التفل وحلق الشعر يزيل الشعث والغبر ولانه من باب الارتفاق بمرافق المقيمين والمحرم ممنوع عن ذلك ولانه نوع نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فيحرم التعرض له كالنبات الذي استفاد الامن بسبب الحرم وهو الشجر والخلا وكذا لا يطلي راسه بنورة لانه في معنى وكذا لا يزيل شعرة من شعرات راسه ولا يطليها بنورة لما قلنا فان حلق راسه من غير عذر فعليه دم لا يجزيه غيره لانه ارتفاق كامل من غير ضرورة فان حلقه لعذر فعليه احد الاشيا الثلاثة لقوله تعالى فمن كان منكم

مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك ولما روينا من حديث كعب بن عجرة ولان الضرورة لها اثر في التخفيف فخير بين الاشيا الثلاثة تخفيفا وتيسيرا وان حلق ثلثه او ربعه فعليه دم وان حلق دون الربع فعليه صدقة كذا ذكر في ظاهر الرواية ولم يذكر الاختلاف وحكى الطحاوي في مختصره الاختلاف فقال اذا حلق ربع راسه يجب عليه الدم في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يجب ما لم يحلق اكثر راسه وذكر الفقيه ورى في شرحه مختصر الحاكم اذا حلق ربع راسه يجب عليه دم في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف اذا حلق اكثره يجب وعند محمد اذا حلق عشره يجب وقال الشافعي اذا حلق ثلث شعرات يجب وقال مالك لا يجب الا بحلق الكل وعلى هذا اذا حلق لحيته او ثلثها او ربعها احتج مالك بقوله تعالى ولا تحلقوا روسكم حتى يبلغ الهدي محله والراس اسم لهذا المحدود وجه قول الشافعي ان الثلث جمع صحيح فيقوم مقام الكل ولهذا قام مقام الكل في مسح الراس ولان الشعر نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فيستوي فيه قليله وكثيره كالنبات الذي استفاد الامن بسبب الحرم من الشجر والخلا • واما الكلام بين اصحابنا فمبني على ان حلق الكثير يوجب الدم والقليل يوجب الصدقة واختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فجعل ابو حنيفة ما دون الربع قليلا والربع وما فوقه كثيرا وهما على ما ذكر الطحاوي جعلا النصف قليلا وما زاد على النصف كثيرا والوجه لهما ان القليل والكثير من اسما المقابلة وانما يعرف ذلك بمقابله فان كان بمقابله قليلا فهو كثير وان كان كثيرا فهو قليل فيلزم منه ان يكون الربع قليلا لان ما يقابله كثير فكان هو قليلا والوجه لابي حنيفة ان الربع في حلق الراس بمنزلة الكمال الا ترى من عادة كثير من الاجال من العرب والترك والكرد والاقتصار على حلق ربع الراس وكذا يقول القايل رايت فلانا يكون صادقا في مقالته وان لم ير الا احد جوانبه ولهذا اقيم مقام الكل في المسح وفي الخروج من الاحرام بان حلق ربع راسه للتحلل والخروج من الاحرام انه يتحلل ويخرج من الاحرام فكان حلق ربع الراس ارتفاقا كاملا فكانت جناية كاملة وكذا حلق ربع اللحية لاهل بعض البلاد معتاد كالعراق ونحوها فكان حلق الربع منها كحلق الكل ولا حجة لمالك في الاية لان فيها نهيا عن حلق الكل وذا لا ينفي النهي عن حلق البعض فكان تمسكا بالمسكوت فلا يصح وما قاله الشافعي غير سديد لان اخذ ثلث شعرات لا يسمى حالقا في العرف فلا يتناوله نص الحلق كما لا يسمى ماسح ثلاث شعرات ماسحا في العرف حتى لم يتناوله نص المسح على ان وجوب الدم متعلق بارتفاق كامل وحلق ثلاث شعرات ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة وقوله انه نبات استفاد الامن بسبب الاحرام مسلم لكن هذا يقتضي حرمة التعرض لقليله وكثيره ويجزيه ولا كلام فيه وانما الكلام في وجوب الدم وذا يقف على ارتفاق كامل ولم يوجد وقد خرج الجواب عن قولهما ان القليل والكثير يعرف بالمقابلة لما ذكرنا ان الربع كثير من غير مقابلة في بعض المواضع فيعمل عليه في موضع الاحتياط • ولو اخذ شيا من راسه او لحيته او لمس شيا من ذلك فانتثر منه شعرة فعليه صدقة لوجود الارتفاق بازالة التفث هذا اذا حلق راس نفسه فاما اذا حلق راس غيره فعلى الحالق صدقة عندنا وقال مالك والشافعي لا شي على الحالق وجه قولهما ان وجوب الجزا لوجود الارتفاق ولم يوجد من الحالق ولنا ان المحرم كما هو ممنوع من حلق راس نفسه

ممنوع عن حلق راس غيره بقوله تعالى ولا تحلقوا روسكم والانسان لا يحلق راس نفسه
عادة الا انه لما حرم عليه حلق راس غيره يحرم عليه حلق راس نفسه من طريق الاولى فيجب
عليه الصدقة ولا يجب عليه الدم لعدم الارتفاق في حقه وسوا كان المحلوق حلالا
او حراما لما قلنا غير انه ان كان حلالا لا شي عليه وان كان حراما فعليه الدم لحصول ارتفاق
كامل له وسوا كان الحلق بامر المحلوق او بغير امره طايعا او مكرها عندنا وقال الشافعي
ان كان مكرها فلا شي عليه وان لم يكن مكرها لكنه سكت ففيه وجهان والصحيح قولنا
لان الاكراه لا يسلب الحظر وكمال الارتفاق موجود فيجب عليه كمال الجزا وليس له ان يرجع
به على الحالق وعن القاضي ابي حازم انه يرجع عليه بالكفارة لان الحالق هو الذي ادخله في عهدة
الضمان فكان له ان يرجع به عليه كالمكره على اتلاف المال ولنا ان الارتفاق الكامل تحصل
له فلا يرجع على احد اذ لو رجع لسلم له العوض والمعوض وهذا لا يجوز كالمغرور اذا وطي
الجارية وغرم العقر انه لا يرجع به على الغار لما قلنا كذا هنا وان كان الحالق حلالا فلا
شي عليه وحكم المحلوق ما ذكرنا • وان حلق شاربه فعليه صدقة لان الشارب تبع للحية
الا انه ينبت تبعا للحية ايضا فلا يتكامل معنى الجناية وذكر في الجامع الصغير محرم اخذ
من شاربه فعليه حكومة عدل وهي ان ينظر كم يكون من مقام ادنى ما يجب في اللحية من
الدم وهو الربع فيجب الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربع اللحية يجب قيمة ربع الشاة لانه
تبع للحية وقوله اخذ من شاربه اشارة الى القص وهو السنة في الشارب لا الحلق وذكر
الطحاوي في شرح الاثار ان السنة فيه الحلق ونسب ذلك الى ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد رحمهم الله والصحيح ان السنة فيه هي القص لما ذكرنا انه تبع للحية والسنة في اللحية القص
لا الحلق كذا في الشارب ولان الحلق يشينه ويصير بمعنى المثلة ولهذا لم يكن سنة في
اللحية بل كان بدعة فكذا في الشارب • ولو حلق الرقبة فعليه دم لانه عضو كامل
مقصود بالارتفاق بحلق شعره فيجب كفارة كاملة كما في حلق الراس ولو نتف احد الابطين
فعليه دم لما قلنا ولو نتف الابطين جميعا يكفيه كفارة واحدة لان جنس الجناية واحد
والخاطر واحد والجهة غير متقومة فيكفيهما كفارة واحدة • ولو نتف احد الابطين
اكثره فعليه صدقة لان الاكثر فيما له نظير في البدن لا يقام مقام كله بخلاف الراس واللحية
والرقبة وما لا نظير له في البدن ثم ذكر في الابط النتف في الاصل وهو اشارة الى
ان السنة فيه النتف وهو كذلك وذكر في الجامع الصغير الحلق وهو اشارة الى انه ليس
بحرام ولو حلق موضع المحاجم فعليه دم في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد فيه
صدقة وجه قولهما ان موضع الحجامة غير مقصود بالحلق بل هو تابع فلا يتعلق بحلقه دم
كحلق الشارب لانه اذا لم يكن مقصودا من الحلق لا يتكامل الجناية بحلقه فلا يجب به
كفارة كاملة ولانه انما يحلق للحجامة لا لنفسه والحجامة لا توجب الدم لانه ليس من
محظورات الاحرام على ما بينا فكذا ما يفعل لها ولان ما عليه من الشعر قليل فاشبه
الصدر والساعد والساق ولا يجب بحلقها دم بل صدقة كذا هنا ولابي حنيفة
ان هذا عضو مقصود بالحلق لمن يحتاج الى حلقه لان الحجامة امر مقصود لمن يحتاج
اليها لاستفراغ المادة الدموية ولهذا لا يحلق تبعا للراس ولا للرقبة فاشبه حلق
الابط والعانة ويستوي في وجوب الجزا السهو والعمد والطوع والكره عندنا
والرجل والمراة والمفرد والقارن سوا غير ان القارن يلزمه جزاان عندنا لكونه محرما
باحرامين على ما بينا • واما قلم الظفر فنقول لا يجوز للمحرم قلم اظافيره لقوله تعالى

ثم

ثم ليقضوا تفثهم وقلم الاظفار من قضا التفث رتب الله تعالى قضا التفث على الذبح
لانه ذكره بكلمة موضوعة للترتيب مع التراخي بقوله تعالى ليذكروا اسم الله في ايام
معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واطعموا البايس الفقير ثم ليقضوا
تفثهم فلا يجوز قبل الذبح ولانه ارتفاق بمرافق المقيمين والمحرم ممنوع عن ذلك ولانه
نوع نبات استفاد الامن بسبب الاحرام فيحرم التعرض كالنوع الاخر وهو النبات
الذي استفاد الامن بسبب الحرم   فان قلم اظافير يد او رجل من غير عذر وضرورة
فعليه دم لانه ارتفاق كامل فتكاملت الجناية فيجب كفارة كاملة وان قلم اقل من يد
او رجل فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر
اذا قلم ثلثة اظفار فعليه دم وجه قوله ان ثلثة اظفار من اليد اكثرها والاكثر
يقوم مقام الكل في هذا الباب كما في حلق الراس ولاصحابنا الثلثة ان قلم ما دون اليد
ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة واما قوله الاكثر يقوم مقام الكل فنقول
ان اليد الواحدة قد اقيمت مقام كل الاظافر الاطراف في وجوب الدم وما اقيم مقام
الكل لا يقام اكثره مقامه كما في الراس لانه لما اقيم الربع فيه مقام الكل لا يقام اكثر الربع
وهذا لانه لو اقيم اكثر ما اقيم الكل اكثره مقامه لاقيم اكثر اكثره مقامه فيودي الى
ابطال التقدير اصلا وراسا وهذا لا يجوز • فان قلم خمسة اظافير من الاعضا
الاربعة متفرقة من اليدين والرجلين فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع في قول
ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد عليه دم وكذلك لو قلم من كل عضو من الاعضا
الاربعة اربعة اظافير فعليه صدقة عندهما وان كان يبلغ جملتها ستة عشر ظفرا
ويجب في كل ظفر نصف صاع من بر الا اذا بلغت قيمة الطعام دما فينقص منه ما شا
وعند محمد عليه دم محمد اعتبر عدد الخمسة لا غير ولم يعتبر التفرق والاجتماع وابو
حنيفة وابو يوسف اعتبرا مع عدد الخمسة صفة الاجتماع وهو ان يكون من محل واحد
وجه قول محمد ان قلم اظافير يد واحدة او رجل واحدة وانما اوجب الدم لكونها ربع الاعضا
المتفرقة وهذا المعنى يجتمع يستوي فيه المجتمع والمتفرق الا ترى انهما استويا في الارش
بان قطع خمسة اصابع متفرقة فكذا هنا ولهما ان الدم انما يجب بارتفاق كامل ولا يحصل ذلك
بالقلم متفرقا لانه يشين ويصير مثلة فلا يجب به كفارة كاملة ويجب في كل ظفر نصف
صاع من حنطة الا ان يبلغ قيمة الطعام دما فينقص منه ما شا الا انا انما لم نوجب
عليه لعدم تناهي الجناية لعدم ارتفاق كامل فلا يجب ان يبلغ قيمة الدم فان اختار الدم
فله ذلك وليس عليه غيره فان قلم خمسة اظافير من يد واحدة او رجل واحدة ولم يكفر
ثم قلم اظافير يده الاخرى او رجله الاخرى فان كان في مجلس واحد فعليه دم استحسانا
والقياس ان يجب لكل واحد دم لما نذكر وان كان في مجلسين فعليه دمان في قول ابي
حنيفة وابي يوسف وقال محمد عليه دم واحد ما لم يكفر للاول واجمعوا على انه لو
قلم خمسة اظافير من يد واحدة او رجل واحدة وحلق ربع راسه وطيب عضوا واحدا
ان عليه لكل جنس دما على حدة سوا كان في مجلس واحد او في مجلسين مختلفة واجمعوا في
كفارة الفطر على انه اذا جامع في يوم واكل في اليوم الثاني وشرب في اليوم الثالث
انه ان كفر للاول فعليه اخرى وان لم يكفر للاول فعليه كفارة واحدة فابو حنيفة
وابو يوسف جعلا اختلاف المجلس كاختلاف الجنس ومحمد جعل المجلس كاتحاده عند اتفاق
الجنس وعلى هذا اذا قلم اليدين والرجلين انه ان كان في مجلس واحد يكفيه دم واحد

استحسانا والقياس ان يجب عليه بقلم اظافير كل عضو من يد او رجل دم وان كان في مجلس
واحد وجه القياس ان الدم بحصول الارتفاق الكامل لان بذلك تتكامل فتتكامل الكفارة
وقلم اظافير كل عضو ارتفاق على حدة فيستدعي كفارة على حدة وجه الاستحسان ان جنس
الجناية واحد حظرها احرام واحد بجهة غير متقومة فلا يجب يوجب الا دما واحدا كما في
حلق الراس انه اذا حلق الربع يجب عليه الدم ولو حلق الكل يجب عليه دم واحد لما قلنا
كذا هذا وان كان في مجالس مختلفة يجب لكل من ذلك كفارة في قول ابي حنيفة وابي
يوسف سوا كفر للاول اولا وعند محمد ان لم يكفر تكفيه كفارة واحدة وجه قوله
ان الكفارة تجب بهتك حرمة الاحرام وقد انهتك حرمته بقلم اظافير العضو الاول
وهتك المهتوك لا يتصور فلا يلزمه كفارة اخرى ولهذا لا يجب كفارة اخرى بالافطار
في يومين من رمضان لان وجوبها لهتك حرمة الشهر وجبرها وقد انهتك بافساد
الصوم وصوم الاول فلا يتصور هتكها بالافساد في اليوم الثاني والثالث كذا هاهنا
بخلاف ما اذا كفر للاول لانه انجبر الهتك بالكفارة وجعل كانه لم يكن فعادت حرمة
الاحرام كما في كفارة رمضان ولنا ان كفارة الاحرام تجب بالجناية على الاحرام والاحرام
قايم فكان كل فعل جناية على حدة على الاحرام فيستدعي كفارة على حدة الا ان عند
اتحاد المجلس جعلت الجنايات المتعددة حقيقة متحدة حكما لان المجلس جعل في الشرع
جامعا للافعال المختلفة كما في خيار المخيرة وسجدة التلاوة والايجاب والقبول في البيع
وغير ذلك فاذا اختلف المجلس اعطي لكل جناية حكم نفسها فيعتبر في الحكم المتعلق بها بخلاف
كفارة الافطار لانها ما وجبت بالجناية على الصوم بل لجبر الهتك حرمة الشهر وحرمة
الشهر واحدة لا تتجزي وقد انهتكت حرمته بالافطار الاول فلا يتحمل الهتك
ثانيا • ولو قلم اظافيره لاذي في كفه فعليه اي الكفارات شا لما ذكرنا ان ما
حظره الاحرام اذا فعله المحرم عن ضرورة وعذر فكفارته احد الاشيا الثلاثة
والله اعلم • ولو انكسر ظفر المحرم فانقطعت منه شظية فقطعها فقلعها لم يكن عليه
شي اذا كان مما لا ينبت لانها كالزايلة ولانها خرجت عن احتمال النما فاشبهت شجر
الحرم اذا يبس فقلعه انسان انه لا ضمان عليه كذا هذا • وان قلم المحرم اظافير
حلال او محرم او قلم الحلال اظافير محرم فحكمه حكم الحلق وقد ذكرنا ذلك كله والله الموفق
والذكر والنسيان والطوع والكره في وجوب الفدية بالقلم سوا عندنا خلافا للشافعي
وكذا يستوي فيه الرجل والمراة والمفرد والقارن الا ان على القارن ضعف ما على المفرد
عندنا لما ذكرنا والله اعلم

فصل

واما الذي يرجع الي توابع الجماع فيجب على المحرم ان يجتنب
الدواعي من التقبيل واللمس بشهوة والمباشرة والجماع فيما دون الفرج لقوله تعالى فمن فرض
فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج قيل في بعض وجوه التاويل ان الرفث جميع
حاجات الرجال الي النسا وسيلت عايشة رضي الله عنها عما يحل للمحرم من امراته فقالت
يحرم عليه كل شي الا الكلام فان جامع فيما دون الفرج انزل او لم ينزل او لمس بشهوة او
باشر فعليه دم لكن لا يفسد حجه اما عدم فساد الحج فلان ذلك حكم متعلق بالجماع في الفرج
على طريق التغليظ واما وجوب الدم فلحصول ارتفاق كامل مقصود وقد روي عن ابن
عمر رضي الله عنهما انه قال اذا باشر المحرم امراته فعليه دم ولم يرو عن غيره خلافه
وسوا فعل ذاكرا او ناسيا عندنا خلافا للشافعي • ولو نظر الي فرج امراته عن شهوة
فامني فلا شي عليه بخلاف اللمس عن شهوة انه يوجب الدم امني او لم يمن ووجه الفرق

ان

ان اللمس استمتاع بالمراة وقضا الشهوة فكان ارتفاقا كاملا فاما النظر فليس من باب
الاستمتاع ولا قضا الشهوة بل هو سبب لزرع الشهوة في القلب والمحرم غير ممنوع كما يزرع
الشهوة كالاكل وذكر في الجامع الصغير اذا لمس لشهوة فامني فعليه دم وقوله امني
ليس على سبيل الشرط لانه ذكر في الاصل ان عليه دما انزل او لم ينزل والله اعلم

فصل

واما الذي يرجع الي الصيد فنقول لا يجوز للمحرم ان يتعرض لصيد البر
الماكول وغير الماكول عندنا الموذي المبتدي عندنا بالاذي غالبا والكلام في
هذا الفصل يقع في مواضع • في تفسير الصيد انه ما هو • وفي بيان انواعه
وفي بيان ما يحل اصطياده للمحرم وما يحرم عليه • وفي بيان حكم ما يحرم عليه
اصطياده اذا اصطاده • اما الاول فالصيد هو الممتنع المتوحش من الناس
في اصل الخلقة اما بقوايمه او بجناحيه فلا يحرم على المحرم ذبح الابل والبقر والغنم
لانها ليست بصيد لعدم الامتناع والتوحش من الناس وكذا الدجاج والبط
الذي يكون في المنازل وهو المسمي بالبط الكسكري لانعدام معني الصيد فيهما
وهو الامتناع والتوحش فاما البط الذي لا يكون عند الناس يطير فهو صيد لوجود
معني الصيد فيه والحمام المسرول صيد وفيه الجزا عند عامة العلما وعند مالك
ليس بصيد ولا جزا فيه وجه قوله ان الصيد اسم للمتوحش والحمام المسرول مستانس
فلا يكون صيدا كالدجاج والبط الذي يكون في المنازل ولنا ان جنس الحمام متوحش
في اصل الخلقة وانما يستانس البعض بالتولد والتانيس ولا عبرة لذلك ولا يخرجه
عن كونه صيدا لان المستوحش في الخلقة قد يصير مستانسا بالتولد
والتانيس مع بقايه صيدا كالظبية المستانسة والنعامة المستانسة والطوطي
ونحو ذلك حتي يجب فيه الجزا وكذا المستانس في الخلقة قد يصير مستوحشا كالابل
اذا توحش وليس له حكم الصيد حتي لا يجب فيه الجزا فعلم ان العبرة للتوحش
والاستيناس في اصل الخلقة وجنس الحمام مستوحش في اصل الخلقة وانما يستانس
البعض منه لعارض فكان صيدا بخلاف البط الذي يكون عند الناس في المنازل
فان ذلك ليس من جنس المتوحش بل هو جنس اخر والكلب ليس بصيد لانه ليس بمتوحش
بل هو مستانس سوا كان اهليا او وحشيا لان الكلب اهلي في الاصل لكن ربما يتوحش
فاشبه الابل اذا توحشت وكذا السنور الاهلي ليس بصيد لانه مستانس واما
البري ففيه روايتان روي هشام عن ابي حنيفة ان فيه الجزا وروي الحسن عنه
انه لا شي فيه كالاهلي وجه رواية هشام انه متوحش فاشبه الثعلب ونحوه وجه
رواية الحسن ان جنس السنور مستانس في اصل الخلقة وانما يتوحش البعض منه
لعارض فاشبه البعير اذا توحش ولا باس ان يقتل البرغوث والبعوض والنملة
والذباب والحلم والقراد والزنبور لانها ليست بصيد لانعدام الامتناع
والتوحش الا تري انها تطلب الانسان مع امتناعه منها وقد روي عن عمر رضي الله
عنه انه كان يقرد بعيره وهو محرم ولان هذه الاشيا من الموذيات المبتدية
بالاذي غالبا والتحقت بالموذيات المنصوص عليها من الحية والعقرب وغيرهما
ولا يقتل القملة لا لانها صيد بل لما فيه ازالة التفث لانه متولد من البدن
كالشعر والمحرم ممنوع من ازالة التفث من بدنه فان قتلها تصدق بشي كما ازال
شعره ولم يقدر في ظاهر الرواية مقدار الصدقة وروي الحسن عن ابي حنيفة

انه قال اذا قتل المحرم قملة والقاها اطعم كسرة وان كانت اثنتين او ثلاثا اطعم قبضة من الطعام وان كانت كثيرة اطعم نصف صاع • وكذا لا يقتل الجراد لانها صيد البر اما كونه صيدا فلانه متوحش في الخلقة واما كونه صيد البر فلان توالده في البر وكذا لا يعيش الا في البر حتى لو وقع في الما يموت فان قتلها تصدق بشي من طعام وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال تمرة خير من جرادة ولا باس له بقتل هوام الارض من الفارة والحية والعقرب والخنافس والجعلان وام حبين وصياح الليل والصرصر ونحوها لانها ليست بصيد بل من حشرات الارض وكذا القنفذ وابن عرس لانها من الهوام حتى قال ابو يوسف ابن عرس من سباع الهوام والهوام ليست بصيد لانها لا تتوحش من الناس وقال ابو يوسف في القنفذ الجزا لانه من جنس المتوحش ولا يبتدي بالاذي

فصل واما بيان انواعه وبيان ما يحل للمحرم اصطياده وما يحرم عليه من كل نوع فنقول وبالله التوفيق الصيد في الاصل نوعان بري وبحري فالبحري هو الذي توالده في البحر سوا كان لا يعيش الا في البحر او يعيش في البحر والبر • والبري ما يكون توالده في البر سوا كان لا يعيش الا في البر او يعيش في البر والبحر فالعبرة للتوالد • اما صيد البحر فيحل اصطياده للحلال والمحرم جميعا كان ماكولا كان او غير ماكول لقوله تعالي احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة والمراد منه اصطياد ما في البحر عاما وهو اما صيد البر فنوعان ماكول وغير ماكول لان الصيد مصدر يقال صاد يصيد صيدا واستعماله في المصدر مجاز بحقيقته اباح اصطياد ما في البحر عاما • واما صيد البر فنوعان ماكول وغير ماكول اما الماكول فلا يحل للمحرم اصطياده نحو الظبي والارنب وحمار الوحش وبقر الوحش والطيور التي يوكل لحمها برية او بحرية لان الطيور كلها برية لان توالدها في البر وانما يدخل بعضها في البحر لطلب الرزق والاصل فيه قوله تعالي وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقوله تعالي ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ظاهر الايتين يقتضي تحريم صيد البر للمحرم عاما او مطلقا الا ما خص او قيد بدليل وقوله تعالي يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشي من الصيد تناله ايديكم ورماحكم والمراد منه الابتلا بالبري بقوله تعالي في سياق الاية فمن اعتدي بعد ذلك فله عذاب اليم اي اعتدي بالاصطياد بعد تحريمه والمراد منه صيد البر لان صيد البحر مباح بقوله احل لكم صيد البحر وكذا لا يحل له الدلالة عليه والاشارة اليه بقوله صلي الله عليه وسلم الدال علي الخير كفاعله والدال علي الشر كفاعله ولان الدلالة والاشارة تسبيب الي القتل وتحريم الاسبابه وكذا لا يحل له الاعانة علي قتله ولان الاعانة فوق الدلالة والاشارة وتحريم الادني تحريم الاعلي من طريق الاولي كالتافيف مع الضرب والشتم واما غير الماكول فنوعان نوع يكون موذيا طبعا مبتديا بالاذي غالبا ونوع لا يبتدي بالاذي غالبا • اما الذي يبتدي بالاذي غالبا للمحرم ان يقتله ولا شي عليه وذلك نحو الاسد والذيب والنمر والفهد لان دفع الاذي من غير سبب موجب للاذي واجب فضلا عن الاباحة ولهذا اباح رسول الله صلي الله عليه وسلم قتل الخمس الفواسق للمحرم في الحل والحرم بقوله خمس من الفواسق يقتلهن المحرم في الحل والحرم الحية والعقرب والفارة والكلب العقور والغراب وروي والحداة وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال خمس يقتلهن المحرم والمحل في الحل والحرم الحداة والغراب والعقرب والفارة والكلب العقور وعن عايشة رضي الله عنها قالت امر رسول الله صلي الله عليه وسلم بقتل خمس فواسق في الحل والحرم الحداة والفارة والغراب والكلب العقور وعلة الاباحة فيها هي الابتدا بالاذي والعدو علي الناس غالبا فان من عادة الحداة ان تغير علي اللحم والكرش والعقرب تقصد من تلدغه وتتبع حسه وكذا الحية والغراب يقع علي دبر البعير وصاحبه قريب منه والفارة تسرق اموال

الناس

الناس والكلب العقور من شانه العدو علي الناس وعقرهم ابتدا من حيث الغارب ولا يكاد يهرب من بني ادم وهذا المعني موجود في الاسد والذيب والفهد والنمر فكان ورود النص في تلك الاشيا ورودا في هذه دلالة قال ابو يوسف الغراب المذكور في الحديث هو الغراب الذي ياكل الجيف او يخلط مع الجيف اذ هذا النوع هو الذي يبتدي بالاذا والعقعق ليس معناه لانه ياكل الجيف او لا يبتدي بالاذي واما الذي لا يبتدي بالاذي غالبا كالضبع والثعلب وغيرهما فله ان يقتله اذا عدا عليه ولا شي عليه اذا قتله وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر يلزمه الجزا وجه قوله ان المحرم للقتل قايم وهو الاحرام فلو سقطت الحرمة انما تسقط بفعله وفعل الـ فبقي محرم القتل كما كان كالجمل الصوول اذا قتله انسان انه يضمن لما قلنا كذا هذا ولنا انه لما عدا عليه وابتداه بالاذي التحق بالموذيات فسقطت عصمته وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه ابتدا قتل ضبع فادي جزاها وقال انا ابتدانا ها فتعليله بابتدايه قتله اشارة انها لو ابتدات لا يلزم الجزا وقوله الاحرام قايم مسلم لكن اثره في ان لا يتعرض للصيد لا في وجوب تحمل الاذي بل يجب عليه دفع الاذي لانه من صيانة نفسه عن الهلاك وانه واجب فسقطت عصمته في حال الاذي فلم يجب الجزا بخلاف الجمل الصايل لان عصمته تثبت حقا للمالك ولم يوجد منه ما يسقط العصمة فضمن القاتل وان لم يعد عليه لا يباح له ان يبتديه بالقتل وان قتله ابتدا فعليه الجزا عندنا وعند الشافعي يباح له قتله ولا جزا عليه اذا قتله وجه قوله ان النبي صلي الله عليه وسلم اباح للمحرم قتل خمس من الدواب وهي لا يوكل لحمها والضبع والثعلب مما لا يوكل لحمه فكان ورود النص هناك ورودا ههنا ولنا قوله تعالي يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله تعالي وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقوله تعالي يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشي من الصيد تناله ايديكم ورماحكم عاما او مطلقا من غير فصل بين الماكول وغيره واسم الصيد يقع علي الماكول وغير الماكول لوجود الصيد فيهما جميعا والدليل عليه قول الشاعر

صيد الملوك ارانب وثعالب ••• واذا ركبت فصيدي الابطال

اطلق اسم الصيد علي الثعلب الا انه خص منها الصيد العادي المبتدي بالاذي غالبا او قيد بدليل فمن ادعي تخصيص غيره او التقييد فعليه الدليل وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال الضبع صيد وفيه شاة اذا قتله المحرم وعن عمر وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهم اوجبوا في قتل المحرم جزا وعن علي رضي الله عنه قال في الضبع اذا عدي علي المحرم فليقتله فان قتله قبل ان يعدوا عليه فعليه شاة مسنة ولا حجة للشافعي في حديث الخمس الفواسق لانه ليس فيه ان اباحة قتلهن لاجل انه لا يوكل لحمها بل فيه اشارة الي ان علة الاباحة فيها الابتدا بالاذي غالبا ولا يوجد ذلك في الضبع والثعلب بل من عادتهما الهرب من بني ادم ولا يوذيان احدا حتي يبتديهما بالاذي فلم توجد علة الاباحة • وعلي هذا الخلاف الضب واليربوع والسمور والدلق والقرد والفيل والخنزير لانها صيد لوجود معني الصيد فيها وهو الامتناع والتوحش ولا يبتدي بالاذي غالبا فيدخل تحت ما تلونا من الايات وقال زفر في الخنزير انه لا يجب الجزا فيه لما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال بعثت بكسر المعازف وقتل الخنازير ندبنا الي قتله والندب فوق الاباحة فلا يتعلق به الجزا والحديث محمول علي حال العدو والابتدا بالاذي حملا للخبر الواحد علي موافقة الكتاب وعلي هذا الاختلاف سباع الطير والله اعلم

فصل واما بيان حكم ما يحرم علي المحرم اصطياده اذا اصطاده فالامر لا يخلوا اما ان قتل الصيد واما ان جرحه واما ان اخذه لم يقتله ولا جرحه فان قتله فالقتل لا يخلوا

اما ان يكون مباشرة او تسببا فان كان مباشرة فعليه قيمة الصيد المقتول يقومه ذوا
عدل لهما بصارة بقيمة الصيود فيقومانه في المكان الذي اصابه ان كان موضعا تباع
فيه الصيود وان كان في مفازة يقومانه في اقرب الاماكن من العمران اليه فان بلغت
قيمته ثمن هدي فالقاتل بالخيار ان شا اهدي وان شا اطعم وان شا صام وان لم يبلغ قيمته
ثمن هدي فهو بالخيار بين الطعام والصيام سوا كان الطير مما له نظير او لا نظير له وهذا
قول ابي حنيفة وابي يوسف وحكي الطحاوي قول محمد ان الخيار للحكمين ان شا حكما عليه
هديا وان شا طعاما وان شا صياما فان حكما عليه هديا نظر القاتل الي نظيره من النعم
من حيث الخلقة والصورة ان كان الصيد مما له نظير سوا كان قيمة نظيره مثل قيمته
او اقل او اكثر لا ينظر الي القيمة بل الي الصورة والهية فيجب في الضبي شاة وفي
الضبع شاة وفي حمار الوحش بقرة وفي النعامه بعير وفي الارنب عناق وفي اليربوع
جفرة وان لم يكن له نظير مما في ذبحه قربة كالحمام والعصفور وساير الطيور يعتبر
قيمته كما قال ابو حنيفة وابو يوسف وحكي الكرخي قول محمد ان الخيار للقاتل عنده
ايضا غير انه ان اختار الهدي لا يجوز الا اخراج النظير فيما له نظير وعند الشافعي يجب
عليه بقتل ما له نظير النظير ابتدا من غير اختيار احد وله ان يطعم ويكون الاطعام بدلا
عن النظير لا عن الصيد فيقع الكلام في موجب صيد له نظير في مواضع منها انه يجب
علي القاتل قيمته في قول ابي حنيفة وابي يوسف ولا يجب عند محمد والشافعي والاصل فيه
قوله تعالي فمن قتله منكم متعمدا فجزا مثل ما قتل اوجب الله علي القاتل جزا مثل ما قتل
فاختلف الفقها في المراد من المثل المذكور في الاية قال ابو حنيفة وابو يوسف المراد
منه المثل من حيث المعني وهو القيمة وقال محمد والشافعي المراد منه المثل من حيث
الصورة والهية وجه قولهما ان الله تعالي اوجب علي القاتل جزا مثل النعم هو مثل ما
قتل لانه ذكر المثل ثم فسره بالنعم بقوله من النعم ومن ها هنا لتمييز الجنس فصار
تقدير الاية ومن قتله منكم متعمدا فجزا من النعم هو مثل المقتول وهو ان يكون مثله
في الخلقة والصورة وروي ان جماعة من الصحابة فيهم عمر رضي الله عنهم اوجبوا في النعامة
بدنة وفي الظبية شاة وفي الارنب عناقا وهم كانوا اعرف بمعاني كتاب الله تعالي ولابي
حنيفة وابي يوسف من الاستدلال بهذه الاية وجوه صح احدها ان الله تعالي نهي المحرمين عن قتل
الصيد عاما لانه ذكر الصيد بالالف واللام بقوله تعالي لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
والالف واللام لاستغراق الجنس خصوصا عند عدم المعهود ثم قال ومن قتل منكم متعمدا
فجزا مثل ما قتل والهاكناية راجعة الي الصيد الموجد في اللفظ المعرف بلام التعريف
فقد اوجب بقتل الصيد يعم ما له نظير وما لا نظير له وذلك هو المثل من حيث المعني
وهو القيمة لا المثل من حيث الخلقة والصورة لان ذلك لا يجب في صيد لا نظير
له بل الواجب فيه المثل من حيث المعني وهو القيمة بلا خلاف فكان صرف المثل المذكور
بقتل الصيد علي العموم اليه تخصيصا لبعض ما تناوله عموم الاية والعمل بعموم اللفظ
واجب ما امكن ولا يجوز تخصيصه الا بدليل والثاني ان مطلق اسم المثل ينصرف
الي ما عرف مثلا في اصول الشرع والمثل المتعارف في اصول الشرع من حيث الصورة
والمعني او من حيث المعني وهو القيمة كما في ضمان المتلفات فان من اتلف علي اخر حنطة
يلزمه حنطة ومن اتلف عليه عرضا يلزمه القيمة فاما المثل من حيث الصورة والهية
فلا نظير له في اصول الشرع فعند الاطلاق ينصرف الي المتعارف لا الي غيره والثالث

انه

انه ذكر المثل منكرا في موضع الاثبات فيتناول واحدا وانه اسم مشترك يقع علي المثل
من حيث المعني ويقع علي المثل من حيث الصورة فالمثل من حيث المعني من الاية فيما لا نظير
له فلا يكون الاخر مرادا اذ المشترك في موضع الاثبات لا عموم له والرابع ان الله تعالي
ذكر عدالة الحكمين ومعلوم ان العدالة انما تشترط فيما يحتاج فيه الي النظر والتامل
وذلك في المثل من حيث المعني وهو القيمة لان بها يتحقق الصيانة عن الغلو والتقصير
ويقرر الامر علي الوسط فاما الصورة فمشاهدة لا تفتقر الي العدالة واما قوله تعالي
من النعم خرج تفسيرا للمثل وبيانه من وجهين احدهما ان قوله فجزا مثل ما قتل كلام تام
بنفسه مفيدا بذاته من غير وصلة بغيره بكونه مبتدا وخبرا وقوله من النعم يحكم
به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة يمكن استعماله علي غير وجه التفسير للمثل لانه
كما يرجع للحكمين في تقويم الصيد المتلف يرجع اليهما في تقويم الهدي الذي يوجد
بذلك القدر من القيمة فلا يجعل قوله مثل ما قتل مربوطا بقوله من النعم مع استغنا
الكلام عن ذلك هذا هو الاصل الا اذا قام دليل زايد يوجب الربط بغيره والثاني
انه وصل قوله من النعم بقوله تعالي يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة وقوله
وكفارة طعام مساكين وقوله او عدل ذلك صياما جعل الجزا احد الاشيا الثلاثة
لانه ادخل التخيير بين الهدي والطعام وبين الطعام والصيام فلو كان قوله من النعم
تفسيرا للمثل لكان الطعام والصيام تفسيرا للمثل مثلا لدخول حرف او بينهما وبين النعم
اذ لا فرق بين التقديم والتاخير في الذكر بان قال فجزا مثل ما قتل طعاما او صياما او من
النعم هديا لان التقديم في التلاوة لا يوجب التقديم في المعني ولما لم يكن الطعام والصيام
مثلا للمقتول دل ان ذكر النعم لم يخرج مخرج التفسير للمثل بل هو كلام مبتدا غير موصول
المراد وقول جماعة الصحابة رضي الله عنهم محمول علي الايجاب من حيث القيمة توفيقا بين
الصحابة معا ان المسلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم وروي عن عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما مثل مذهب ابي حنيفة وابي يوسف فلا يحتج بقول البعض علي البعض
وعلي هذا يبني اعتبار مكان الاصابة في التقويم عندهما لان الواجب علي القاتل القيمة
وانها تختلف باختلاف المكان وعند محمد والشافعي الواجب هو النظير اما بحكم الحكمين
او ابتدا فلا يعتبر فيه المكان وقال الشعبي يقوم بمكة او بمنا وانه غير سديد لان
العبرة في قيم المستهلكات في اصول الشرع لمواضع الاستهلاك كما في استهلاك ساير
الاموال ومنها ان يكون الطعام بدلا عن الصيد عندنا فيقوم الصيد بالدراهم
ويشتري بالدراهم طعام وهو مذهب بن عباس وجماعة من التابعين وعن بن عباس
رواية اخري ان الطعام بدل عن الهدي فيقوم الهدي بالدراهم ثم يشتري بقيمة
الهدي طعام وهو قول الشافعي والصحيح قولنا لان الله تعالي جعل جميع ذلك جزا الصيد
بقوله تعالي فجزا مثل ما قتل من النعم الي قوله او كفارة طعام مساكين فلما كان الهدي
من حيث كونه جزا معتبرا بالصيد اما في قيمته او نظيره علي اختلاف القولين كان
الطعام مثله ولان فيما لا مثل له من الطعام اعتبار الطعام بقيمة الصيد بلا خلاف
فكذا فيما له مثل لان الاية عامة منتظمة الامرين جميعا ومنها ان كفارة جزا الصيد
علي التخيير كذا روي عن بن عباس رضي الله عنهما وهو مذهب جماعة من التابعين مثل
عطا والحسن وابراهيم وهو قول اصحابنا وعن بن عباس رضي الله عنهما رواية اخري
انه علي الترتيب الهدي ثم الاطعام ثم الصيام حتي لو وجد الهدي لا يجوز الطعام

ولو وجد الهدي او الطعام لا يجوز الصيام كما في كفارة الظهار والافطار انها على الترتيب دون التخيير واحتج من اعتبر الترتيب بما روي ان جماعة من الصحابة رضي الله عنهم حكموا في الضبع شاة ولم يذكروا غيره فدل ان الواجب على الترتيب ولنا ان الله تعالى ذكر حرف او في ابتدا الايجاب يراد به التخيير لا الترتيب كما في قوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة الحلق ففدية من صيام او صدقة او نسك هذا هو الحقيقة الا في موضع قام الدليل بخلافها كما في اية المحاربين انه ذكرها على اراد الواو من خلاف الحقيقة ها هنا فعليه ثم اذا اختار الهدي فان بلغت قيمة الصيد بدنة نحرها وان لم يبلغ بدنة وبلغت بقرة ذبحها وان لم يبلغ بقرة وبلغت شاة ذبحها وان اشترى بقيمة الصيد اذا بلغت بدنة او بقرة او سبع بدنة اجزاه فان اختار شرى الهدي وفضل من قيمة الصيد فان بلغ مدين او اكثر اشترى هديا وان كان لا يبلغ هديا وقد اختلف في السن الذي يجوز في جزا الصيد قال ابو حنيفة لا يجوز الا ما يجوز في الاضحية وهدي المتعة والقران والاحصار وقال ابو يوسف ومحمد يجوز الجفرة والعناق على قدر الصيد واحتجا بما روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم اوجبوا في اليربوع جفرة وفي الارنب عناقا ولابي حنيفة ان اطلاق الهدي ينصرف الى ما ينصرف اليه ساير الهدايا المطلقة في القران ولا يجوز دون السن الذي يجري في ساير الهدايا وما روي عن جماعة الصحابة رضي الله عنهم حكاية حال لا عموم له فيحتمل انه كان على طريق القيمة على ان ابن عباس رضي الله عنهما خالفهم فلا يقبل قول بعضهم على البعض الا عند قيام دليل الترجيح ثم اسم الهدي يقع على الابل والبقر والغنم على ما بينا فيما تقدم ۔ ولا يجوز ذبح الهدي الا في الحرم لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ولو جاز ذبحه في غير الحرم لم يكن لذكر بلوغه الكعبة معنى وليس المراد منه بلوغ عين الكعبة بل بلوغ قربها وهو الحرم ودلت الاية على ان من حلف لا يمر على باب الكعبة او المسجد الحرام فمر بقرب بابه يحنث وهو كقوله تعالى ولا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد منه الحرم لانهم منعوا بهذه الاية عن دخول الحرم وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الحرم كله مسجد ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان الهدايا اي ينقل اليها ومكان الهدايا الحرم لقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق والمراد منه الحرم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال منى كلها منحر وفجاج مكة منحر ۔ ولو ذبح في الحل لا يسقط عنه الجزا بالذبح الا ان يتصدق بلحمه على الفقرا على كل فقير قيمة نصف صاع من بر فيجزيه على طريق البدل عن الطعام واذا ذبح الهدي في الحرم سقط الجزا عنه بنفس الذبح حتى لو هلك او سرق او ضاع بوجه من الوجوه خرج عن الهدي لان الواجب هو اراقة الدم وان اختار الطعام اشترى بقيمة الصيد طعاما فاطعم كل مسكين نصف صاع من بر ولا يجزيه اقل من ذلك كما في كفارة اليمين وفدية الاذى ويجوز الطعام في الاماكن كلها عندنا وعند الشافعي لا يجوز الا في الحرم توسعة على اهل الحرم ولنا قوله تعالى او كفارة طعام مساكين مطلق عن المكان وقياس الطعام على الذبح بمعنى التوسعة على اهل الحرم فقد ابطلناه فيما تقدم ولان الاراقة لم تعقل قربة بنفسها وانما عرفت قربة بالشرع والشرع وردها في مكان مخصوص او زمان مخصوص فيقع مورد الشرع ويتقيد كونها قربة بالمكان الذي ورد الشرع بكونها قربة فيه وهو الحرم

فاما الاطعام فيعقل قربة بنفسه لانه من باب الاحسان الى المحتاجين فلا يتقيد كونه قربة بمكان كما لا يتقيد بزمان ويجوز فيه الاباحة والتمليك لما نذكر في كتاب الكفارات ولا يجوز للقاتل ان ياكل شيا من لحم الهدي ولو اكل شيا منه فعليه قيمة ما اكل ولا يجوز دفع الطعام الى والده وولد ولده وان سفلوا ولا الى والده ووالد والده وان علوا كما لا يجوز الزكاة ويجوز دفعه الى اهل الذمة في قول ابي حنيفة ومحمد ولا يجوز في قول ابي يوسف كما في صدقة الفطر والصدقة المنذورة على ما ذكرنا في كتاب الزكوة وان اختار الصيام اشترى بقيمة الصيد طعاما وصام لكل نصف صاع من بر يوما عندنا وهو قول ابن عباس وقول جماعة من التابعين مثل ابراهيم وعطا ومجاهد وقال الشافعي يصوم لكل مد يوما والصحيح قولنا لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال يصوم عن نصف صاع يوما ومثل هذا لا يعرف بالاجتهاد فتعين السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع فهو بالخيار ان شا تصدق به وان شا صام عنه يوما لان صوم بعض اليوم لا يجوز ويجوز الصوم في الايام كلها بلا خلاف ويجوز متتابعا ومتفرقا لقوله تعالى او عدل ذلك صياما مطلقا عن المكان ۔ وصفة التتابع والتفرق سوا وسوا كان الصيد مما يوكل لحمه او لا يوكل عندنا بعد ان كان يحرم الاصطياد على المحرم كالضبع والثعلب وسباع الطيور وينظر الى قيمته لو كان ماكول اللحم لعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزا مثل ما قتل غير انه لا يجاوز به دما في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه لا يبلغ دما بل ينقص من ذلك بخلاف ماكول اللحم فانه تجب قيمته بالغة ما بلغت كما في ماكول اللحم وجه قوله ان هذا الصيد مضمون بالقيمة والمضمون بالقيمة يعتبر كل القيمة قيمته كالماكول ولنا ان هذا الضمان انما يجب بقتله من حيث انه صيد ومن حيث انه صيد لا تزيد قيمة لحمه على لحم الشاة بحال بل لحم الشاة يكون خيرا منه بكثير فلا يجاوز به دما بل ينقص منه كما ذكره الكرخي ولانه جزا وجب باتلاف ما ليس بمال فلا يجاوز به دما كحلق الشعر وقص الاظفار وقد خرج الجواب على ما ذكر زفر ۔ ويستوي في وجوب الجزا بقتل الصيد المبتدي والعايد وهو ان يقتل صيدا ثم يعود ويقتل اخر وثم وثم انه يجب لكل صيد جزا على حدة وهذا قول عامة العلما وعليه جماعة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا جزا على العايد وهو قول الحسن وشريح وابراهيم واحتجوا بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزا العايد الانتقام في الاخرة فينتفي الكفارة في الدنيا ولنا ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزا مثل ما قتل من النعم يتناول القتل في كل مرة فيقتضي وجوب الجزا في كل مرة كما في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله ونحو ذلك واما قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ففيه ان الله تعالى ينتقم من العايد وليس فيه انه ينتقم منه بماذا فيحتمل انه ينتقم منه بالكفارة كذا قال بعض اهل التاويل فينتقم منه بالكفارة في الدنيا وبالعذاب في الاخرة على ان الوعيد في الاخرة لا ينفي وجوب الجزا في الدنيا كما ان الله تعالى جعل حد المحاربين الله ورسوله جزا لهم في الدنيا بقوله تعالى انما جزا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الاية ثم قال تعالى في اخرها ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم ومنهم من صرف الاية الى استحلال الصيد فقال عفا الله عما سلف في الجاهلية من استحلالهم

الصيد اذا تاب ورجع عما استحل من القتل ومن عاد الي الاستحلال فينتقم الله منه بالنار في الاخرة
وبه نقول هذا اذا لم يكن قتل الثاني والثالث علي وجه الرفض والاحلال فاما اذا كان علي وجه
الرفض والاحلال لاحرامه فعليه جزا واحد استحسانا والقياس ان يلزمه لكل واحد منهما دم
لان الموجود ليس الا نية الرفض الرفض ونية الرفض لا يتعلق بها حكم لانه لا يصير حلالا بذلك
فكان وجودها والعدم بمنزلة الا انهم استحسنوا وقالوا لا يجب الا جزا واحد لان الكل
وقع علي وجه واحد فاشبه الايلاجات في الجماع ويستوي فيه العمد والخطا والذكر والنسيان
عند عامة العلما وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن بن عباس رضي الله عنهما انه لا كفارة
علي الخاطي والناسي وهو قول الشافعي والكلام في المسلة بنا وابتدا اما البنا فما ذكرنا فيما
تقدم ان الكفارة انما تجب بارتكاب محظور الاحرام والجناية عليه ثم زعم الشافعي ان
فعل الخاطي والناسي لا يوصف بالجناية والخطر لان فعل الخطا والنسيان مما لا يمكن التحرز
عنه فكان عذرا وقلنا نحن ان فعل الخاطي والناسي جناية وحرام لان فعلهما جايز المواخذة
عليه عقلا وانما رفعت المواخذة عليه شرعا مع بقا وصف الحظر والحرمة فامكن القول بوجوب
الكفارة وكذا التحرز عنهما ممكن في الجملة اذ لا يقع الانسان في الخطا والنسيان الا لنوع
تقصير منه فلم يكن عذرا ولهذا لم يعذر الناسي في باب الصلاة الا انه جعل عذرا في باب
الصوم لانه يغلب وجوده فكان في وجوب القضا حرج ولا يغلب في باب الحج لان احوال
الاحرام تذكره فكان النسيان معها نادرا علي ان العذر في هذا الباب لا يقع يمنع وجوب الجزا
كما في كفارة الحلق لمرض او اذي بالراس وكذا فوات الحج لا يختلف حكمه بالعذر وعدم العذر
واما الابتدا فاحتج بقوله تعالي ومن قتله منكم متعمدا فجزا مثل ما قتل خص المتعمد بايجاب
الجزا عليه فلو شاركه الخاطي والناسي في الوجوب لم يكن للتخصيص معني ولنا وجوه من
الاستدلال بالعمد احدها ان الكفارة وجبت رافعة للجناية ولهذا سماها الله تعالي كفارة
بقوله تعالي او كفارة طعام مساكين وقد وجدت الجناية علي الاحرام في الخطا الا تري ان الله
تعالي سمي الكفارة في القتل الخطا توبة بقوله تعالي في اخر الاية توبة من الله ولا توبة من الجناية
والحاجة الي رفع الجناية موجودة والكفارة صالحة لرفعها لانها ترفع اعلي الجنايتين وهي العمد
وما صلح رافعا لاعلي المذنبين يصلح رافعا لادناهما بخلاف قتل الادمي عمدا انه لا يوجب الكفارة
عندنا والخطا يوجب لان النص هناك ورد بايجاب الكفارة في الخطا ودية العمد
وما يصلح لرفع الادني يصلح لرفع الاعلي فامتنع الوجوب من الاستدلال لانعدام طريقه
والثاني ان المحرم بالاحرام امن الصيد عن التعرض والتزم ترك التعرض له فصار
الصيد كالامانة عنده وكل ذي امانة اذا اتلف الامانة يلزمه العمد عمدا كان او خطاه
بخلاف قتل النفس عمدا لان النفس محفوظة بصاحبها وليست بامانة عند القاتل حتي
حكم العمد والخطا في التعرض لها والثالث ان الله تعالي جعل التخيير في حالة العمد وموضوع
التخيير في حال الضرورة لانه للتوسع وذا في حال الضرورة كالتخيير في الحلق لمن به مرض
او به اذي من راسه بقوله تعالي فمن كان منكم مريضا او به اذي من راسه ففدية من
صيام او صدقة او نسك ولا ضرورة في حال العمد فعلم ان ذكر التخيير فيه لتقدير الحكم به
في حال الضرورة لولاه لما ذكر التخيير فكان ايجاب الجزا في حال العمد ايجابا في حال الخطا
ولهذا كان ذكر التخيير الموضوع للتخفيف والتوسيع في كفارة اليمين بين الاشيا الثلاثة
حالة العمد ذكرا في حال الخطا والنوم والجنون دلالة واما تخصيص العامد فقد عرف
من اصلنا انه ليس في ذكر حكمه وبيانه في حال دليل نفيه في حال اخري فكان تمسكا

بالسكوت

بالمسكوت فلا يصح ويحتمل ان يكون تخصيص العامد لعظم ذنبه تنبيها علي الايجاب علي من
قصر ذنبه عنه من الخاطي والناسي من طريق الاولي لان الواجب لما رفع اعلي المذنبين
فلان يرفع الادني كان اولي ولهذا كانت الاية حجة عليه والله اعلم ويستوي في وجوب
الجزا بقتل الصيد حال الانفراد والاجتماع عندنا حتي لو اشترك جماعة من المحرمين
في قتل صيد يجب علي كل واحد منهم جزا كامل عند اصحابنا وعند الشافعي يجب عليهم
جزا واحد وجه قوله ان المقتول واحد فلا يضمن الا بجزا واحد كما اذا قتل جماعة
رجلا خطا انه لا يجب عليهم الا دية واحدة وكذا جماعة من المحلين اذا قتلوا صيدا واحدا
في الحرم لا يجب عليهم الا قيمة واحدة كذا هذا ولنا قوله تعالي ومن قتله منكم متعمدا
فجزا مثل ما قتل وكلمة من تتناول كل واحد من القاتلين علي حاله كما في قوله تعالي ومن يقتل
مومنا متعمدا فجزاوه جهنم وقوله ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله تعالي ومن
يكفر بالله وملايكته وكتبه ورسله واقرب المواضع قوله تعالي ومن قتل مومنا خطا
فتحرير رقبة مومنة حتي يجب علي كل واحد من القاتلين خطا كفارة علي حدة ولا يلزم الدية
الا انه لا يجب عليهم الا دية واحدة لان ظاهر اللفظ وعمومه يقتضي وجوب الدية علي كل
واحد منهم وانما عرفنا وجوب دية واحدة بالاجماع وقد يترك ظاهر اللفظ بدليل فالشافعي
نظر الي المحل فقال المحل هو المقتول متحد فلا يجب الا ضمان واحد واصحابنا نظروا الي
الفعل فقالوا الفعل متعدد فالجزا ونظرنا اقوي لان الواجب جزا الفعل لان الله تعالي
سماه جزا بقوله بقوله تعالي فجزا مثل ما قتل من النعم والجزا يقابل الفعل المحل وكذا سمي الواجب
كفارة بقوله تعالي او كفارة طعام مساكين والكفارة جزا الجناية بخلاف الدية
فانها بدل المحل فيتحد باتحاد المحل ويتعدد بتعدده وهو الجواب عن صيد الحرم
لان ضمانه يشبه ضمان الاموال لانها تجب الجناية علي الحرم والحرم واحد فلا يجب الا
قيمة واحدة • ولو قتل صيدا معلما كالبازي والشاهين والصقر والحمام الذي
يجي من مواضع بعيدة يجب عليه قيمتان قيمة لصاحبه بالغة ما بلغت وقيمته غير
معلم حقا لله تعالي لانه جنا علي حقين حق العبد وحق الله تعالي والتعليم وصف
مرغوب فيه لحق العباد لانهم ينتفعون بذلك والله تعالي غني ان ينتفع بشي ولان
الضمان الذي هو حق الله تعالي يتعلق بكونه صيدا وكونه معلما وصف زايد علي كونه
صيدا فلا يعتبر ذلك في وجوب الجزا وقد قالوا في الحمامة المصوتة انه يضمن قيمتها
في رواية وفي رواية غير مصوتة وجه الرواية الاولي ان كونها مصوتا من باب الحسن
والملاحة والصيد مضمون بذلك كما لو قتل صيدا حسنا مليحا له زيادة قيمة يجب
قيمته علي تلك الصفة وكما لو قتل حمامة مطوقة او فاختة مطوقة وجه الرواية
الاخري علي نحو ما ذكرنا ان كونها مصوته لا يرجع الي كونه صيدا فلا يلزم المحرم ضمانه
ضمان وهذا يشكل بالمطوقة والصيد الحسن المليح • ولو اخذ بيض صيد فشواه
او كسره فعليه قيمته يتصدق به لما روي عن الصحابة رضي الله عنهم انهم حكموا في بيض
النعامة بقيمتها ولانه اصل الصيد اذ الصيد يتولد منه فيعطي له حكم الصيد
احتياطا فان شوي بيضا او جرادا لا يحرم اكله ولو اكله او غيره حلالا كان او محرما
لا يلزمه شي بخلاف الصيد الذي قتله المحرم لانه لا يحل اكله ولو اكله المحرم الصايد
منه يلزمه الجزا في قول ابي حنيفة لان الحرمة هناك لكونه ميتة لعدم الذكاة
لخروجه عن اهلية الذكاة والحرمة ههنا ليست لمكان كونه ميتة لانه لا يحتاج

فضمنه صح

الي الذكاة فصار كالمجوسي اذا شوي بيضا او جرادا انه يحل اكله كذا هنا ۝ فان كسر البيض
فخرج منه فرخ ميت فعليه قيمته حيا يوخذ فيه بالثقة وقال مالك عليه نصف قيمة
عشره واعتبره بالجنين لان ضمانه ضمان الجنايات وفي الجنين نصف عشر قيمته كذا
فيه ولنا ان الفرخ صيد وضمان الصيد يوخذ فيه بالاحتياط لانه يجب حقا لله تعالي وحقوق
الله تعالي يحتاط في ايجابها وكذلك ان ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا ثم ماتت
الظبية فعليه قيمتها يوخذ في ذلك كله بالثقة اما قيمة الام فلانه قتلها واما قيمة الجنين
فلانه يحتمل انه مات بفعله ويحتمل انه كان ميتا فيحكم بالضمان احتياطا فان قتل ظبية حاملا
لان الحمل يجري مجري صفاتها لحسنها وملاحتها وسمنها والصيد مضمون باوصافه ولو حلب
صيدا فعليه ما نقصه الحلب لان اللبن من اجزا الصيد فاذا نقصه الحلب يضمن كما لو اتلف
جزا من اجزايه كالصيد المملوك والله اعلم ۝ واما اذا قتل الصيد تسبيبا فان كان متعديا
في التسبيب يضمن والا فلا بيان ذلك اذا نصب شبكة فتعقل بها صيد ومات او حفر
حفيرة للصيد فوقع فيها فعطب يضمن لانه متعد في التسبيب ولو ضرب فسطاطا لنفسه
فتعقل به صيد او حفر حفيرة للما او للخبز فوقع فيها صيد ومات لاشي عليه لان ذلك مباح
له فلم يكن متعديا في التسبيب وكمن حفر بيرا علي قارعة الطريق فوقع فيها انسان او بهيمة
ومات يضمن ولو كان الحفر في دار نفسه فوقع فيها انسان لانه في الارض متعد في التسبيب
وفي الثاني لا كذا هنا ۝ ولو اعان محرم محرما او حلالا علي صيد ضمن لان الاعانة علي الصيد
تسبيب الي قتله وهو متعد في هذا التسبيب لانه تعاون علي الاثم والعدوان وقد قال
الله تعالي ولا تعاونوا علي الاثم والعدوان ۝ ولو دل عليه او اشار اليه فان كان المدلول
يري الصيد او يعلم به من غير دلالة واشارة فلا شي علي الدال لانه اذا يراه او يعلم به
من غير دلالته فلا اثر لدلالته في تفويت الامن علي الصيد فلم تقع الدلالة تسبيبا الا انه
يكره ذلك لانه نوع تحريض علي اصطياده وان راه المدلول بدلالته فقتله فعليه الجزا
عند اصحابنا وقال الشافعي لا جزا عليه وجه قوله ان وجوب الجزا متعلق بقتل الصيد
ولم يوجد ولنا ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال الدال كالفاعل علي الشي كفاعله
وروي الدال علي الخير كفاعله والدال علي الشر كمثله فظاهر الحديث يقتضي ان يكون للدلالة
حكم الفعل الا ما خص بدليل وروي ان ابا قتادة شد علي حمار وحش وهو حلال فقتله واصحابه
محرمون فمنهم من اكل ومنهم من ابي فسالوا النبي صلي الله عليه وسلم عن ذلك فقال هل
اشرتم هل اعنتم فقالوا لا فقال كلوا اذا فلولا ان الحكم يختلف بالاعانة والاشارة والا
لم يكن للتفحص عن ذلك معني ودل ذلك علي حرمة الاعانة والاشارة وذا يدل علي وجوب
الجزا وروي ان رجلا سال عمر رضي الله عنه فقال اني اشرت الي ظبية فقتلها صاحبي
فسال عمر عبد الرحمن ان رجلا اشار الي بيضة نعامة فكسرها صاحبه فسال
عن ذلك عليا وابن عباس رضي الله عنهم فحكما عليه بالقيمة وكذا حكم عمر وعبد الرحمن
رضي الله عنهما محمول علي القيمة ولان المحرم قد امن الصيد باحرامه والدلالة تزيل
الامن لان امن الصيد في حال قدرته ويقظته يكون بتوحشه عن الناس وفي حال
عجزه ونومه يكون باختفايه عن الناس والدلالة تزيل الاختفا فيزول الامن فكانت
الدلالة في ازالة الامن كالاصطياد ولان الاعانة والدلالة والاشارة تسبيب الي القتل
وهو متعد في هذا التسبيب لكونه مزيلا للامن وانه محظور الاحرام فاشبه نصب الشبكة
ونحو ذلك ولانه لما امن الصيد عن التعرض بعقد الاحرام والتزم ذلك صار الصيد

كاملا

كاملا لانه امانة في يده فاشبه المودع اذا دل سارقا علي سرقة الوديعة ۝ ولو استعار محرم
من محرم سكينا ليذبح به صيدا فاعاره فذبح بها الصيد فلا جزا علي صاحب السكين كذا
ذكر محمد رحمه الله في الاصل من المشايخ من فصل في ذلك تفصيلا فقال لو كان المستعير يتوصل
الي قتل الصيد بغيرها لا يضمن وان كان لا يتوصل اليه الا بذلك السكين يضمن المعير لانه
يصير كالدال ۝ نظير هذا ما قالوا لو ان محرما راي صيدا وله قوس وسلاح يقتله به ولم يعرف
ان ذلك في اي موضع فدله محرم علي سكينه او قوسه فاخذ فقتله به انه ان كان يجد غير ما
دله عليه بما يقتله به لا يضمن الدال وان لم يجد غيره يضمن ولا يحل للمحرم اكل ما ذبحه من
الصيد ولا لغيره من المحرم والحلال وهو بمنزلة الميتة لانه بالاحرام خرج من ان يكون
اهلا للذكاة فلا يتصور الذكاة كالمجوسي اذا ذبح وكذا الصيد خرج من ان يكون محلا
للذبح في حقه لقوله تعالي وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما والتحريم المضاف الي
الاعيان يوجب خروجها عن محلية التصرف شرعا كتحريم الميتة وتحريم الامهات والتصرف
الصادر من غير الاهل وفي غير محله يكون ملحقا بالعدم فان اكل المحرم الذابح منه فعليه الجزا
وهو قيمته في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي ليس عليه الا التوبة
والاستغفار ولا خلاف في انه لو اكل غيره لا يلزمه الا التوبة والاستغفار وجه قولهم
انه اكل ميتة فلا يلزمه الا التوبة والاستغفار كما لو اكل غيره ولابي حنيفة انه تناول
محظور احرامه فيلزمه الجزا وبيان ذلك ان كونه ميتة لعدم الاهلية والمحلية وعدم
الاهلية والمحلية بسبب الاحرام فكانت الحرمة بهذه الواسطة مضافة الي الاحرام
فاذا اكله فقد ارتكب محظور احرامه فيلزمه الجزا بخلاف ما اذا اكله محرم اخر انه لا
يجب عليه جزا ما اكل لان ما اكله ليس محظور احرامه بل محظور غيره ولا يحل لغيره محرما
كان او حلالا اكله عندنا وقال الشافعي يحل لغيره اكله وجه قوله ان الحرمة لمكان
انه صيده لقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهو صيده لا صيد غيره فيحرم
عليه لا علي غيره ولنا ان حرمته لكونها ميتة لعدم اهلية الذكاة فيحرم عليه وعلي غيره
كذبيحة المجوسي هذا اذا ادي الجزا ثم اكل فاما اذا اكل قبل ادا الجزا فقد ذكر القاضي في
شرحه مختصر الطحاوي ان عليه جزا واحدا ويدخل ضمان ما اكل في الجزا وذكر القدوري
في شرحه مختصر الكرخي انه لا رواية في هذه المسلة فيجوز ان يقال يلزمه جزا اخر ويجوز
ان يقال يتداخلان وسوا تولي صيده بنفسه او بغيره من المحرمين بامره او رمي صيدا
فقتله او ارسل كلبه او بازيه لا يحل له لان صيد غيره بامره صيده معني وكذا صيد
الكلب والبازي والسهم لان فعل الاصطياد منه وانما ذلك الة الاصطياد والفعل
لمستعمل الالة لا للالة ۝ ويحل للمحرم اكل صيد اصطاده الحلال لنفسه عند عامة
العلما وقال داود بن علي الاصفهاني لا يحل والمسلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم
وروي عن طلحة وعبيد الله وقتادة وجابر وعثمان في رواية انه يحل وعن علي وابن عباس
وعثمان في رواية انه لا يحل واحتج هولا بقوله تعالي وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
اخبر ان صيد البر محرم علي المحرم مطلقا من غير فصل بين ان يكون صيد المحرم
او الحلال وهكذا قال ابن عباس ان الاية مبهمة لا يحل لك ان تصيده ولا ان تاكله وروي
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الصعب بن جثامة اهدي الي رسول الله صلي الله عليه وسلم
لحم حمار وحش وهو بالابوا او بودان فرده فرجع فراي النبي صلي الله عليه وسلم في وجهه
كراهة فقال انا لم نرده عليك الا انا حرم وفي رواية قال لولا انا حرم لقبلناه منك

كان صح

وعن زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرم عن لحم الصيد مطلقا ولنا ما روي عن ابي قتادة رضي الله عنه انه اكل حلالا واصحابه محرمون فشد على حمار وحش فقتله فاكل منه بعض اصحابه وابى البعض فسالوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما هي طعمة اطعمكموها الله تعالى هل معكم من لحمه شي وعن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم صيد البر حلال لكم وانتم حرم ما لم تصيدوه او يصاد لكم وهذا نص في الباب ولا حجة لهم في الاية لان فيها تحريم صيد البر لا تحريم لحم الصيد وهذا لحم الصيد وليس بصيد حقيقة لانعدام معنى الصيد وهو الامتناع والتوحش على ان الصيد في الحقيقة مصدر وانما يطلق على الصيد مجازا واما حديث الصعب بن جثامة فقد اختلفت الروايات فيه عن ابن عباس روي في بعضها انه اهدى اليه حمارا وحشيا كذا روى مالك وسعيد بن جبير وغيرهما عن ابن عباس فلا يكون حجة وحديث زيد بن ارقم محمول على صيد صاده بنفسه او غيره بامره او باعانته او بدلالته او باشارته عملا بالدلايل كلها   وسوا اصاده الحلال لنفسه او للمحرم بعد ان لا يكون بامره عندنا وقال الشافعي اذا اصاده له لا يحل له اكله واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صيد البر حلال لكم وانتم حرم ما لم تصيدوه او يصاد لكم ولا حجة له فيه لانه لا يصير مصيدا له الا بامره وبه نقول والله اعلم   واما حكم الصيد اذا جرحه المحرم بان جرحه جرحا يخرجه عن حد الصيد وهو الممتنع المتوحش بان قطع رجل ظبي او جناح طاير فعليه الجزا لانه اتلفه حيث اخرجه عن حد الصيد فيضمن قيمته وان جرحه جرحا لم يخرجه عن حد الصيد يضمن ما يقتضيه الجراحة لوجود اتلاف ذلك القدر من الصيد فان اندملت الجراحة وبرا الصيد لا يسقط الجزا لان الجزا يجب باتلاف جزو يجب وبالاندمال لا يتبين ان الاتلاف لم يكن بخلاف ما اذا جرح ادميا فاندملت جراحته ولم يبق لها اثر انه لا ضمان عليه لان الضمان هناك انما يجب لاجل الشين وقد ارتفع   فان رمى صيدا فجرحه فكفر عنه ثم رماه بعد ذلك فقتله فعليه كفارة اخرى لانه لما كفر الجراحة ارتفعت حكمها وجعلت كان لم تكن وقتله الان ابتدا اوجب عليه الضمان لكن ضمان صيد مجروح لان تلك الجراحة قد اخرج ضمانها مرة فلا يجب مرة اخرى   وان جرحه ولم يكفر ثم راه بعد ذلك فقتله فعليه الكفارة وليس عليه في الجراحة شي لانه لما قتله قبل ان يكفر عن الجراحة صار كانه قتله دفعة واحدة وذكر الحاكم في مختصره الا ما نقصته الجراحة الاولى اي يلزمه ضمان صيد مجروح لان ذلك النقصان قد وجب عليه ضمانه مرة فلا يجب اخرى   ولو جرح صيدا فكفر عنه قبل ان يموت ثم مات اجزاته الكفارة التي اداها لانه الكفارة قبل وجوبها لكن بعد وجود سبب الوجوب وانه جايز كما لو جرح انسانا خطا فكفر عنه ثم مات المجروح انه يجوز لما قلنا كذا   وان نتف ريش صيد او قلع سن ظبي فنبت وعاد الى ما كان او ضرب على عين ظبي فابيضت ثم ارتفع بياضها قال ابو حنيفة في سن الظبي انه لا شي عليه اذا نبت ولو يحك عنه في غيره شي وقال ابو يوسف عليه صدقة وجه قوله ان وجوب الجزا بالجناية على الاحرام وبالنبات والعود الى ما كان لا يتبين ان الجناية لم تكن فلا يسقط ولابي حنيفة ان وجوب الجزا لمكان النقصان وقد زال فيزول الضمان كما لو قلع سن صبي لم يثغر   واما حكم اخذ الصيد فالمحرم اذا اخذ الصيد يجب عليه ارساله سوا كان في يده او في قفص معه او في بيته لان الصيد استحق الامن باحرامه وقد فوت عليه الامن بالاخذ فيجب عليه اعادته الى حالة الامن وذلك بالارسال

الجزا صح

فان

فان ارسله محرم من يده فلا شي على المرسل لان الصايد ما ملك الصيد فلم يصر بالارسال متلفا ملكه وانما وجب عليه الارسال ليعود الى حالة الامن فاذا ارسل فقد فعل ما وجب عليه وان قتله فعلى كل واحد منهما جزا اما القاتل فلانه محرم قتل صيدا واما الاخذ فلانه فوت الامن على الصيد بالاخذ وانه سبب لوجوب الضمان الا انه يسقط بالارسال فاذا تعذر الارسال لم يسقط وللاخذ ان يرجع بما ضمن على القاتل عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر فانه لا يرجع وجه قوله ان المحرم لم يملك بدله عند الاتلاف ولنا ان الملك له انما لم يثبت فقد وجد سبب الثبوت في حقه وهو الاخذ قال النبي صلى الله عليه وسلم الصيد لمن اخذه الا انه تعذر جعله سببا للملك عين الصيد فيجعل سببا لملك بدله فيملك بدله عند الاتلاف ويجعل كان الاصل كان ملكه كمن غصب مدبرا فجا انسان وقتله في يد الغاصب او غصبه من يده فضمن المالك الغاصب فان للغاصب ان يرجع بالضمان على القاتل والغاصب وكذا هذا في غصب ام الولد وان لم يملك المدبر وام الولد لما قلنا كذا هذا   ولو اصاب الحلال صيدا ثم احرم فان كان ممسكا اياه بيده فعليه ارساله ليعود به الى الامن الذي استحقه بالاحرام وان لم يرسله حتى هلك في يده يضمن قيمته وان ارسله انسان من يده ضمن له قيمته في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يضمن وجه قولهما ان الارسال كان واجبا على المحرم حقا لله تعالى فاذا ارسله الاجنبي فقد احتسب بالارسال فلا يضمن كما لو اخذه وهو محرم فارسله انسان من يده ولابي حنيفة انه اتلف صيدا مملوكا له فيضمن كما لو اتلفه قبل الاحرام والدليل على ان الصيد ملكه انه اخذه وهو حلال واخذ الصيد من الحلال سبب لثبوت الملك لقول النبي صلى الله عليه وسلم الصيد لمن اخذه واللام للملك والعارض وهو الاحرام اثره في حرمة التعرض لا في زوال الملك بعد ثبوته واما قولهما ان المرسل احتسب بالارسال لانه واجب فنقول الواجب هو الارسال على وجه يفوت يده عن الصيد اصلا وراسا او على وجه تزول يده الحقيقية عنه ان قالا على وجه يفوت يده اصلا وراسا ممنوع وان قالا على وجه تزول يده الحقيقية عنه فمسلم لكن زوال ذلك يحصل بالارسال في بيته وان ارسله في بيته فلا شي عليه بخلاف ما اذا اصطاده وهو محرم فارسله غيره من يده لان الواجب على الصيد هناك ارسال الصيد على وجه يعود اليه به الذي استحقه باحرامه وفي الامساك في القفص او في البيت لا يعود الامن بخلاف المسالة الاولى لان الصيد هناك ما استحق الامن وقد اخذه وصار ملكا له وانما يحرم عليه التعرض في حال الاحرام فيجب ازالة التعرض وذلك يحصل بزوال يده الحقيقية فلا يحرم عليه الارسال في البيت او في القفص والدليل على التفرقة بينهما ان في الفصل الاول لو ارسله ثم وجده بعد ما حل من احرامه في يد اخر له ان يسترده في الفصل الثاني ليس له ان يسترده وان كان الصيد في قفص معه او في بيته لا يجب عليه ارساله عندنا وعند الشافعي يجب حتى لو لم يرسله فمات لا يضمن عندنا وعنده يضمن والكلام فيه مبني على ان من احرم وفي ملكه صيد لا يزول ملكه عندنا وعنده يزول والصحيح قولنا لما بينا انه كان ملكا له والعارض هو حرمة التعرض لا يوجب زوال الملك ويستوي فيما يوجب الجزا الرجل والمراة والمفرد والقارن غير ان القارن يلزمه جزاان عندنا لكونه محرما باحرامين فيصير جانيا عليهما فيلزمه كفارتان وعند الشافعي لا يلزمه الا جزا واحد   واما الذي يوجب فساد الحج فالجماع لقوله تعالى فلا رفث عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انه الجماع وانه مفسد للحج لما نذكر في

بيان ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد ان شا الله تعالى هذا الذي ذكر بيان ما يعم المحرم
من المحظورات وهي محظورات الاحرام **فصل** ويتصل بهذا بيان ما يعم المحرم والحلال
جميعا وهي محظورات الحرم فنذكرها فنقول وبالله التوفيق محظورات الحرم نوعان ٥ نوع
يرجع الي الصيد ٥ ونوع يرجع الي النبات ٥ اما الذي يرجع الي الصيد فهو انه لا يحل
قتل صيد الحرم للمحرم والحلال جميعا الا المؤذيات المبتدية بالاذي غالبا وقد
بينا ذلك في صيد الاحرام والاصل فيه قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم وقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما وهذا يتناول صيد الاحرام والحرم جميعا لانه يقال احرم اذا دخل في
الاحرام واحرم اذا دخل في الحرم كما يقال انجد اذا دخل نجد واتهم اذا دخل تهامة
واعرق اذا دخل العراق واحرم اذا دخل في الشهر الحرام ٥ ومنه قول الشاعر في عثمان
رضي الله عنه ٥

قتلوا ابن عفان بمامه ودعا فلم ارسله مخدولا الخليفة محرما

اي الشهر الحرام واللفظ وان كان مشتركا لكن المشترك في محل النفي يعم لعدم التنافي في الا ان
الدخول في الشهر الحرام ليس بمراد بالاجماع لان اخذ الصيد في الاشهر الحرم لم يكن محظورا ثم
نسخت الاشهر فبقي الدخول في الحرم والاحرام بامرادا بالايتين الاما خص بدليل وهو قوله
عليه السلام الا ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد
قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الي يوم القيمة لا يختلى
خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها والاستدلال به من وجوه احدها قوله مكة
حرام والثاني قوله حرمها الله تعالى والثالث قوله ولا تحل لاحد بعدي والرابع قوله ثم
عادت حراما الي يوم القيمة والخامس قوله لا يختلى خلاها ولا ينفر صيدها فان قتل صيد
الحرم فعليه الجزا محرما كان القاتل او حلالا لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزا مثل ما
قتل وجزاوه ما هو جزا قاتل صيد الحرم الاحرام وهو ان يجب عليه قيمته فان بلغت هديا
له ان يشتري بها هديا او طعاما الا انه لا يجوز الصوم هكذا ذكر في الاصل وهكذا ذكر
القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان حكمه حكم صيد الاحرام الا انه لا يجوز فيه الصوم
وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي ان الاطعام في صيد الحرم ولا يجزي الصوم عند
اصحابنا الثلاثة وعند زفر يجزي وبه اخذ الشافعي وفي الهدي روايتان وجه قول
زفر الاعتبار بصيد الاحرام لان كل واحد من الضمانين يجب حقا لله تعالى ثم يجزي الصوم
في احدهما كذا في الاخر ولنا الفرق بين الصيدين والضمانين وهو ان ضمان صيد الاحرام
وجب لمعني يرجع الي الفاعل لانه وجب جزا علي جنايته علي الاحرام فاما ضمان صيد الحرم
فانما وجب لمعني يرجع الي المحل وهو تفويت امن الحرم رعاية لحرمة الحرم فكان بمنزلة
ضمان ساير الاموال لا يدخل فيه الصوم كذا هذا واما الهدي فوجه رواية عدم الجواز
ما ذكرنا ان هذا الضمان يشبه ضمان ساير الاموال لان وجوبه لمعني في المحل لا يجوز فيه
كما لا يجوز في ساير الاموال الا ان يكون قيمته مذبوحا مثل قيمة الصيد فيجزي عن الطعام
وجه رواية الجواز ان ضمان صيد الحرم له شبه باصلين ضمان الاموال وضمان الافعال
اما شبهه بضمان الاموال فلما ذكرنا واما شبهه بضمان الافعال وهو ضمان الاحرام فلانه
يجب حقا لله تعالى فنعمل بالشبهين فنقول انه لا يدخل فيه الصوم اعتبارا لشبه الاموال
ويدخل فيه الهدي اعتبارا لشبه الافعال وهو الاحرام عملا بالشبهين بالقدر الممكن

اذ لا

اذ لا يمكن القول بالعكس ولان الهدي مال فكان بمنزلة الاطعام والصوم ليس بمال ولا فيه
معني المال فافترقا ٥ ولو قتل المحرم صيدا في الحرم فعليه ما علي المحرم اذا قتل صيدا في الحل وليس
عليه لاجل الحرم شي وهذا استحسان والقياس ان يلزمه كفارتان لوجود الجناية علي شيين
وهما الاحرام والحرم فاشبه القارن الا انهم استحسنوا او اوجبوا كفارة الاحرام لا غير لان حرمة
الاحرام اقوي من حرمة الحرم فاستتبع الاقوي الاضعف وبيان ان حرمة الاحرام اقوي
من وجوه احدها ان حرمة الاحرام ظهر اثرها في الحرم والحل جميعا حتي حرم المحرم الصيد
في الحرم والحل جميعا وحرمة الحرم لا يظهر ها الا في الحرم حتي يباح للحلال الاصطياد
لصيد الحرم اذا خرج الي الحل والثاني ان الاحرام يحرم الصيد وغيره مما ذكرنا من محظورات
الاحرام والحرم لا يحرم الا الصيد وما يحتاج اليه الصيد من الخلا والشجر والثالث ان حرمة الاحرام
يلازمه حرمة الحرم وجودا لان المحرم يدخل الحرم لا محالة وحرمة الحرم لا تلازم حرمة الاحرام
وجودا فثبت ان حرمة الاحرام اقوي فاستتبعت الادني بخلاف القارن لان ثمة كل واحدة من
الحرمتين اعني حرمة احرام الحج وحرمة احرام العمرة اصل الا تري انه يحرم باحرام العمرة ما
يحرم باحرام الحج فكان كل واحدة منهما اصلا بنفسها فلا يستتبع احدهما صاحبتها ولو اشترك حلالان
في قتل صيد في الحرم فعلي كل واحد منهما نصف قيمته وان كانوا اكثر من ذلك يقسم الضمان بين
عددهم لان ضمان صيد الحرم يجب لمعني في المحل وهو حرمة الحرم فلا يتعدد بتعدد الفاعل
كضمان ساير الاموال بخلاف ضمان صيد الاحرام فان اشترك محرم وحلال فعلي المحرم جميع
وعلي الحلال النصف لان الواجب علي المحرم ضمان الاحرام لما بينا وذلك لا يتجزي والواجب
علي الحلال ضمان المحل لانه متجز وسوآ كان شريك الحلال ممن يجب عليه الجزا او لا يجب كالكافر
والصبي انه يجب علي الحلال بقدر ما يخصه من القيمة لان الواجب بفعله ضمان المحل فيستوي
في حقه الشريك الذي يكون من اهل وجوب الجزا ومن لا يكون من اهله فان قتل حلال وقارن
صيدا في الحرم فعلي الحلال نصف الجزا وعلي القارن جزاآن لان الواجب علي الحلال ضمان المحل
والواجب علي المحرم جزا الجناية والقارن جني علي احرامين فيلزمه جزاآن ٥ ولو اشترك
حلال ومفرد وقارن في قتل صيد فعلي الحلال ثلث الجزا وعلي المفرد جزا كامل وعلي القارن
جزاآن لما قلنا فان صاد حلال صيدا في الحرم فقتله في يده حلال اخر فعلي الذي كان في يده
جزا كامل وعلي القاتل جزا كامل اما القاتل فلا شك فيه لانه اتلف صيدا في الحرم حقيقة
واما الصايد فلان الضمان قد وجب عليه باصطياده وهو اخذه لتفويته الامن عليه
بالاخذ وانه سبب لوجوب الضمان الا انه يسقط بالارسال وقد تعذر الارسال بالقتل
بالقتل فتقرر تفويت الامن فصار كانه مات في يده وهذا بخلاف المغصوب اذا اتلفه
انسان في يد الغاصب انه لا يجب الا ضمان واحد يطالب المالك ايهما شا لان ضمان
الغصب ضمان المحل وليس فيه معني الجزا وانه والمحل الواحد لا يقابله الا ضمان واحد وضمان
صيد الحرم وان كان ضمان المحل لكن جعل فيه معني الجزا الا انه يجب حقا لله تعالي فجاز ان يجب
علي القاتل والاخذ وللاخذ ان يرجع علي القاتل بالضمان اما علي اصل ابي حنيفة فلا يشكل
لانه عنده يرجع عليه في صيد الاحرام عنده فكذا في صيد الحرم والجامع ان القاتل فوت
علي الاخذ ضمانا كان يقدر علي اسقاطه بالارسال واما علي اصلهما فيحتاج الي الفرق
بين صيد الحرم والاحرام لانهما في صيد الاحرام انه لا يرجع ووجه الفرق ان الواجب
في صيد الحرم ضمان يجب لمعني يرجع الي المحل وضمان المحل يحتمل الرجوع كما في الغصب
والواجب في صيد الاحرام جزا فعله لا بدل المحل الا تري انه لا يملك الصيد بالضمان

فالاصح

واذا كان جزاً فعله لا يرجع به على غيره ولو دل حلال حلالا على صيد الحرم او دل محرما فلا شي على الدال
في قول اصحابنا الثلاثة وقد اسا واثم وقال زفر على الدال الجزا وروي عن ابي يوسف مثل قول
زفر وعلى هذا الاختلاف الامر والمشير وجه قول زفر اعتبار الحرم بالاحرام وانه اعتبار صحيح
لان كل واحد منهما سبب لحرمة الاصطياد ثم الدلالة في الاحرام توجب الجزا كذا في الحرم
ولنا الفرق بينهما وهو ان صيد الحرم يجري مجرى ضمان الاموال انه يجب لمعنى يرجع الى المحل
وهو حرمة الحرم لا لمعنى يرجع الى القاتل والاموال لا تضمن بالدلالة من غير عقد وانما
صار مسيا اثما لكون الدلالة والاشارة والامر حراما لانه من باب الاعانة على الاثم
والعدوان وقد قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان • ولو احل ادخل صيدا
من الحل الى الحرم وجب ارساله وان ذبحه فعليه الجزا ولا يجوز بيعه وقال الشافعي يجوز
بيعه وجه قوله ان الصيد كان ملكه في الحل وادخاله في الحرم لا يوجب زوال ملكه فكان
ملكه قايما فكان محلا للبيع ولنا انه لما حصل الصيد في الحرم وجب ترك التعرض له
رعاية لحرمة الحرم كما لو احرم والصيد في يده ذكر محمد رحمه الله في الاصل وقال لا خير فيما
يترخص به اهل مكة من الحجل واليعاقيب ولا يدخل شي منه في الحرم حيا لما ذكرنا ان الصيد
اذا حصل في الحرم وجب اظهار حرمة الحرم بترك التعرض له بالارسال فان قيل ان
اهل مكة يتبايعون الحجل واليعاقيب وهي كل ذكر وانثى من القبج من غير نكير ولو كان حراما لظهر
النكير عليهم فالجواب ان ترك النكير عليهم ليس لكونه حلالا بل لكونه محل الاجتهاد فان المسلة
مختلفة بين عثمان وعلي رضي الله عنهما والانكار لا يلزم في محل الاجتهاد واذا كان الاختلاف
واقعا واما وجوب الجزا بذبحه فلانه ذبح صيدا مستحق الارسال واما فساد البيع فلان
ارساله واجب والبيع ترك الارسال ولو باعه يجب عليه فسخ البيع واسترداد المبيع لانه
بيع فاسد والبيع الفاسد مستحق الفسخ حقا للشرع فان كان لا يقدر على فسخ البيع واسترداد
المبيع فعليه الجزا لانه وجب عليه ارساله فاذا باعه وتعذر عليه فسخ البيع واسترداد
المبيع فكانه اتلفه فيجب عليه الضمان وكذلك ان ارسل صقرا او بازيا فعليه ارساله لما ذكرنا
في ساير الصيود فان ارسله فجعل يقتل حمام الحرم لم يكن عليه في ذلك شي لان الواجب
عليه الارسال وقد ارسل فلا يلزمه شي بعد ذلك كما لو ارسله في الحل ثم دخل الحرم فجعل
يقتل صيد الحرم ولو ارسل كلبا في الحل على صيد في الحل فاتبعه الكلب فاخذه في الحرم
فقتله فلا شي على المرسل ولا يوكل الصيد اما عدم وجوب الجزا فلان العبرة في وجوب
الضمان لحالة الارسال اذ الارسال هو السبب الموجب للضمان والارسال وقع
مباحا لوجوده في الحل فلا يتعلق به الضمان واما حرمة اكل الصيد فان فعل الكلب
ذبح للصيد وانه حصل في الحرم فلا يحل اكله كما لو ذبحه ادمي اذ فعل الكلب لا يكون اعلى
من فعل الادمي • ولو رمى صيدا في الحل فنفر الصيد فوقع السهم به في الحرم فعليه
الجزا قال محمد في الاصل وهو قول ابي حنيفة فيما اعلم وكان القياس فيه ان لا يجب عليه الجزا
كما لا يجب عليه في ارسال الكلب لان كل واحد منهما ماذون فيه لحصوله في الحل والاخذ
والاصابة كل واحد منهما يضاف الى المرسل والرامي خصوصا على ابي حنيفة فانه يعتبر
حال الرمي في المسايل حتى قال فيمن رمى الى مسلم فارتد المرمي اليه ثم اصابه السهم
مثلا انه يجب عليه الدية اعتبارا لحالة الرمي الا انهم استحسنوا فاوجبوا الجزا في الرمي
ولم يوجبوا في الارسال لان للرمي هو المؤثر في الاصابة بمجرى العادة اذ لم يتخلل
بين الرمي والاصابة فعل اختياري يقطع نسبة الاثر اليه شرعا فبقيت الاصابة مضافة

اليه شرعا في الاحكام فصار كانه ابتدا الرمي بعد ما حصل الصيد في الحرم وهنا قد تخلل بين الارسال
والاخذ فعل فاعل مختار وهو الكلب فمنع اضافة الاخذ الى المرسل وصار كما اذا ارسل بازيا في الحرم
فاخذ حمام الحرم وقتله انه لا يضمن لما قلنا كذا هذا ولو ارسل كلبا على ذيب في الحرم او نصب له شركا
فاصاب الكلب صيدا او وقع في الشرك صيد فلا جزا عليه لان الارسال على الذيب ونصب الشبكة
له مباح لان قتل الذيب مباح في الحل والحرم للمحرم والحلال جميعا لكونه من الموذيات المبتدية
بالاذى عادة فلم يكن متعديا في التسبيب ولو نصب شبكة او حفر حفيرة في الحرم للصيد
فاصاب صيدا فعليه جزاوه لانه غير ماذون في نصب الشبكة والحفر للصيد في الحرم فكان
متعديا في التسبيب فيضمن • ولو نصب خيمة فتعقل بها صيد او حفر للما فوقع فيه صيد
الحرم لا ضمان عليه لانه غير متعد في التسبيب وقالوا فيمن اخرج ظبية من الحرم فادى
جزاها ثم ولدت ثم ماتت ومات اولادها لا شي عليه لانه متى ادى جزاها ملكها فحدثت
الاولاد على ملكه وروي بن سماعة عن محمد في رجل اخرج صيدا من الحرم الى الحل انه ذبحه
والانتفاع بلحمه ليس بحرام سوا كان ادى جزاوه او كان لم يود غرامته اكره هذا الصنيع واحب
الى ان يتنزه عن اكله اما حل الذبح فلانه صيد حل في الحال فلا يكون ذبحه حراما واما
كراهة هذا الصنيع فلان الانتفاع به يودي الى استيصال صيد الحرم لان كل من احتاج
الى شي من ذلك اخذه واخرجه من الحرم وذبحه وانتفع بلحمه وادى قيمته فان انتفع به فلا شي
عليه لان الضمان سبب لملك المضمون على اصلنا فاذا ضمن قيمته فقد ملكه فلا يضمن بالانتفاع
به وان باعه واستعان بثمنه في جزايه كان له ذلك لان الكراهة في حق الاكل خاصة وكذا اذا
قطع شجر الحرم حتى ضمن قيمته يكره له الانتفاع به لان الانتفاع به يودي الى استيصال شجر
الحرم على ما بينا في الصيد ولو اشتراه انسان من القاطع لا يكره له الانتفاع به لان تناوله
بعد انقطاع النما عنه والله اعلم **فصل** واما الذي يرجع الى النبات فكل ما ينبت بنفسه
مما لا ينبته الناس عادة وهو رطب • وجملة الكلام فيه ان نبات الحرم لا يخلو اما ان
يكون مما لا ينبته الناس عادة واما ان يكون مما ينبته الناس فان كان مما لا ينبته الناس
عادة اذا نبت بنفسه وهو محظور القلع والقطع على المحرم والحلال جميعا نحو الحشيش الرطب
والشجر الرطب الا ما فيه ضرورة وهو الاذخر فان قلعه انسان او قطعه فعليه قيمته لله تعالى
سوا كان محرما او حلالا بعد ان كان مخاطبا بالشرايع والاصل فيه قول الله تعالى اولم يروا
انا جعلنا حرما امنا اخبر انه جعل الحرم امنا مطلقا فيجب العمل باطلاقه الا ما قيد بدليل
وقول النبي صلى الله عليه وسلم الا ان مكة حرام حرمها الله تعالى الى قوله لا يختلى خلاها
ولا يعضد شجرها نهى عن اختلا كل خلا وعضد كل شجر فيجري على عمومه بدليل الا ما خص
بدليل وهو الاذخر فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ساق الحديث الى قوله لا
يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رضي الله عنه الا الاذخر يا رسول الله
فانه متاع لاهل مكة لحيهم وميتهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا الاذخر والمعنى فيه
ما اشار اليه العباس رضي الله عنه وهو حاجة اهل مكة الى ذلك في حياتهم ومماتهم فان
قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اختلا خلا مكة عاما فكيف استثنى الاذخر باستثنا
العباس وكان لا ينطق عن الهوى وقد قيل في الجواب عنه من وجهين احدهما يحتمل
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان في قلبه هذا الاستثنا الا ان العباس رضي الله عنه
سبقه فاظهر النبي صلى الله عليه وسلم بلسانه ما كان في قلبه والثاني يحتمل ان الله
تعالى امره ان يخبر بتحريم كل خلا مكة الا ما يستثنيه العباس وذلك غير ممتنع ويحتمل

وجها لنا وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم عم القضية بتحريم كل خلا فسال العباس الرخصة
في الاذخر لحاجة اهل مكة ثم فيها بهم فجا جبريل بالرخصة فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا
الاذخر فان قيل من شرط صحة الاستثنا والتحاقه بالكلام الاول ان يكون متصلا به
ذكرا وهذا منفصل لانه ذكر بعد انقطاع الاول وبعد سوال العباس الاستثنا
بقوله الا الا الاذخر والاستثنا المنفصل لا يصح ولا يلحق المستثنا منه فالجواب ان هذا
ليس باستثنا حقيقة وان كانت صيغته صيغة الاستثنا بل هو اما تخصيص
والتخصيص المتراخي عن العام جايز عند مشايخنا وهو النسخ والنسخ قبل التمكن من
الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جايز عندنا والله الموفق • وانما يستوي فيه المحرم
والحلال لانه لا فصل في النصوص المقتضية للامن ولان حرمة التعرض لاجل الامن
فيستوي فيه المحرم والحلال واذا وجب عليه قيمته فسبيلها سبيل جزا الصيد
الحرم انه ان شا اشتري بها طعاما يتصدق به على الفقرا على كل فقير نصف صاع من بر
وان شا اشتري بها هديا ان بلغت قيمته هديا على رواية الاصل والطحاوي فيذبح
في الحرم ولا يجوز فيه الصوم عندنا خلافا لزفر على ما مر في صيد الحرم واذا ادي
قيمته يكره له الانتفاع بالمقلوع والمقطوع لانه وصل اليه بسبب خبيث ولان الانتفاع به
يودي الى استيصال نبات الحرم لانه اذا احتاج الى شي من ذلك يقلع ويقطع ويودي
قيمته على ما ذكرنا في الصيد فان باعه يجوز ويتصدق بثمنه لانه ثمن مبيع حصل بسبب
خبيث • ولا باس بقلع الشجر اليابس ولا انتفاع به وكذا الحشيش اليابس لانه قد مات
وخرج عن حد النمو • ولا يجوز رعي حشيش الحرم في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
لا باس بالرعي وجه قوله ان الهدايا تحمل الى الحرم ولا يمكن حفظها من الرعي فكان فيه ضرورة
ولهما انه لما منع من التعرض لحشيش الحرم استوي فيه التعرض لنفسه وارسال
البهيمة لان فعل البهيمة مضاف اليه كما في الصيد لانه لما حرم عليه التعرض لصيد الحرم
استوي فيه اصطياده بنفسه وبارسال الكلب كذا هذا • وان كان مما ينبته الناس
عادة من الزروع والاشجار التي ينبتونها فلا باس بقطعه وقلعه لاجماع الامة على ذلك
فان الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزرعون في الحرم
ويحصدونه من غير نكير من احد وكذا ما لا ينبته عادة اذا انبته واحد مثل شجر ام
غيلان وشجر الاراك ونحوهما فلا باس بقطعه واذا قطعه فلا ضمان عليه لاجل الحرم لانه
ملكه بالانبات فلم يكن من شجر الحرم فصار كالذي ينبته الناس عادة شجرة
اصلها في الحرم واغصانها في الحل فهي من شجر الحرم وان كان اصلها في الحل واغصانها في الحرم
فهي من شجر الحل ينظر في ذلك الى الاصل لا الى الاغصان لان الاغصان تابعة للاصل فيعتبر
فيه موضع الاصل لا التابع وان كان بعض اصلها في الحرم والبعض من الحل فهي من شجر
الحرم لانه اجتمع فيه الحظر والاباحة فترجح الحاظر احتياطا وهذا بخلاف الصيد فان
المعتبر فيه موضع قوايم الطير اذا كان مستقرا به فان كان الطير على غصن وهو في الحرم
لا يجوز له ان يرميه وان كان اصل الشجر في الحل وان كان على غصن هو في الحل فلا باس له ان
يرميه وان كان اصل الشجر في الحرم ينظر الى مكان قوايم الصيد لا الى اصل الشجر لان
قوام الصيد بقوايمه حتى لو رمي صيدا قوايمه في الحل الحرم وراسه في الحل لا يجوز
للمحرم والحلال ان يقتله ولو رمي صيدا قوايمه في الحل وراسه في الحرم فهو من صيد
الحل ولا باس للحلال ان يقتله وكذا ان كان بعض قوايمه في الحرم وبعضها في الحل فهو

صيد الحرم ترجيحا لجانب الحرمة احتياطا هذا اذا كان قايما واما اذا نام فحصل قوايمه في
الحل وراسه في الحرم فهو من صيد الحرم لان القوايم انما تعتبر اذا كان مستقرا بها وهو غير
مستقر بقوايمه بل هو كالملقي على الارض واذا بطل اعتبار القوايم فاجتمع فيه الحاظر والمبيح
فيترجح فيه جانب الحاظر احتياطا • ولا باخذ كماة الحرم لان الكماة ليست من جنس النبات
بل هي من ودايع الارض وقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا باس باخراج حجارة الحرم وترابه
الى الحل لان الناس يخرجون القدور من مكة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا
هذا من غير نكير وانه يجوز استعماله باستهلاكه استهلاكه باستعماله في الحرم فيجوز اخراجه
الى الحل وعن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كرههما ذلك لقوله تعالى اولم يروا انا
جعلنا حرما آمنا جعل نفس الحرم آمنا ولان الحرم لما افاد الامن لغيره فلان يفيد
لنفسه اولى ثم انما يجب على المحرم اجتناب محظورات الاحرام والحرم ويثبت احكامها
اذا فعل اذا كان مخاطبا بالشرايع فاما اذا لم يكن كالصبي العاقل لا يجب ولا يثبت حتى لو
فعل من محظورات الحرم والاحرام لا شي عليه ولا على وليه لان الحرمة بسبب الاحرام
والحرم ثبت حقا لله تعالى والصبي غير مواخذ بحقوق الله تعالى لكن ينبغي للولي ان يجنبه
ما يجتنب المحرم تادبا وتعودا كما يامره بالصلاة • واما العبد اذا احرم باذن مولاه
فانه يجب عليه الاجتناب لانه من اهل الخطاب فان فعل شيا من المحظورات فان كان
مما يجوز فيه الصوم يلزمه ذلك وان كان مما لا يجوز فيه الا الدم او الاطعام لا يجب
عليه ذلك في الحال وانما يجب بعد العتق ولو فعل في حال الرق لا يجوز لانه لا ملك له
وكذا لو فعل عنه مولاه او غيره لانه ليس من اهل الملك فلا يملك وان ملك • واذا فرغنا
من فروع الاحرام وما يتصل به فلنرجع الى ما كنا فيه وهو بيان شرايط الاركان
وقد ذكرنا جملة منها الاسلام ومنها العقل ومنها النية ومنها الاحرام وقد ذكرنا الجميع
فصوله وعلايقه وما يتصل به • ومنها الوقت ولا يجوز الوقوف بعرفة قبل
يوم عرفة ولا طواف الزيارة قبل يوم النحر ولا اداء شي من افعال الحج قبل وقته
لان الحج عبادة موقتة قال الله تعالى الحج اشهر معلومات والعبادات الموقتة لا يجوز
اداوها قبل اوقاتها كالصلاة والصوم وكذا اذا فات الوقوف عن وقته الذي
ذكرناه فيما تقدم لا يجوز الوقوف في اخر يوم ويفوت الحج في تلك السنة الا للضرورة
الاشتباه فان اشتبه عليهم هلال ذي الحجة فوقفوا ثم تبين انهم وقفوا يوم النحر
على ما ذكرنا فيما تقدم • واما طواف الزيارة اذا فات عن ايام النحر فانه يجوز في غيرها
لكن يلزمه في قول ابي حنيفة بالتاخير على ما مر واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر
من ذي الحجة كذا روي عن جماعة من الصحابة منهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد
الله بن الزبير رضي الله عنهم وكذا روي عن جماعة من الصحابة من التابعين مثل
الشعبي ومجاهد وابراهيم رحمهم الله • ويبني على معرفة اشهر الحج الاحرام بالحج قبل اشهر
اشهر الحج وقد ذكرنا الاختلاف فيه فيما تقدم • ومنها اذا من عليه بنفسه حال قدرته
على الادا بنفسه فلا يجوز استنابة غيره مع قدرته على الحج بنفسه • وجملة الكلام ان
العبادات في الشرع انواع ثلثة مالية محضة كالزكاة والكفارات والصدقات
والعشور • وبدنية محضة كالصلاة والصوم والجهاد • ومشتملة على البدن والمال
كالحج • فالمالية المحضة يجوز فيها النيابة على الاطلاق سوا كان من عليه قادرا على الادا
بنفسه او لا لان الواجب فيها اخراج المال وانه يحصل بفعل النايب • والبدنية

المحضة لايجوز فيها النيابة على الاطلاق لقوله وان ليس للانسان الا ما سعى الا ما خص بدليل
وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد اي في حق الخروج
عن العهدة لا في حق الثواب فان من صام او صلى او تصدق وجعل ثوابه لغيره من الاموات
والاحيا جاز ويصل ثوابها اليهم عند اهل السنة والجماعة فقد صح عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر عن امته ممن اقر بوحدانية الله
تعالى ورسالته وروي ان سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله ان امي كانت تحب الصدقة افتصدق عنها فقال عليه السلام تصدق
وعليه عمل المسلمين من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من زيارة القبور
وقراة القران عليها والتكفين والصدقات والصوم والصلاة وجعل ثوابها للاموات
ولا امتناع في العقل ايضا لان اعطا الثواب من الله تعالى افضال منه لا استحقاق عليه
فله ان يتفضل على من عمله لاجله بجعل الثواب له كما له ان يتفضل باعطا الثواب من غير
عمل • واما المشتملة على المال والبدن وهي الحج فلا يجوز فيها النيابة عند القدرة
ويجوز عند العجز • والكلام فيه يقع في مواضع • في بيان جواز النيابة في الجملة • وفي
بيان كيفية النيابة فيه • وفي بيان شرايط جواز النيابة وفي بيان ما يصير
النايب به مخالفا وبيان حكمه اذا خالف • اما الاول فالدليل على الجواز حديث الخثعمية
وهو ما روي ان امراة من بني خثعم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله
ان فريضة الحج ادركت ابي وهو شيخ كبير لا يثبت على الراحلة وفي رواية لا يستمسك على
الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال النبي صلى الله عليه وسلم حجي عن ابيك واعتمري
وفي رواية قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اما كان يقبل منك فقالت نعم
فقال النبي صلى الله عليه وسلم فدين الله احق ولانه عبادة تودى بالبدن وبالمال فيجب
اعتبارهما ولا يمكن اعتبارهما في حالة واحدة للتنافي بين احكامهما فيعتبرهما في حالين
فنقول لا يجوز النيابة فيه عند القدرة اعتبارا للبدن ويجوز عند العجز اعتبارا للمال
عملا بالمعنيين في حال واما كيفية النيابة فيه فذكر في الاصل ان الحج يقع عن المحجوج عنه
وروي عن محمد ان نفس الحج يقع عن الحاج وانما للمحجوج عنه ثواب النفقة وجه رواية
محمد انه عبادة بدنية ومالية والبدن للحاج والمال للمحجوج عنه فما كان من البدن
يكون لصاحب البدن وما كان بسبب المال يكون لصاحب المال والدليل عليه انه
ارتكب شيا من محظورات الاحرام فكفارته في ماله لا في مال المحجوج عنه وكذا لو
افسد الحج يجب القضا عليه فدل ان نفس الحج يقع له الا ان الشرع اقام ثواب نفقة
الحج في حق العاجز عن الحج بنفسه نظرا له ومرحمة عليه وجه رواية الاصل ما روينا
من حديث الخثعمية حيث قال لها النبي صلى الله عليه وسلم حجي عن ابيك امرها بالحج عن
ابيها ولولا ان حجها يقع عن ابيها لما امرها بالحج عنه ولان النبي صلى الله عليه وسلم قاس
دين الله تعالى بدين العباد بقوله ارايت لو كان على ابيك دين وذلك تجزي فيه النيابة
ويقوم فعل النايب مقام فعل المنوب عنه كذا هذا والدليل عليه ان الحاج يحتاج الى
نية المحجوج عنه لنا الاحرام ولو لم يقع نفس الحج عنه لكان لا يحتاج الى نيته
والله اعلم واما شرايط جواز النيابة فمنها ان يكون المحجوج عنه عاجزا عن الادا ببدنه
وله مال فان كان قادرا على الادا ببدنه بان كان صحيح البدن وله مال لا يجوز حج غيره عنه
لانه اذا كان قادرا على الادا ببدنه وله مال فالفرض يتعلق ببدنه لا بماله بل المال يكون

شرطا

شرطا واذا تعلق الفرض ببدنه لا تجري فيه النيابة كالعبادات البدنية المحضة
وكذا لو كان فقيرا صحيح البدن لا يجوز حج غيره عنه لان المال من شرايط الوجوب
فاذا لم يكن له مال لا يجب اصلا فلا ينوب عنه غيره في ادا الواجب ولا واجب • ومنها
العجز المستدام من وقت الاحجاج الى الموت فان زال قبل الموت لم يجز حج غيره عنه لان
جواز حج الغير عن الغير ثبت بخلاف القياس لضرورة العجز الذي لا يرجى زواله فيتقيد
الجواز به • وعلى هذا يخرج المريض او المحبوس اذا احج ان جوازه موقوف ان مات وهو
مريض او محبوس جاز وان زال المرض او الحبس قبل الموت لم يجز والاحجاج من الزمن
والاعمى على اصل ابي حنيفة جايز لان الزمانة والعمى لا يرجى زوالهما عادة فوجد الشرط
وهو المستدام الى وقت الموت • ومنها الامر بالحج فلا يجوز حج الغير عنه بغير امره
لان جوازه بطريق النيابة عنه والنيابة لا تثبت الا بالامر الا الوارث يحج عن مورثه
بغير امره فانه يجوز ان شا الله تعالى بالنص لوجود الامر هناك دلالة كما على ما نذكر
ومنها نية المحجوج عنه عند الاحرام لان النايب يحج عنه لا عن نفسه فلا بد من نيته
والافضل ان يقول بلسانه لبيك عن فلان كما اذا حج عن نفسه • ومنها ان يكون حج
المامور بمال المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجز عنه حتى يحج بماله
وكذا اذا كان اوصى ان يحج عنه بماله ومات فتطوع عنه وارثه بمال نفسه لان
الفرض تعلق بماله فاذا لم يحج بماله لم يسقط عنه الفرض ولان من مذهب محمد رحمه الله
ان نفس الحج يقع عن الحاج وانما للمحجوج ثواب النفقة فاذا لم ينفق من ماله فلا شي
له راسا • ومنها الحج راكبا حتى لو امر بالحج فحج ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لان
المفروض عنه هو الحج راكبا فينصرف مطلق الامر بالحج اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن
وسوا الحاج عن حج نفسه او كان ضرورة انه يجوز في الحالين جميعا الا ان الافضل ان
يكون قد حج عن نفسه وقال الشافعي لا يجوز حج الضرورة عن غيره ويقع حجه عن نفسه
ويضمن النفقة واحتج بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يلبي عن
شبرمة فقال له ومن شبرمة فقال اخ لي او صديق فقال له النبي صلى الله
عليه وسلم احججت عن نفسك ثم عن شبرمة والاستدلال من وجهين احدهما
انه ساله عن حجه عن نفسه لولا ان الحكم يختلف لم يكن لسواله معنى والثاني انه امره
بالحج عن نفسه اولا ثم عن شبرمة فدل انه لا يجوز الحج عن غيره قبل ان يحج عن نفسه ولانه
حجه عن نفسه فرض عليه وحجه عن غيره ليس بفرض فلا يجوز ترك الفرض بما ليس بفرض
ولنا حديث الخثعمية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها حجي عن ابيك ولم يستفسر
انها كانت حجت عن نفسها او كانت ضرورة ولو كان الحكم يختلف لاستفسر ولان الادا
عن نفسه لم يجب في وقت معين فالوقت كما يصلح لحجه عن نفسه يصلح لحجه عن غيره
فاذا عينه لحجه عن غيره وقع عنه ولهذا قال اصحابنا ان الضرورة اذا حج بنية النفل
انه يقع عن النفل لان الوقت لم يتعين للفرض بل يقبل الفرض والنفل جميعا فاذا عينه
للنفل تعين له الا ادا الا ان عند اطلاق النية يقع عن الفرض لوجود نية الفرض
بدلالة حاله اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه الفرض فانصرف المطلق الى المقيد
بدلالة حاله لكن الدلالة انما تعتبر عند عدم النص بخلافها فاذا نوى التطوع
فقد وجد النص بخلافها فلا تعتبر الدلالة الا ان الافضل ان يكون قد حج عن نفسه
لانه بالحج عن غيره يصير تاركا اسقاط الفرض عن نفسه فيتمكن في هذا ضرب كراهة

لانه اذا كان يحج مرة كان اعرف بالمناسك وكنا هو ابعد عن محل الخلاف فكان افضل والحديث محمول
علي الافضلية توفيقا بين الدلايل وسوا كان رجلا او امراة الا انه يكره احجاج المراة لكنه يجوز
اما الجواز فلحديث الخثعمية واما الكراهة فلانه يدخل في حجها ضرب نقصان لان المراة
لا تستوفي سنن الحج فانها لا ترمل في الطواف وفي السعي بين الصفا والمروة ولا تحلق وسوا كان
حرا او عبدا باذن مولاه لكن يكره احجاج العبد اما الجواز فلانه يعمل بالنيابة وما يجوز فيه
النيابة يستوي فيه الحر والعبد كالزكاة ونحوها واما الكراهة فلانه ليس من اهل الفرض عن نفسه
فيكون اداوه عن غيره والله اعلم ٭ واما بيان ما يصير به المامور بالحج مخالفا وبيان حكمه اذا خالف
فنقول اذا خالف بحجة مفردة او بعمرة مفردة فقرن فهو مخالف ضامن في قول ابي حنيفة وقال ابو
يوسف ومحمد يجزي ذلك عن الامر نستحسن وندع القياس فيه ولا يضمن ودم القران على الحاج وجه قولهما
انه فعل المامور به وزاد خيرا فكان ماذونا في الزيادة دلالة فلم يكن مخالفا كمن قال لرجل اشتري لي
هذا بالف درهم فاشتراه بخمسماية وقال بع هذا العبد بالف فباعه بالف وخمسماية يجوز وينفذ
على الامر لما قلنا كذا هذا وعليه دم القران لان الحاج اذا قرن باذن المحجوج عنه كان الدم على الحاج
لما نذكر ولابي حنيفة انه امره بسفر يصرفه الى الحج لاغير ولم يات به
فقد خالف امر الامر فضمن ولو امره ان يحج عنه فاعتمر ضمن لانه خالف ولو اعتمر وحج من مكة يضمن
النفقة في قولهم جميعا لانه امره بالحج بسفر وقد اتي الحج من غير سفر لانه صرف سفره الاول الى العمرة
فكان مخالفا فضمن النفقة ولو امره بالحج عنه فجمع بين احرام الحج والعمرة فاحرم بالحج عن الامر واحرم
بالعمرة عن نفسه فحج عنه واعتمر عن نفسه صار مخالفا في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وعن ابي
يوسف انه يقسم النفقة على الحج والعمرة ويطرح عن الحج ما اصاب العمرة ويجوز ما اصاب الحج
وجه رواية ابي يوسف ان المامور فعل ما امر به وهو الحج عن الامر وزاده احسانا حيث اسقط
عنه بعض النفقة وجه ظاهر الرواية انه امره بصرف كل السفر الى الحج ولم يات به لانه ادي بالسفر
حجا عن الامر وعمرة لنفسه فكان مخالفا وبه تبين انه ما فعل ما امر به وقوله احسن اليه حيث
اسقط عنه بعض النفقة غير سديد لانه غرض الامر في الحج عن الغير هو ثواب النفقة فاسقاطه
لا يكون احسانا بل اساة ولو امره ان يعتمر فاحرم بالعمرة واعتمر ثم احرم بالحج بعد ذلك
وحج عن نفسه لم يكن مخالفا لانه فعل ما امر به وهو ادا العمرة بالسفر وانما فعل بعد ذلك
الحج فاشتغاله به كاشتغاله بعمل اخر من التجارة وغيرها الا ان النفقة مقدار مقامه للحج من
ماله لانه عمل لنفسه وروي بن سماعة عن محمد رحمه الله في الرقيات اذا حج عن الميت وطاف
لحجه وسعي ثم اضاف اليه عمرة عن نفسه لم يكن مخالفا لان هذه العمرة واجبة الرفض لوقوعها
على مخالفة السنة على ما ذكرنا في فصل القران فكان وجودها والعدم بمنزلة ولو كان جمع
بينهما اي احرم بهما ثم لم يطف حتي وقف بعرفة ورفض العمرة لم ينفعه ذلك وهو مع ذلك
مخالف لانه لما احرم بهما جميعا فقد صار مخالفا في ظاهر الرواية على ما ذكرنا فوقعت الحجة عن
نفسه فلا يحتمل التغير بعد ذلك برفض العمرة ولو امره رجل ان يحج عنه حجة وامره رجل
اخر ان يحج عنه حجة فهذا لا يخلو عن احد وجهين اما ان احرم بحجة عنهما جميعا واما ان احرم
بحجة عن احدهما فان احرم بحجة عنهما جميعا فهو مخالف ويقع الحجة عنه ويضمن النفقة لهما ان
كان انفق من مالهما لان كل واحد منهما امره بحج تام ولم يفعل فصار مخالفا لامرهما فلم يقع حجه
عنهما فيضمن لهما لان كل واحد منهما لم يرض بانفاق ماله فضمن وانما وقع عن الحاج لان الاصل
ان يقع كل فعل لفاعله وانما يقع لغيره بجعله فاذا خالف لم يصر لغيره فبقي فعله له ولو اراد ان
يجعلها عن احدهما لا يملك ذلك بخلاف الابن اذا احرم بحجة عن ابويه انه يجزيه ان يجعلها

عن احدهما لان الابن غير مامور بالحج عن الابوين فلا يتحقق مخالفة وانما يجعل ثواب الحج
الواقع عن نفسه في الحقيقة لابويه وكان من عزمه ان يجعل ثواب حجه لهما ولا لاحدهما
وان احرم بحجة ثم نقض عزمه وجعله لاحدهما وههنا بخلافه لان الحج يتصرف بحكم الامر
وقد خالف امرهما فلا يقع حجه لهما ولا لاحدهما ٭ وان احرم بحجة عن احدهما فان احرم
لاحدهما فوقع الحج عن الذي عينه ويضمن النفقة للاخر ولهذا ظاهر وان احرم لاحدهما غير عين فله
ان يجعلها عن احدهما ايهما شا ما لم يتصل به الادا في قول ابي حنيفة ومحمد استحسانا والقياس
ان لا يجوز له ذلك ويقع الحج ويضمن النفقة لهما وجه القياس انه خالف لانه لما امر بالحج لمعين
وقد حج لمبهم والمبهم غير المعين فصار مخالفا ويضمن النفقه ويقع الحج لما ذكرنا بخلاف ما اذا
احرم الابن بالحج عن احد ابويه انه يصح وان لم يكن معينا لما ذكرنا ان الابن في حجه لابويه
ليس متصرفا بحكم الامر بل هو يحج عن نفسه ثم يجعل ثواب حجه لاحدهما وذلك جايز وههنا
بخلافه وجه الاستحسان انه قد صح من مذهب اصحابنا ان الاحرام ليس من الادا بل هو من شرط
ادا افعال الحج فيقتضي تصور الادا والادا متصور بواسطة التعيين فاذا جعله عن احدهما
قبل ان يتصل به شي من افعال الحج تعين له فيقع عنه وان يجعلها عن احدهما حتي طاف شوطا ثم
اراد ان يجعلها عن احدهما لم يجز عن واحد منهما لانه اذا اتصل به الادا تعين تعذر تعيين
القدر المودي لان المودي قد مضي وانقضي فلا يتصور تعيينه فيقع عن نفسه وصار احرامه
وافعاله لا تصال الادا به وان امره احدهما بحجه وامره الاخر بعمرة فان اذناه بالجمع وهو القران
فجمع جاز لانه امر بسفر يصرف بعضه الى الحجة وبعضه الى العمرة وقد فعل ذلك فلم يصر مخالفا
وان لم ياذناه بالجمع فجمع ذكر الكرخي انه يجوز وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي انه لا
يجوز على قول ابي حنيفة لانه خالف لانه امر بسفر يصرف كله الى الحج وقد صرفه الى الحج فقد صار
مخالفا وانما يصح هذا على ما روي عن ابي يوسف ان من حج عن غيره واعتمر عن نفسه جاز ولو امره
ان يحج عنه فحج عنه ماشيا يضمن لانه خالف الامر بالحج ينصرف الى الحج المتعارف في الشرع وهو
الحج راكبا لان الله تعالى بذلك فعند الاطلاق ينصرف اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن
لما قلنا ولان الذي يحصل للامر من الامر بالحج هو ثواب النفقة والنفقة في الركوب اكثر
فكان الثواب فيه اوفر ولهذا قال محمد لو حج على حمار كرهت ذلك والجمل افضل لان النفقة في
ركوب الجمل اكثر فكان حصول المقصود فيه اكمل فكان اولى ٭ واذا فعل المامور بالحج ما
يوجب الدم او غيره فهو عليه ولو قرن عن الامر بامره فدم القران عليه والحاصل ان جميع
الدما المتعلقة بالاحرام في مال الحاج الا دم الاحصار خاصة فانه مال المحجوج عنه
كذا ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي دم الاحصار ولم يذكر الاختلاف وكذا ذكر القاضي
في شرحه مختصر الطحاوي ولم يذكر الخلاف وذكر في بعض نسخ الجامع الصغير انه على الحاج عند
ابي يوسف اما ما يجب بالجناية فلانه هو الذي جني فكان عليه الجزا ولانه امر بحج خال عن الجناية
فاذا جني فقد خالف فعليه ضمان الخلاف واما دم القران فلانه نسك لانه يجب شكرا وساير
افعال النسك عن الحاج فكذا هذا النسك واما دم الاحصار فلان المحجوج عنه هو الذي
ادخله في هذه العهدة فكان من جنس النفقة والمونة وذلك عليه كذا هذا ٭ فان جامع
الحاج عن غيره قبل الوقوف بعرفة فسد حجه ومضي فيه والنفقة في ماله ويضمن ما
انفق من مال المحجوج عنه قبل ذلك وعليه القضا من مال نفسه اما فساد الحج فلان الجماع
قبل الوقوف بعرفة مفسد للحج لما نذكر في موضعه والحجة الفاسدة يجب المضي فيها ويضمن
ما انفق الامر قبل ذلك لانه خالف لانه امره بحجة صحيحة وهي الخالية عن الجماع ولم يفعل

ذلك فصار مخالفا فضمن ما انفق وما بقي ينفق فيه من ماله لان الحج وقع له ويقضي
ويقضي لان من افسد حجه يلزمه قضاؤه ويلزمه وان فاته الحج بصنع ما يصنع فايت الحج بعد
شروعه فيه وسنذكره في موضعه ولا يضمن النفقة لانه فاته من غير صنعه فلم يوجد
منه الخلاف فلا يجب الضمان وعليه عن نفسه الحج من قابل لان الحج قد وجب عليه بالشروع
فاذا فاتت لزمه قضاؤها وهذا على قول محمد ظاهر لان الحج عنه يقع عن الحاج وقالوا فيمن
حج عن غيره فمرض في الطريق لم يجز له ان يدفع النفقة الى من يحج عن الميت الا ان يكون
اذن له في ذلك لانه مامور بالحج لا بالاحجاج فان لم يبلغ المال المدفوع اليه النفقة
فانفق من مال نفسه ومال الامر ينظر فان بلغ مال الامر الكرا وعامة النفقة
فالحج عن الميت ولا يكون مخالفا والا فهو ضامن ويجوز الحج عن نفسه ويرد المال والاصل
فيه ان يعتبر الاكثر ويجعل الاقل تبعا للاكثر وقليل الانفاق من مال نفسه مما لا يمكن
التحرز عنه من شربة ما او قليل زاد فلو اعتبر القليل مانعا من وقوع الحج عن الامر
يودي الى سد باب الاحجاج فلا يعتبر ولو احج رجلا يودي الحج ويقيم بمكة جاز لان فرض
الحج صار مامورا بالفراغ عن افعاله والافضل ان يحج ثم يعود اليه لان الحاصل للامر
ثواب النفقة فمهما كانت النفقة اكثر كان الثواب اكثر واوفر واذا فرغ المامور
بالحج من الحج ونوى الاقامة خمسة عشر يوما فصاعدا انفق من مال نفسه لان نية
الاقامة قد صحت فصار تاركا للسفر فلم يكن ماذونا في الانفاق من مال الامر ولو انفق
ضمن لانه انفق مال غيره بغير اذنه فان اقام بها اياما من غير نية الاقامة فقد قال انه
ان اقام اقامة معتادة فالنفقة في مال المحجوج عنه وان زاد على المعتاد فالنفقة من ماله
حتى قالوا اذا اقام بعد الفراغ من الحج ثلثة ايام ينفق من مال الامر وان زاد ينفق من
مال نفسه وقال الخراساني اذا حاج عن غيره فدخل بغداد فاقام بها اقامة معتادة
مقدار ما يقيم الناس بها عادة فالنفقة من مال المحجوج عنه وان اقام اكثر من ذلك
فالنفقة من ماله وهذا كان في زمانهم لانه كان زمان يتمكن الحاج من الخروج من مكة
وحده او مع نفر يسير فقدروا مدة الاقامة بها بعد الفراغ من الحج كما اذن النبي صلى
الله عليه وسلم للمهاجران يقيم بمكة فاما في زماننا فلا يمكن الخروج للافراد والاحاد
ولا الجماعة قليلة من مكة الا مع القافلة فما دام ينتظر خروج القافلة فنفقته في مال
المحجوج عنه وكذا هذا باقامته ببغداد انه ما دام منتظر الخروج القافلة فالنفقة
في مال الامر لتعذر سبقه بالخروج لما فيه من تعرض المال والنفس للهلاك فالتعويل
في الذهاب والاياب عن ذهاب القافلة واياتهم فان نوى الاقامة خمسة عشر يوما
فصاعدا حتى سقطت نفقته من مال الامر ثم رجع بعد ذلك هل تعود نفقته في
مال الامر ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي انه يعود ولم يذكر الخلاف وذكر
القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان على قول محمد يعود وهذا ظاهر الرواية وعند ابي
يوسف لا يعود وهذا اذا لم يكن اتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها دارا ثم عاد لا
تعود النفقة في مال الامر بلا خلاف وجه قول ابي يوسف انه اذا نوى الاقامة
خمسة عشر يوما فصاعدا فقد حكم السفر فلا يعود بعد ذلك كما اذا اتخذ مكة
دارا وجه ظاهر الرواية ان الاقامة ترك السفر لا قطعه والمتروك يعود فاما
اتخاذ مكة دارا والتوطن بها فهو قطع السفر والمنقطع لا يعود ● ولو تعجل المامور
بالحج ليكون شهر رمضان بمكة فدخل محرما في شهر رمضان او في ذي القعدة فنفقته

في مال نفسه الى عشر الاضحى فاذا جا العشر الاضحى انفق من مال الامر كذا روي هشام
عن محمد لان المقام قبل الوقت الذي يدخلها الناس لا يحتاج اليه لاداء المناسك غالبا
فلا تكون هذه الاقامة ماذونا فيها كالاقامة بعد الفراغ من الحج اكثر من المعتاد ولا يكون
بما عجل مخالفا لان الامر ما عين له وقتا والتجارة والاجارة لا يمنعان جواز الحج ويجوز
حج التاجر والاجير والمكاري لقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم
قيل الفضل التجارة وذلك ان اهل الجاهلية كانوا يتحرجون من التجارة في عشر
ذي القعدة الحجة فلما كان الاسلام امتنع اهل الاسلام عن التجارة خوفا من ان يصير ذلك
حجهم فرخص الله تعالى لهم طلب الفضل في الحج بهذه الاية وروي ان رجلا سال ابن عمر
رضي الله عنهما فقال انا قوم نكري ونزعم ان ليس لنا حج فقال الستم تحرمون فالتو قال
بلى فقال انتم حجاج جا رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فسا له عما سالتني عنه فقرا الله
ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم ولان التجارة والاجارة لا يمنعان من اركان الحج
وشرائطها فلا يمنعان من الجواز **فصل** واما بيان ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد فالذي
يفسده الجماع لكن عند وجود شرطه فيقع الكلام فيه في موضعين في بيان ان الجماع يفسد الحج
في الجملة وفي بيان شرط كونه مفسدا اما الاول فالدليل عليه ما روي عن جماعة من الصحابة
رضي الله عنهم انهم قالوا فيمن جامع امراته وهما محرمان مضيا في احرامهما وعليهما هدي
ويقضيان من قابل ويفترقان ولان الجماع في نهاية الارتفاق بمرافق المقيمين فكان في
نهاية الجناية على الاحرام فكان مفسدا للاحرام واما شرط كونه مفسدا فشيان احدهما
ان يكون الجماع في الفرج حتى لو جامع فيما دون الفرج او لمس بشهوة او عانق او قبل او باشر
لا يفسد حجه لانعدام الارتفاق لكن يلزمه الكفارة سوا انزل او لم ينزل لوجود استمتاع
مقصود على ما بينا فيما تقدم وفرقنا بين اللمس والنظر عن شهوة ولو وطي بهيمة لا يفسد
حجه لما قلنا ولا كفارة عليه الا اذا انزل لانه ليس باستمتاع مقصود بخلاف الجماع فيما دون
الفرج واما الوطي في الموضع المكروه فاما على اصلهما يفسد الحج لانه في معنى الجماع في القبل
عندهما حتى قالا بوجوب الحد وعن ابي حنيفة فيه روايتان في رواية يفسد لانه مثل الوطي
وقضا الشهوة ويوجب الاغتسال من غير انزال لعدم الارتفاق لقصور قضا الشهوة
منه لنبوته في المحل فاشبه الجماع فيما دون الفرج ولهذا قال محمد رحمه الله انه لا يجب الحد
والثاني ان يكون قبل الوقوف بعرفة فان كان لا بعد الوقوف فلا يفسد عندنا وعند
الشافعي هذا ليس بشرط ويفسد الحج قبل الوقوف وبعده وجه قوله ان الجماع انما عرف
مفسدا للحج لكونه مفسدا للاحرام والاحرام لبقا احد ركني الحج وهو طواف الزيارة ولا يتصور
بقا الركن بدون الاحرام فصار الحال بعد الوقوف كالحال قبله ولنا ان الركن الاصلي للحج هو
الوقوف بعرفة لقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة اي الوقوف بعرفة فمن وقف
بعرفة فقد تم حجه اخبر عن اتمام الحج بالوقوف ومعلوم انه ليس المراد منه التمام الذي
هو ضد النقصان لان ذا لا يثبت بنفس الوقوف فعلم ان المراد منه خروجه عن احتمال
الفساد والفوات ولان الوقوف ركن مستقل بنفسه وجودا وصحة لا يقف وجوده
وصحته على الركن الاخر وما وجد ومضى على الصحة لا يبطل الا بالردة ولم يوجد واذا
لم يفسد الماضي لا يفسد الباقي لان فساده بفساده ويستوي في فساد الحج بالجماع
الرجل والمراة لاستوائهما في المعنى الموجب للفساد وهو ما بينا ولما ذكرنا ان جماعة الصحابة
رضي الله عنهم افتوا بفساد حجهما حيث اوجبوا القضا عليهما ويستوي فيه العامد والخاطي

والذاكر والناسي عند اصحابنا وقال الشافعي لا يفسده الخطا والنسيان والكلام فيه بنا على
اصل ذكرناه غير مرة وهو ان فساد الحج لا يفسد الا بفعل محظور وعن الشافعي ان الحظر لا يثبت
مع الخطا والنسيان وقلنا نحن نثبت وانما المرفوع هو المواخذة عليهما على ما ذكرنا فيما تقدم
ويستوي فيه الطوع والاكراه لان الاكراه لا يزيل الحظر ولو كانت المراة مكرهة فانها لا ترجع
بما لزمها على المكره لانه حصل لها استمتاع بالجماع فلا يرجع على احد كالمغرور اذا وطي الجارية
ولزمه العقر انه لا يرجع على الغار كذا هذا ويستوي كون المراة المحرمة مستيقظة او نايمة
حتى لا يفسد حجها سوا كان المجامع لها حلالا او محرما لان النايمة في معنى الناسية والنسيان
لا يمنع فساد الحج كذا النوم ويستوي فيه كون المجامع عاقلا بالغا او مجنونا او صبيا بعد
ان كانت المراة المحرمة عاقلة بالغة حتى يفسد حجها لان التمكين محظور عليها واما
بيان حكمه اذا فسد فقساد الحج يتعلق باحكام منها وجوب الشاة عندنا وقال
الشافعي وجوب بدنة وجه قوله ان الجماع بعد الوقوف انما اوجب البدنة لتغلظ
الجناية والجناية قبل الوقوف اغلظ لوجودها حال قيام الاحرام المطلق لبقا ركني
الحج وبعد الوقوف لم يبق الا احدهما فلما وجبت البدنة بعد الوقوف فلان يجب قبله
اولى ولنا ما روي عن بن عباس رضي الله عنهما انه قال ان البدنة تجب في الحج في موضعين
احدهما اذا طاف للزيادة جنبا ورجع الى اهله ولم يعد والثاني اذا جامع بعد الوقوف
وروينا عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا وعليهما هدي واسم الهدي وان
كان يقع على الغنم والبقر والابل لكن الشاة ادنى والادنى متيقن به فحمله على الغنم اولى
على انه روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سيل عن الهدي فقال ادناه شاة
ويجزي فيه شرك في جزور او بقرة لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشرك بين
الصحابة في البدن عام الحديبية فذبحوا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة
واعتباره بما قبل الوقوف غير سديد لان الجناية قبل الوقوف اخف من الجناية
بعد لان الجماع قبل الوقوف اوجب القضا لانه اوجب فساد الحج والقضا خلف عن الفايت
فيجبر معنى الجناية فتخف الجناية فيوجب نقصان الموجب وبعد الوقوف لا يفسد الحج عندنا
لما ذكرنا فلم يجب القضا فلم يوجد ما يجبر به الجناية فبقيت متغلظة فبقيت الموجب
متغلظة فتغلظ الموجب ولو جامع قبل الوقوف فان كان في مجلس لا يجب عليه الا دم واحد
استحسانا والقياس ان يجب عليه لكل واحد دم على حدة لان سبب الوجوب قد تكرر فتكرر
الواجب الا انهم استحسنوا فما اوجبوا الا دما واحدا لان اسباب الواجب اجتمعت
في مجلس واحد من جنس واحد فيكتفي بكفارة واحدة لان المجلس الواحد يجمع الافعال
المتفرقة كما يجمع الاقوال المتفرقة كالايلاجات في جماع واحد انها لا توجب الا كفارة واحدة
وان كان كل ايلاجة لو انفردت اوجبت الكفارة كذا هذا ولو كان في مجلسين مختلفين
يجب دمان في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجب دم واحد الا اذا كان كفر
للاول كما في كفارة الافطار في شهر رمضان وجه قول محمد ان الكفارة انما وجبت
بالجماع الاول جزا لهتك حرمة الاحرام والحرمة واحدة اذا انهتكت مرة لا يتصور
انهتاكها ثانيا كما في صوم شهر رمضان وكما اذا جامع ثم جامع في مجلس واحد واذا كفر
فقد اجبر الهتك فالتحق بالعدم وجعل كانه لم يوجد فيتحقق الهتك ثانيا ولهما ان الكفارة
تجب بالجناية على الاحرام وقد تعددت الجناية فيتعدد الحكم هو الاصل اذا قام دليل
يوجب جعل الجنايات المتفرقة حقيقة متحدة حكما وهو اتحاد المجلس ولم يوجد هاهنا

الهتك صح

بخلاف

بخلاف كفارة الصوم فانها لا تجب بالجناية على الصوم بل لجبر الهتك حرمة الشهر على ما ذكرنا
فيما تقدم ولا يجب عليه في الجماع الثاني الا شاة لان الاول لم يوجب الا شاة فالثاني اولى
لان الاول صادف احراما صحيحا والثاني صادف احراما مجروحا فلما لم يوجب الاول الا شاة
واحدة فالثاني اولى ولو جامع بعد الوقوف بعرفة ثم جامع ان كان في مجلسين مختلفين
مجلس واحد لا يجب عليه الا بدنة واحدة وان كان في مجلسين يجب عليه للاول بدنة وللثاني
شاة على قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد ان كان ذبح للاول بدنة يجب للثاني
شاة والا فلا يجب وهو لما ذكرنا من الاختلاف فيما قبل الوقوف هذا اذا لم يرد بالجماع بعد
الجماع رفض الاحرام فاما اذا اراد به رفض الاحرام والاحلال فعليه كفارة واحدة
في قولهم جميعا سوا كان في مجلس واحد او في مجالس مختلفة لان الكل مفعول على وجه
واحد فلا يجب بها الا كفارة واحدة كالايلاجات في الجماع الواحد ومنها وجوب المضي
في الحجة الفاسدة لقول جماعة الصحابة رضي الله عنهم مضيا في احرامهما ولان الاحرام
عقد لازم لا يجوز التحلل عنه الا باداء افعال الحج او لضرورة الاحصار ولم يوجد احدهما
فيلزمه المضي فيه فيفعل جميع ما يفعله في الحجة الصحيحة ويجتنب فيها ما يجتنبه في الحج الصحيح
ومنها وجوب القضا لقول الصحابة رضي الله عنهم ويقضيان من قابل ولانه لم يات بالمامور
به على الوجه الذي امر به لانه ام يخرج عن الجماع ولم يات به فبقي الواجب في ذمته
فيلزمه تفريغ ذمته عنه ولا تجب عليه العمرة لانه ليس بفايت الحج الا ترى انه لم يسقط
عنه افعال الحج بخلاف المحصر اذا حل من احرامه بذبح الهدي انه يجب عليه قضا الحجة
والعمرة اما قضا الحجة فظاهر واما قضا العمرة فلفوات الحج في عامه ذلك وهل يلزمهما
الافتراق في القضا قال اصحابنا الثلاثة لا يلزمهما ذلك لكنهما ان خافا المعاودة يستحب
لهما ان يفترقا وقال زفر ومالك والشافعي يفترقان واحتجوا بما روينا من قول جماعة الصحابة
رضي الله عنهم ويفترقان ولان الجماع الاجتماع فيه خوف الوقوع في الجماع ثانيا فيجب التحرز عنه
بالافتراق ثم اختلفوا في مكان الافتراق قال مالك اذا خرجا من بلدهما يفترقان
حسما للمادة وقال الشافعي اذا بلغا الموضع الذي جامعا فيه لانهما يتذاكران ذلك فربما
يقعان فيه وقال زفر يفترقان عند الاحرام لان الاحرام هو الذي حظر عليه الجماع فاما
قبل ذلك فكان مباحا له ولهما انهما زوجان والزوجية علة الاجتماع لا الافتراق وما ذكروا
من خوف الوقوع يبطل بالابتدا فانه لم يجب الافتراق بالابتدا مع خوف الوقوع وقول
الشافعي يتذاكران ما فعلا فيه فاسد لانهما قد يتذاكران وقد لا يتذاكران اذ لا كل من
يفعل فعلا في مكان يتذكر ذلك الفعل اذا وصل اليه ثم ان كانا يتذاكران ما فعلا فيه
يتذاكران ما لزمهما من وبال فعلهما فيه ايضا فيمنعهما عن ذلك الفعل ثم يبطل هذا
بلبس المخيط والتطيب فانه اذا لبس المخيط او تطيب حتى لزمه الدم يباح له امساك
الثوب المخيط والطيب وان كان ذلك يذكره لبس المخيط والتطيب فدل ان الافتراق
ليس بلازم لكنه مندوب اليه ومستحب عند خوف الوقوع فيما وقعا فيه وعلى هذا يحمل
قول الصحابة يفترقان والله الموفق هذا اذا كان مفردا بالحج فاما اذا كان قارنا فالقارن
اذا جامع فان كان قبل الوقوف وقبل الطواف للعمرة او قبل اكثره فسدت عمرته
وحجته وعليه دمان لكل واحد منهما شاة وعليه المضي فيهما وانما هما على الفساد وعليه
قضاؤهما ويسقط عنه دم القران اما فساد العمرة فلوجود الجماع قبل الطواف وانه مفسد
للعمرة كما في حال الانفراد واما فساد الحج فلحصول الجماع قبل الوقوف بعرفة وانه مفسد

للحج كما في حال الانفراد واما وجوب الدمين فلان القارن محرم باحرامين عندنا فالجماع حصل
على جنايتين احرامين فاوجب نقصا في عبادتين فيوجب كفارتين كالمقيم اذا جامع في
رمضان واما لزوم المضي فيهما فلما ذكرنا ان الاحرام عقد لازم واما وجوب قضايهما
فلافسادهما فيقضي عمرة مكان عمرة وحجة مكان حجة واما سقوط دم القران فلانه افسدهما
والاصل ان القارن اذا افسد حجته وعمرته او فسد احدهما يسقط عنه دم القران لان
وجوبه ثبت شكرا النعمة الجمع بين القربتين وبالفساد يبطل معنى القربة فسقط الشكر
ولو جامع بعد ما طاف لعمرته او طاف اكثره وهو اربعة اشواط او بعد ما طاف لها وسعى
قبل الوقوف بعرفة فسدت حجته ولا تفسد عمرته اما فساد حجته فلما ذكرنا وهو حصول
الجماع قبل الوقوف بعرفة واما عدم فساد عمرته فلحصول الجماع بعد وقوع الفراغ من ركنها
فلا يوجب فسادها كما في حال الانفراد وعليه دمان احدهما لفساد الحجة بالجماع والاخر
لوجود الجماع في احرام العمرة لان احرام العمرة باق وعليه المضي فيهما واتمامهما على الفساد
وعليه قضاهما ويسقط عنه دم القران اما فساد العمرة فلوجود الجماع قبل الطواف وانه
مفسد للعمرة كما في حال الانفراد واما فساد الحجة فلحصول الجماع قبل الوقوف بعرفة وانه
مفسد للحج كما في حال الانفراد واما وجوب الدمين فلان القارن محرم باحرامين عندنا
فالجماع حصل جناية على احرامين فاوجب نقصا في عبادتين فيوجب كفارتين كالمقيم اذا
جامع في رمضان واما لزوم المضي فيهما فلما ذكرنا ان الاحرام عقد لازم واما وجوب
قضايهما فلافسادهما فيقضي عمرة مكان عمرة وحجة مكان حجة واما سقوط دم القران
فلانه افسدهما والاصل ان القارن اذا افسد حجته وعمرته او فسد احدهما يسقط عنه
دم القران لان وجوبه ثبت شكرا لنعمة الجمع بين القربتين وبالفساد يبطل معنى
القربة فسقط الشكر ولو جامع بعد ما طاف لعمرته او طاف اكثره وهو اربعة اشواط
او بعد ما طاف لها وسعى قبل الوقوف بعرفة واما عدم فساد عمرته فلحصول الجماع
بعد وقوع الفراغ من ركنها فلا يوجب فسادها كما في حال الانفراد وعليه دمان احدهما
لفساد الحجة بالجماع والاخر لوجود الاحرام الجماع في احرام العمرة لان احرام العمرة باق
وعليه المضي فيهما واتمامهما لما ذكرنا وعليه قضا الحج دون العمرة لان الحجة هي التي فسدت
دون العمرة ويسقط عنه دم القران لانه فسد احدهما وهو الحج ولو جامع بعد طواف
العمرة وبعد الوقوف بعرفة فلا يفسد حجه ولا عمرته اما عدم فساد الحج فلان
الجماع وجد بعد الوقوف بعرفة وانه لا يفسد الحج واما عدم فساد العمرة فلانه جامع بعد
الفراغ من ركن العمرة وعليه اتمامهما لانه لما وجب اتمامهما على الفساد فعلى الصحة والجواز
اولى وعليه بدنة وشاة البدنة لاجل الجماع بعد الوقوف والشاة لان احرام العمرة
باق والجماع في احرام العمرة يوجب الشاة وحالهما لا يسقط عنه دم القران لانه
لم يوجد فساد الحج والعمرة ولا فساد احدهما فامكن ايجاب الدم شكرا فان جامع
مرة بعد اخرى فهو على ما ذكرنا من التفصيل في المفرد بالحج انه ان كان في مجلس واحد فلا
يجب عليه غير ذلك وان كان في مجلس اخر فعليه دمان على الاختلاف الذي ذكرنا فان جامع
اول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه بدنة وشاة لان القارن يتحلل بين
احرامين معا ولم يحل له النسا فلم يحل من احرام الحجة فكذا من احرام العمرة كما يقع له التحلل
من النسا بالحلق فيهما جميعا ولو جامع بعد ما طاف طواف الزيارة كله او اكثره فلا شي
عليه لانه قد احل حل له النسا فلم يبق الاحرام راسا الا اذا طاف طواف الزيارة قبل

الحلق

الحلق او التقصير فعليه شاتان لبقا الاحرام لهما جميعا وروي بن سماعة عن محمد في الرقيات فيمن
طاف للزيارة جنبا او على غير وضو او طاف اربعة اشواط طاهرا ثم جامع النسا قبل ان يعيد
قال محمد اما في القياس فلا شي ولكن ابا حنيفة استحسن فيها اذا طاف جنبا ثم جامع ثم اعاد طاهرا
ان يوجب عليه دما وكذلك قول ابي يوسف وقولنا وجه القياس انه قد صح من مذهب اصحابنا
ان الطهارة ليست بشرط لجواز الطواف واذا لم يكن شرطا فقد وقع التحلل بطوافه والجماع
بعد التحلل من الاحرام لا يوجب الكفارة وجه الاستحسان انه اذا اعاده وهو طاهر فقد
انفسخ الطواف الاول على قول بعض مشايخ العراق وصار طوافه هو المعتبر الثاني لان الجنابة
توجب نقصا فاحشا فتبين ان الجماع كان حاصلا قبل الطواف فيوجب الكفارة بخلاف ما
اذا طاف على غير وضو لان النقصان هناك يسير فلم ينفسخ الاول فيقع جماعه بعد التحلل
فلا يوجب الكفارة وذكر بن سماعة عن محمد في الرقيات فيمن طاف اربعة اشواط طواف
الزيارة في جوف الحجر او فعل ذلك في طواف العمرة ثم جامع انه يفسد العمرة وعليه عمرة مكانها
وعليه في الحج بدنة لان الركن في الطواف اكثر الاشواط وهو اربعة فاذا طاف في جوف البيت
الحجر فلم يات باكثر الاشواط فحصل الجماع قبل الطواف وروي بن سماعة عن محمد فيمن فاته
الحج فجامع انه يمضي على احرامه وعليه دم للجماع والقضا للفوات اما وجوب المضي فلبقا
الاحرام واما وجوب الدم بالجماع فلوجود الجماع في الاحرام وليس عليه قضا العمرة لان
هذا تحلل بمثل افعال العمرة وليس بعمرة بل هو بقية افعال حجة فيوجب قضاه بخلاف
العمرة المبتداة والله اعلم • واما المتمتع اذا جامع فحكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالعمرة
لانه يحرم بعمرة اولا ثم يحرم بحجة وقد ذكرنا حكم المفرد بالحجة وسنذكر حكم المفرد بالعمرة
في موضعه ان شا الله تعالى **فصل** واما بيان ما يفوت الحج بعد الشروع فيه بفواته
وبيان حكمه اذا فات فالحج بعد الشروع فيه لا يفوت الا بفوات الوقوف بعرفة لقول النبي
صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه والاستدلال به من وجهين احدهما
انه جعل الحج الوقوف بعرفة فاذا وجد فقد وجد الحج والشي الواحد في زمان واحد لا
يكون موجودا وفايتا والثاني انه جعل تمام الحج بالوقوف بعرفة وليس المراد منه التمام
الذي هو ضد النقصان لان ذلك لا يثبت بالوقوف وحده فدل ان المراد منه خروجه
عن الفوات وقول النبي صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن
فاته عرفة بليل فقد فاته الحج جعل مدرك الوقوف بعرفة مدركا للحج والمدرك لا يكون
فايتا • واما حكم فواته بعد الشروع فيتعلق بفواته بعد الشروع فيه احكام منها
انه يتحلل من احرامه بعمل عمرة وهو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة
والحلق او التقصير ان كان مفردا بالحج ويجب ذلك لما روي الدارقطني باسناده عن عبد الله
ابن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من فاته
عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة من غير دم وعليه الحج من قابل وعن عمر وزيد بن ثابت
وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا فيمن فاته الحج يحل بعمل عمرة من غير هدي
وعليه الحج من قابل ثم اختلف اصحابنا فيما يتحلل به فايت الحج من الطواف انه يلزمه ذلك
باحرام الحج او باحرام العمرة قال ابو حنيفة ومحمد باحرام الحج وقال ابو يوسف باحرام
العمرة وينقلب احرامه احرام عمرة واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث
الدارقطني فليحل بعمرة سماه عمرة ولا عمرة الا باحرام العمرة فدل ان احرامه احرامه
ينقلب احرام عمرة ولان المودي افعال العمرة فكانت عمرة ولهما قول جماعة الصحابة

رضي الله عنهم يحل بعمل عمرة اضاف العمل الى العمرة والشي لا يضاف الى نفسه هو الاصل ولانه احرم بالحج لا بالعمرة حقيقة لانه مفرد بالحج واعتبار الحقيقة اصل في الشريعة فالقول بانقلاب احرام الحجة احرام العمرة تغيير الحقيقة من غير دليل مع ان الاحرام عقد لازم لا يحتمل الانفساخ وفي الانقلاب انفساخ وهذا لا يجوز والدليل على صحة ما ذكرنا ان فايت الحج لو كان من اهل مكة يتحلل بالطواف كما يتحلل اهل الافاق ولا يلزمه الخروج الى الحل ولو انقلب احرامه احرام العمرة وصار معتمرا للزمه الخروج الى الحل وهو التنعيم او غيره وكذا فايت الحج اذا جامع ليس عليه قضا العمرة ولو كان عمرة لوجب عليه قضاوه كالعمرة المبتداة فيثبت بما ذكرنا من الدلايل ان احرامه بالحج لم ينقلب احرام عمرة وبه تبين ان المراد ليس افعال العمرة بل مثل افعال العمرة يودي باحرام الحجة والحديث محمول على عمل العمرة توفيقا بين الدليلين ومنها ان يحج من قابل لما روينا من الحديث وقول الصحابة رضي الله عنهم ولانه اذا فاته الحج من هذه السنة بعد الشروع فيه بقي الواجب عليه على حاله فيلزمه الاتيان به ولا دم على فايت الحج عندنا وقال الحسن بن زياد عليه الدم وبه اخذ الشافعي وجه قول الحسن انه تحلل قبل التحلل فيلزمه الدم كالمحصر ولنا ما روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا في فايت الحج يحل بعمرة من غير دم في حديث الدارقطني جعل النبي صلى الله عليه وسلم التحلل والحج من قابل كل الحكم في فايت الحج بقوله من فاته الوقوف بعرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل فمن ادعى زيادة الدم فقد جعل الكل بعضا وهو نسخ او تغيير فلا بد له من دليل وقوله انه تحلل قبل الوقت مسلم لكن بافعال العمرة وهو فايت الحج والتحلل بافعال العمرة من فايت الحج كالهدي في حق المحصر وليس على فايت الحج طواف الصدر لانه طواف عرف وجوبه في الشرع بعد الفراغ من الحج على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن اخر عهده به الطواف وهذا لم يحج فلا يجب عليه وان كان فايت الحج قارنا فانه يطوف للعمرة ويسعى لها ثم يطوف طوافا اخر ويسعى لها لفوات الحج ويسعى له ويحلق او يقصر وقد بطل عنه دم القران اما الطواف للعمرة والسعي لها فان القارن تحرم بعمرة وحجة والعمرة لا تفوت لان جميع الاوقات وقتها فياتي بها كما ياتي المدرك للحج واما الطواف والسعي للحج فلان الحجة قد فاتته في هذه السنة بعد الشروع فيها وفايت الحج بعد الشروع فيه يتحلل بافعال العمرة فيطوف ويسعى ويحلق او يقصر واما سقوط دم القران يجب للجمع بين العمرة والحجة ولم يوجد فلا يجب ويقطع التلبية اذا اخذ في الطواف يتحلل به على ما ذكرنا فيما تقدم وان كان متمتعا ساق الهدي بطل تمتعه ويصنع كما يصنع القارن لان دم المتعة يجب للجمع بين العمرة والحجة ولم يوجد الجمع لان الحجة قد فاتته والله اعلم

فصل واما بيان حكم فوات الحج عن العمر فنقول من عليه الحج اذا مات قبل ادايه فلا يخلو اما ان مات من غير وصية واما ان مات عن وصية فان مات من غير وصية ياثم بلا خلاف اما على قول من يقول بالوجوب على الفور فلا يشكل واما على قول من يقول بالوجوب على التراخي لان الوجوب يضيق عليه في اخر العمر في وقت الحج يحتمل الحج وحرم عليه التاخير فيجب ان يفعل بنفسه ان كان قادرا وان كان عاجزا عن الفعل بنفسه ان كان قادرا وان كان عاجزا عن الفعل بنفسه عجزا متقررا ويمكنه الادا بماله بانابة غيره مناب نفسه بالوصية فيجب عليه ان يوصي به فان لم يوص به حتى مات اثم لتفويته الفرض عن وقته مع امكان الادا في الجملة فياثم لكن سقط عنه في حق احكام الدنيا عندنا حتى لا يلزم الوارث الحج

عنه

عنه من تركته لانه عبادة والعبادات تسقط بموت من عليه سواء كانت بدنية او مالية في حق احكام الدنيا عندنا وعند الشافعي لا يسقط وياخذ من تركته قدر ما يحج به ويعتبر ذلك من جميع المال وعلى هذا الخلاف في الزكاة والصوم والعشر والنذور والكفارات ونحو ذلك وقد ذكرنا المسلة في كتاب الزكاة وان احب الوارث ان يحج عنه حج وارجوا ان يجوز ذلك ان شا الله كذا ذكر ابو حنيفة رحمه الله اما الجواز فلما روي ان رجلا جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان امي ماتت ولم تحج افاحج عنها فقال نعم فقد اجاز النبي صلى الله عليه وسلم حج الرجل عن امه ولم يستفسر انها ماتت عن وصية او لا عن وصية ولو كان الحكم يختلف لاستفسر واما قران الاستثنا بالاجزا فلان الحج كان واجبا على الميت قطعا والواجب على الانسان قطعا لا يسقط الا بدليل موجب للسقوط قطعا والموجب لسقوط الحج عن الميت بفعل الوارث بغير امره من اخبار الاحاد وخبر الواحد يوجب علم العمل لا علم الشهادة لاحتمال عدم الثبوت وان كان احتمالا مرجوحا لكن الاحتمال المرجوح يعتبر في علم الشهادة ان كان لا يعتبر في علم العمل فعلق الاجزا والسقوط بمشية الله تعالى احترازا عن الشهادة على الله تعالى من غير علم قطعي وهذا اية كمال الورع والاحتياط في دين الله تعالى ولان الظاهر من حال من عليه الحج اذا عجز عن الادا بنفسه حتى ادركه الموت وله مال انه يامر وارثه بالحج عنه تفريغا لذمته عن عهدة الواجب فكانت الوصية موجودة دلالة والثابت دلالة كالثابت نصا لكن الحق الاستثنا به لاحتمال العدم فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم هلا الحق الاستثنا بكل ما يثبت بخبر الواحد فالجواب انك اعنه اذ لا خبر يرد بمثل هذا الحكم وهو سقوط الفرض ومحل الاستثنا هذا فان ثبت الاطلاق منه في مثله في موضع من غير التصريح بالاستثنا فذلك لوجود النية منه عليه في الحج فتقع الغنية عن الافصاح في كل موضع وان مات عن وصية لا يسقط الحج عنه ويجوز عنه عند استجماع شرايط الجواز وهي نية الحج عنه وان يكون الحج بمال الموصي او باكثره لا تطوعا وان يكون راكبا لا ماشيا لما ذكرنا فيما تقدم ويحج عنه من ثلث ماله اما اذا قيد فظاهر وكذا اذا اطلق لان الوصية تنفذ من الثلث ويحج من بلده الذي يسكنه لان الحج مفروض عليه من بلده فمطلق الوصية ينصرف اليه ولهذا قال محمد رحمه الله روى ابن رستم عنه في خراساني ادركه الموت بمكة فاوصى ان يحج عنه يحج عنه من مكة فان اوصى ان يقرن عنه يقرن عنه من الري لانه لا قران لاهل مكة فيحمل الوصية على ما يصح وهو القران من حيث مات هذا اذا كان ثلث المال يبلغ ان يحج عنه من بلده فان كان لا يبلغ يحج عنه من حيث يبلغ استحسانا والقياس ان تبطل الوصية لانه تعذر تنفيذها على قدر الموصي وهذا يوجب بطلان الوصية كما اذا اوصى بعتق نسمة فلم يبلغ ثلث المال ثمن النسمة وجه الاستحسان ان غرض الموصي من الوصية تفريغ ذمته عن عهدة الواجب وذلك في التصحيح لا في الابطال ولو حمل ذلك على الوصية بالحج من بلده لبطلت ولو حمل على الوصية من حيث يبلغ لصحت فيحمل عليه تصحيحا لها وفي الوصية بعتق النسمة تعذر التصحيح اصلا وراسا فبطلت فان خرج من بلده الى بلد اقرب من مكة فان كان خرج لغير الحج حج عنه من بلده في قولهم جميعا وان كان خرج للحج فمات في بعض الطريق واوصى ان يحج عنه فكذلك في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يحج عنه من حيث بلغ وجه قولهما ان ما قد قطع من المسافة من السفر بنية الحج معتد به من الحج لم يبطل بالموت

لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره
على الله فسقط عنه ذلك القدر من فرض الحج وبقي عليه اتمامه ولابي حنيفة ان القدر
الموجود من السفر يعتبر لكن في حق احكام الا الدنيا لان ذلك يتعلق بافعال
الحج ولم يتصل به الاداء فبطل بالموت في حق احكام الدنيا وان لم يبطل به في حق احكام الاخرة
وكلامنا في احكام الدنيا • ولو خرج للحج فاقام في بعض البلاد حتى دارت السنة ثم مات
وقد اوصى بان يحج عنه يحج عنه من بلده بلا خلاف اما عند ابي حنيفة فظاهر واما عندهما
فلان ذلك السفر لم يتصل به الحجة التي سافر لها فلم يعتد به عن الحج فان كان ثلث لا يبلغ
ان يحج به عنه الا ماشيا فقال رجل انا احج عنه ماشيا روى هشام عن محمد رحمه الله انه
لا يجزيه ولكن يحج عنه من حيث يبلغ راكبا وروى الحسن عن ابي حنيفة انهم ان احجوا عنه
من بلده ماشيا جاز وان احجوا من حيث يبلغ راكبا جاز واصل هذه المسالة ان الموصي بالحج اذا
اتسعت نفقته للركوب فاحجوا عنه ماشيا لم يجز لان المفروض هو الحج راكبا فاطلاق الوصية
ينصرف الى ذلك كانه اوصى بذلك وقال حجوا عني راكبا ولو كان كذلك لا يجوز ماشيا كذا هذا
وجه رواية الحسن ان فرض الحج له تعلق بالركوب وله تعلق ببلده ولا يمكن مراعاتهما جميعا
وفي كل واحد منهما كمال من وجه ونقصان من وجه فيجوز ايهما كان وان كان ثلث ماله لا يبلغ
ان يحج عنه من بلده فحج عنه من موضع يبلغ وفضل من الثلث وتبين انه كان يبلغ من موضع
ابعد منه يضمن الوصي ويحج عن الميت من حيث يبلغ لانه تبين انه خالف الا اذا كان الفاضل
شيئا يسيرا من زاد وكسوة فلا يكون مخالفا ولا ضامنا ويرد الفضل الى الورثة لان ذلك
ملكهم وان كان للموصي وطنان فاوصى ان يحج عنه حج عنه من اقرب الوطنين لان الاقرب
دخل في الوصية بيقين وفي دخول الابعد شك فياخذ بالمتيقن ثم فيما ذكرنا من المسايل
التي وجب الحج من بلده اذا احج الوصي من غير بلده يكون ضامنا ويكون الحج له ويحج عن الميت
ثانيا لانه خالف الا اذا كان المكان الذي احج عنه قريبا الى وطنه بحيث يبلغ اليه ويرجع الى
الوطن قبل الليل فحينئذ لا يكون مخالفا ولا ضامنا ويكون كاختلاف المحلة ولو مات في محلة
واحجوا عنه من محلة اخرى جاز كذا هنا • فان قال الموصي حجوا عني بثلث مالي وثلث
ماله يبلغ حججا حج عنه حججا كذا روى القدوري في شرح مختصر الكرخي وذكر القاضي في
شرح مختصر الطحاوي انه اذا اوصى ان يحج عنه بثلث ماله وثلث ماله يبلغ حججا يحج عنه
حجة واحدة من وطنه وهي حجة الاسلام الا انه اذا اوصى ان يحج عنه بجميع الثلث فيحج عنه
حججا بجميع الثلث وما ذكره القدوري اثبت لان الوصية بثلث وبجميع الثلث واحد
لان الثلث لجميع هذا السهم ثم الموصي بالخيار ان شاء احج عنه الحج في سنة واحدة
وان شاء احج في كل سنة واحدة والافضل ان يكون في سنة واحدة لان فيه تعجيل
تنفيذ الوصية والتعجيل في هذا افضل من التاخير • وان اوصى ان يحج عنه موضع
كذا من غير بلده يحج عنه من ثلث ماله من ذلك الموضع الذي بين قرب مكة او بعد
عنها لان الاحجاج لا يجوز الا بامره فيتقيد بقدر امره وما فضل في يد الحاج عن الميت
بعد النفقة في ذهابه ورجوعه فانه يرده على الورثة لا يسعه ان ياخذ شيئا مما فضل
لان النفقة لا تصير ملكا للحاج بالاحجاج وانما ينفق قدر ما يحتاج اليه في ذهابه وايابه
على حكم ملك الميت لانه لو ملك انما يملك بالاستئجار والاستئجار على الطاعات
لا يجوز عندنا فكان الفاضل ملك الورثة فيجب رده اليهم ولو قاسم الوصي الورثة
وعزل قدر نفقة الحج ودفع بقية التركة الى الورثة فهلك المعزول في يد الوصي

او في يد الحاج بطلت القسمة في قول ابي حنيفة وهلك ذلك القدر من الجملة ولا تبطل
الوصية ويحج له من الثلث الباقي حتى يحصل الحج او يتوي المال في قول ابي حنيفة وجعل
ابو حنيفة الحج بمنزلة الموصى له الغايب وقسمة الوصي مع الورثة على الموصى له الغايب
حتى لو قاسم مع الورثة وعزل نصيب الموصى له ثم هلك في يده قبل ان يصل الى الموصى
له الغايب يهلك في الجملة وياخذ الموصى له ثلث الباقي كذلك الحاج الحج وعند ابي يوسف
ان بقي من ثلث ماله شي يحج عنه ما بقي من ثلثه من حيث يبلغ وان لم يبق من ثلثه شي
بطلت الوصية وقال محمد قسمة الوصي جايزة وتبطل عنه مما بقي من ثلثه من حيث يبلغ
وان لم يبق من ثلثه بهلاك المعزول سوا بقي من الثلث شي او لم يبق فان لم يهلك ذلك
المال ولكن مات المجهز في بعض طريق مكة فما انفق المجهز الى وقت الموت نفقة مثله
فلا ضمان عليه لانه لم ينفق على الخلاف بل على الوفاق وما بقي في يد المجهز القياس ان يضم
الى مال الموصي فيعزل ثلث ماله ويحج عنه من وطنه وهو قول ابي حنيفة وفي الاستحسان
يحج بالباقي من حيث يبلغ وهو قولهما والله اعلم **فصل** ثم الحج كما هو واجب بايجاب الله تعالى
ابتدا على من استجمع شرايط الوجوب وهو حجة الاسلام فقد يجب بايجاب الله تعالى
بنا على وجود سبب الوجوب من العبد وهو النذر بان يقول لله علي حجة لان النذر
من اسباب الوجوب في العبادات والقرب المقصودة قال النبي صلى الله عليه وسلم
من نذر ان يطيع الله فليطعه وكذا لو قال علي حجة فهذا قوله لله علي حجة سوا لان الحجة
لا تكون الا لله تعالى وسوا كان النذر مطلقا او معلقا بشرط بان قال ان فعلت كذا فلله علي
ان احج حتى يلزمه الوفا به اذا وجد الشرط ولا يخرج عنه بالكفارة في ظاهر الرواية عن ابي
حنيفة وتذكر المسالة في كتاب النذر ان شا الله تعالى • ولو قال لله علي احرام او علي احرام
صح وعليه حجة او عمرة والتعيين اليه وكذا اذا ذكر لفظا يدل على التزام الاحرام بان قال
علي المشي الى بيت الله او الى الكعبة او الى مكة جاز وعليه حجة او عمرة ولو قال الى الحرم او الى
المسجد الحرام لم يصح ولا يلزمه شي في قول ابي حنيفة وعندهما يصح ويلزمه حجة وعمرة ولو
قال الى الصفا والمروة لم يصح في قولهم جميعا • ولو قال علي الذهاب الى بيت الله او الخروج
او السفر او الاتيان لا يصح في قولهم وكذا بيان هذه المسايل تذكر في كتاب النذر فانه كتاب
مفرد وانما نذكرها هنا بعض ما يختص بالحج • فان قال لله علي هدي او قال علي هدي فله الخيار
ان شا ذبح شاة وان شا نحر جزورا وان شا بقرة لان اسم الهدي يقع على كل واحد من
الاشيا الثلثة لقوله تعالى فما استيسر من الهدي قيل في التفسير ان المراد منه الشاة
واذا كانت الشاة ما استيسر من الهدي فلا بد وان يكون من الهدي ما لا يكون مستيسرا
وهو الابل والبقر وقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما سيل عن
الهدي قال ادناه شاة واذا كانت الشاة ادنى الهدي كان اعلاه الابل والبقر ضرورة
وقد روي عن علي رضي الله عنه انه قال الهدي من ثلثة والبدنة من اثنين ولان
ماخذ الاسم دليل عليه لان الهدي اسم لما يهدى اي ينقل ويحول وهذا المعنى يوجد
في الغنم كما يوجد في الابل والبقر ويجوز سبع بدنة عن الشاة لما روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال البدنة تجزي عن سبعة ولو قال لله علي بدنة فان
شا نحر جزورا وان شا ذبح بقرة عندنا وقال الشافعي لا يجوز الا الجزور وجه قوله
ان البدنة في اللغة اسم للجمل والدليل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعاير
الله ثم فسرها بالابل بقوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف اي قايمات مصطفة

والابل التي تنحر كذلك فاما البقر فانها تذبح مضطجعة وروينا عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال البدنة تجزي عن سبعة والبقرة تجزي عن سبعة حتى قال جابر نحرنا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة ميز
بين البدنة والبقرة فدل انهما غيران ولنا ما روينا عن علي رضي الله عنه انه قال
الهدي من ثلثة والبدنة من اثنين وهذا نص وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا
ساله وقال ان صاحبا لنا اوجب على نفسه بدنة افتجزيه البقرة فقال له ابن عباس
رضي الله عنهما ممن صاحبكم قال من بني رباح قال متى اقتنت بنو رباح البقر انما
البقر الازد وانما وهم صاحبكم الابل ولو لم يقع اسم البدنة على البقر لم يكن لسواله
معنى ولما ساله فقد اوقع الاسم على الابل والبقر لكن واجب على الناذر الابل لارادته
ذلك ظاهرا ولان البدنة ماخوذة من البدانة وهي الضخامة وانها توجد فيهما ولهذا
استويا في الجواز عن سبعة ولا حجة له في الاية لان فيها اطلاق اسم البدنة على الابل
ونحن لا ننكر ذلك واما قوله انه وقع التمييز بين البدنة والبقرة في الحديث فممنوع
ان ذكر البقرة خرج على التمييز بل على التاكيد كما في قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين
ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وكذا في قول القايل
جاني اهل قرية كذا فلان وفلان وفلان على ان الظاهر من العطف ان ذلك على التغاير
والتسوية بينهما في جواز كل واحد منهما عن سبعة يدل على ان الاتحاد في المعنى ولا
حجة مع التعارض ولو قال لله علي جزور فعليه ان ينحر بعيرا لان اسم الجزور
لا يقع الا على الابل ويجوز ايجاب الهدي مطلقا ومعلقا بشرط بان يقول ان فعلت كذا
فلله علي هدي ولو قال هذه الشاة هدي الى بيت الله تعالى او الى الكعبة او الى مكة
او الى الحرم او الى المسجد الحرام او الى الصفا والمروة فالجواب فيه كالجواب في قوله علي
المشي الى بيت الله او الى كذا وكذا على الاتفاق والاختلاف ولو اوجب على نفسه ان يهدي
مالا بعينه من الثياب وغيرها مما سوى النعم جاز وعليه ان يتصدق به او بقيمته والافضل
ان يتصدق على فقرا مكة فان تصدق بالكوفة جاز واما في النعم من الابل والبقر والغنم
فلا يجوز ذبحه الا في الحرم فيذبح في الحرم ويتصدق بثمنه على فقرا مكة هو الافضل
ولو تصدق على فقرا غير فقرا مكة جاز كذا ذكر في الاصل وانما كان كذلك لان معنى القربة
في الثياب في عينها وهو التصدق بها والصدقة لا تختص بمكان كسائر الصدقات
فاما معنى القربة في الهدي من النعم في الاراقة شرعا والاراقة لم تعرف قربة في الشرع
الا في مكان مخصوص او زمان مخصوص والشرع اوجب الاراقة ههنا في الحرم بقوله
تعالى هديا بالغ الكعبة حتى اذا ذبح الهدي جاز له ان يتصدق به على فقرا غير اهل
مكة لانه لما صار لحما صار معنى القربة فيه في الصدقة كسائر الاموال ولو جعل شاة
هديا اجزاه ان يهدي قيمتها في رواية ابي سليمان وفي رواية ابي حفص لا يجوز وجه
رواية ابي سليمان اعتبار النذر بالامر شرعا فيما امر الله تعالى من اخراج الزكوة من الغنم
يجوز اخراج القيمة وكذا في النذر وجه رواية ابي حفص ان القربة تعلقت بشيين اراقة
الدم والتصدق باللحم ولا يوجد في القيمة الا احدهما وهو التصدق ويجوز ذبح الهدايا
في اي موضع شا من الحرم ولا يختص بمنا ومن الناس من قال لا يجوز الا بمنا والصحيح قولنا
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال منا كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر وعن ابن
عباس رضي الله عنهما انه قال الحرم كلها منحر وقد ذكرنا ان المراد من قوله ثم محلها الى

البيت العتيق الحرم واما البدنة اذا اوجبها بالنذر فانه ينحرها حيث شا الا اذا نوى ان
ينحر بمكة وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اري ان تنحر البدن بمكة لقوله
تعالى ثم محلها الى البيت العتيق اي الحرم ولهما انه ليس في لفظ البدنة ما يدل على اعتبار
المكان لانه ماخوذ من البدانة وهي الضخامة يقال بدن الرجل اي ضخم وقد قيل في بعض
وجوه التاويل لقوله تعالى ومن يعظم شعاير الله ان تعظيمها استسمانها ولو اوجب
جزورا فهو من الابل خاصة ويجوز ان ينحر في الحرم وغيره ويتصدق بلحمه ويجوز ذبح الهدايا
قبل ايام النحر والجملة ان دم النذر والكفارة وهدي التطوع يجوز قبل ايام النحر ولا
يجوز دم المتعة والقران والاضحية ويجوز دم الاحصار في قول ابي حنيفة وعند
ابي يوسف ومحمد لا يجوز وادنى السن الذي يجوز في الهدايا ما يجوز في الضحايا وهو
الثني من الابل والبقر والمعز والجذع من الضان اذا كان عظيما وبيان ما يجوز في ذلك
وما لا يجوز وبيان شرايط الجواز موضحه في كتاب الاضحية • ولا يحل له الانتفاع
بظهرها وصوفها ولبنها الا في حال الاضطرار لقوله لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها
الى البيت العتيق قيل في بعض وجوه التاويل لكم فيها منافع من ظهورها والبانها واصوافها
الى اجل مسمى اي الى ان يقلد ويهدى ثم محلها الى البيت العتيق اي ثم محلها وقلدت واهديت
الى البيت العتيق ولانها ما لم تبلغ محلها فالقربة في التصدق بها فاذا بلغت محلها فحينيذ
يتعين القربة فيها بالاراقة فان قيل ان رجلا كان يسوق بدنة فقال له النبي صلى
الله عليه وسلم اركبها ويحك فقال انها بدنة يا رسول الله فقال اركبها ويحك وقيل ويحك
كلمة ترحم وويلك كلمة تهدد فقد اباح رسول الله صلى الله عليه وسلم ركوب الهدي
والجواب انه روي ان الرجل كان قد اجهده السفر وحضر له النبي صلى الله عليه وسلم
وعندنا يجوز الانتفاع بها في مثل تلك الحالة يدل انه لا يجوز الانتفاع بملك الغير في حالة
الاضطرار يدل فكذا في الهدايا اذا ركبها او حمل عليها للضرورة يضمن ما نقصها الحمل
والركوب وينضح ضرعها لانه اذا لم يحل له الانتفاع بلبنها فلبنها يوذيها فينضح بالما
حتى يتقلص ويرق لبنها وما حلب قبل ذلك يتصدق به ان كان قايما وان كان مستهلكا
يتصدق بقيمته لان اللبن جزء من اجزايها فيجب صرفه الى القربة كما لو ولدت ولدا
انها تذبح ويذبح ولدها كذا هذا فان عطب الهدي في الطريق قبل ان يبلغ محله
فان كان واجبا نحره وهو لصاحبه يصنع به ما شا وعليه هدي مكانه وان كان تطوعا
نحره وغمس نعله بدمه ثم ضرب صفحة سنامه ويخلي بينه وبين الناس ياكلونه
ولا ياكل منه بنفسه ولا يطعم احدا من الاغنيا والفرق بين الواجب والتطوع انه اذا
كان واجبا فالمقصود منه اسقاط الواجب فاذا انصرفت عن تلك الجهة كان له ان يفعل
به ما شا وعليه هدي اخر مكانه لان الاول لما لم يقع عن الواجب التحق بالعدم فبقي
الواجب في ذمته بخلاف التطوع لان القربة قد تعينت فيه وليس عليه غير ذلك وانما
قلنا انه ينحره ويفعل به ما ذكرنا لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه بعث
هدايا على يدي ناجية بن جندب فقال يا رسول الله بي اي قامت من الاعيا وفي رواية
قال ما افعل بما يقوم علي فقال النبي صلى الله عليه وسلم انحرها واصبغ نعليك بدمها
ثم اضرب به صفحة سنامها وخل بينها وبين الفقرا ولا تاكل منها انت ولا احد من رفقتك
وانما لا يحل له ان ياكل منها ولا له ان يطعم الاغنيا لان القربة كانت في ذبحه اذا بلغ محله
كانت القربة في التصدق ولا يجب عليه مكان اخر لانه لم يكن واجبا عليه ويتصدق بلحمها

وخطامها لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها
ولا تعطي الجزار منها شيا ولا يجوز له ان ياكل من دم النذر شيا وجملة الكلام فيه ان الدما
نوعان نوع يجوز لصاحب الدم بان ياكل منه وهو دم المتعة والقران والاضحية وهدي
التطوع اذا بلغ محله لان الدم في النوع الاول دم شكر فكان نسكا فكان له ان ياكل
منه ودم النذر دم صدقة وكذا دم الكفارة في معناه لانه وجب تكفيرا للذنب
وكذا دم الاحصار لوجود التحلل والخروج من الاحرام قبل اوانه وهدي التطوع اذا
لم يبلغ محله لمعنى القربة في التصدق به فكان دم صدقة وكل دم يجوز له ان ياكل منه
لا يجب عليه التصدق به بعد الذبح لانه لو وجب عليه التصدق به لما جاز له اكله لما
فيه من ابطال حق الفقرا وكل دم لا يجوز له ان ياكل منه يجب عليه التصدق به بعد الذبح
لانه اذا لم يجز له اكله ولا يتصدق به يودي الى اضاعة المال ● ولو هلك المذبوح بعد
الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا صنع له في الهلاك وان استهلكه بعد الذبح فان
كان مما يجب عليه التصدق به يضمن قيمته فيتصدق بها لانه تعلق به حق الفقرا
فبالاستهلاك على حقهم فيضمن قيمته ويتصدق بها لانها بدل اصل مال واجب التصدق
به وان كان مما لا يجب التصدق به لا يضمن به شيا لانه لم يوجد منه التعدي باتلاف حق
الفقرا لعدم تعلق حقهم ولو باع اللحم يجوز بيعه في النوعين جميعا لان ملكه قايم الا ان ما
يجوز له اكله ويجب عليه التصدق به يتصدق بثمنه لانه ثمن مبيع واجب التصدق
به لتعلق حق الفقرا به فيتمكن في ثمنه خبث فكان سبيله التصدق والله اعلم

فصل واما العمرة فالكلام فيها يقع في مواضع ● في بيان صفتها انها واجبة ام لا
وفي بيان شرايط وجوبها ان كانت واجبة ● وفي بيان ركنها ● وفي بيان شرايط
الركن ● وفي بيان واجباتها ● وفي بيان سببها ● وفي بيان ما يفسدها وبيان
حكمها اذا فسدت ● اما الاول فقد اختلف قال اصحابنا انها واجبة كصدقة
الفطر والاضحية والوتر ومنهم من اطلق اسم السنة وهذا الاطلاق لا ينافي الوجوب
وقال الشافعي انها فريضة وقال بعضهم هي تطوع واحتج هولا بما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال الحج مكتوب والعمرة تطوع وهذا نص وعن جابر قال يا رسول
الله العمرة اهي واجبة قال لا وان تعتمر خير لك واحتج الشافعي بقوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله والامر للفريضة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
العمرة هي الحجة الصغرى وقد ثبت فريضة الحج والعمرة بنص الكتاب ولنا على الشافعي
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولم يذكر العمرة لان
مطلق اسم الحج لا يقع على العمرة فمن قال انها فريضة فقد زاد على النص فلا يجوز
الا بدليل وكذا حديث الاعرابي الذي جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وساله
عن الايمان والشرايع فبين له الايمان وبين له الشرايع ولم يذكر فيها العمرة فقال
الاعرابي هل علي شي غير هذا قال لا الا ان تتطوع فظاهره يقتضي انتفا فرضية العمرة
واما الاية فلا دلالة فيها على فرضية العمرة لانها قريت برفع العمرة والعمرة لله
وانه كلام تام بنفسه غير معطوف على الامر بالحج اخبر الله تعالى ان العمرة لله تعالى ردا
لزعم الكفرة لانهم يجعلون العمرة للاصنام على ما كانت عادتهم من الاشراك واما على
القراة العامة فلا حجة له فيها ايضا لان فيها امرا باتمام العمرة واتمام الشي يكون بعد
الشروع فيه وبه نقول انها بالشروع تعتبر فريضة مع انه روي عن علي وابن مسعود

رضي الله عنهما انهما قالا في تاويل الاية اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك على ان هذا ان
كان امرا بالعمرة فالدليل ان مطلق الامر يفيد الفرضية بل الفرضية عندنا تثبت
بدليل زايد وراء نفس الامر وانما يحمل على الوجوب احتياطا وبه نقول ان العمرة واجبة
ولكنها ليست بفريضة وتسميتها حجة صغرى في الحديث يحتمل ان يكون في حكم الثواب
لانها ليست بحجة حقيقة الا ترى انها عطفت على الحجة في الاية والشي لا يعطف على نفسه في الاصل
ويقال حج فلان وما اعتمر وانما وصفها بالصغرى دليل انحطاط رتبتها عن الحجة فاذا كان الحج
فرضا فيجب ان تكون واجبة ليظهر الانحطاط اذ الواجب دون الفرض واطلاق اسم التطوع
عليها في الحديث يصلح حجة على الشافعي علينا لانه يقول بفرضية العمرة والتطوع لا يكون
فرضا ونحن نقول بموجب العمرة والواجب ما يحتمل ان يكون فرضا ويحتمل ان يكون تطوعا
فكان اسم التطوع صحيحا على احد الاحتمالين وليس للفرض هذا الاحتمال فلا يصح الاطلاق
وقول السايل في الحديث اهي واجبة محمول على الفرض اذ هو الواجب على الاطلاق عملا واعتقادا
عينا فيقول النبي صلى الله عليه وسلم لا نفي له وبه نقول ● واما شرايط وجوبها فما هو
شرايط وجوب الحج لان الواجب ملحق بالفرض في حق الاحكام وقد ذكرنا ذلك في فصل الحج
واما ركنها فالطواف لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولاجماع الامة عليه واما
شرايط الركن فما ذكرنا في شرايط الحج الا الركن الوقت فان السنة كلها وقت العمرة
ويجوز في غير اشهر الحج وفي اشهر الحج لكنه يكره فعلها في يوم النحر وايام التشريق اما الجواز
في الاوقات كلها فلقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله مطلقا عن الوقت وروي عن عايشة
رضي الله عنها انها قالت ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة الا شهدتها وما اعتمر
الا في ذي القعدة وعن عمران بن حصين رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر مع
طايفة من اهله في عشر ذي الحجة فدل الحديث على جوازها في اشهر الحج وما روي عن عمر
رضي الله عنه انه كان ينهى عنها في اشهر الحج فهو محمول على نهي الشفقة على اهل الحرم لئلا يكون
الموسم في وقت واحد من السنة بل في وقتين لتتوسع المعيشة على اهل الحرم الا انها
تكره في الايام الخمسة عندنا في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انها لا تكره يوم عرفة
قبل الزوال وقال الشافعي لا تكره في هذه الايام ايضا واحتج بما تلونا من الاية وبما
روينا من الحديثين لانه دخل يوم عرفة ويوم النحر فيهما وجه رواية ابي يوسف
ان ما قبل الزوال من يوم عرفة ليس وقت الوقوف فلا يشغله عن وقته ولنا ما روينا
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت وقت العمرة السنة كلها الا يوم عرفة ويوم النحر
وايام التشريق والظاهر انها قالت سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه باب لا
يدرك بالاجتهاد ولان هذه الايام ايام شغل الحج باداء الحج والعمرة فيها يشغلهم عن ذلك
فربما يقع الخلل فيه فيكره ولا حجة له فيما ذكر لان ذلك يدل على الجواز وبه نقول وانما
الكلام في الكراهة والجواز لا ينفيها وقد قام دليل الكراهة وهو ما ذكرنا وكذا يختلفان
في الميقات في حق اهل مكة ميقاتهم للحج من دويرة اهلهم وللعمرة من الحل التنعيم او غيره
ومحظورات العمرة ما هو محظورات الحج وحكم ارتكابها في العمرة ما هو الحكم في الحج وقد
مضى بيان ذلك كله في الحج ● واما واجباتها فشيان السعي بين الصفا والمروة
والحلق او التقصير فاما طواف الصدر فلا يجب على المعتمر وقال الحسن بن زياد
يجب عليه كذا ذكر الكرخي وجه قوله ان طواف الصدر طواف الوداع والمعتمر
يحتاج الى الوداع كالحاج ولنا ان الشرع علق طواف الصدر بالحج بقول النبي صلى

الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن اخر عهده به الطواف   واما سننها فما ذكرنا في الحج غير انه
اذا استلم الحجر يقطع التلبية عند اول شوط من الطواف عند عامة العلما وقال مالك ان كان
احرم للعمرة من المدينة يقطع التلبية اذا دخل الحرم وان كان احرم لها من مكة يقطع اذا وقع
بصره على البيت والصحيح قول العامة لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يلبي في العمرة حتى يستلم الحجر وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله
عليه وسلم اعتمر ثلث عمر كلها في ذي القعدة وكان يلبي في ذلك حتى يستلم الحجر ولان
استلام الحجر نسك ولان دخول الحرم ووقوع البصر على البيت ليس بنسك فقطع التلبية
عند ما هو نسك اولى ولهذا يقطع التلبية في الحج عند الرمي لانه نسك كذا هذا والله
اعلم   واما بيان ما يفسدها وبيان حكمها اذا فسدت فالذي يفسدها الجماع لكن
عند وجود شرط كونه مفسدا وذلك شيان احدهما الجماع في الفرج لما ذكرنا في الحج والثاني
ان يكون قبل الطواف كله او اكثره وهو اربعة اشواط لان ركنها الطواف والجماع حصل
قبل اداء الركن فيفسدها كما لو حصل قبل الوقوف بعرفة في الحج واذا فسدت يمضي فيها
ويقضيها وعليه شاة لاجل الفساد عندنا وعند الشافعي بدنة كما في الحج وان جامع بعد
ما طاف اربعة اشواط او بعد ما طاف الطواف كله قبل السعي او بعد الطواف والسعي
قبل الحلق لا تفسد عمرته لان الجماع حصل بعد اداء الركن وعليه دم لحصول الجماع في الاحرام
وان جامع بعد الحلق لا شي عليه لخروجه عن الاحرام بالحلق فان جامع ثم جامع فهو على
التفصيل والاتفاق والاختلاف الذي ذكرنا في الحج والله الموفق للصواب

كتاب الذبائح والصيود

يحتاج في هذا الكتاب الى بيان الماكول وغير
الماكول من الحيوانات . والى بيان المكروه منها . والى بيان شرايط حل الاكل في الماكول
والى بيان ما يحرم اكله من اجزاء الحيوان الماكول . اما الاول فالحيوان في الاصل نوعان
نوع يعيش في البحر ونوع يعيش في البر اما الذي يعيش في البحر فجميع ما في البحر يحرم
اكله الا السمك خاصة فانه يحل اكله الا ما طفا منه وهو قول اصحابنا وقال بعض الفقها وابن
ابي ليلى انه يحل اكل ما سوى السمك من الضفدع والسرطان وحية الماء وكلبه وخنزيره
ونحو ذلك لكن بالذكاة وهو قول الليث بن سعد الا في انسان الماء وخنزيره انه لا يحل
وقال الشافعي يحل جميع ذلك من غير ذكاة واخذه ذكاته ويحل اكل السمك الطافي اما
الكلام في المسلة الاولى فهم احتجوا بظاهر قوله تعالى احل لكم صيد البحر واسم الصيد
يقع على ما سوى السمك من حيوان البحر فيقتضي ان يكون الكل حلالا ولقول النبي صلى الله
عليه وسلم حين سيل عن البحر فقال هو الطهور ماوه الحل ميتته ووصف ميتة البحر
بالحل من غير فصل بين السمك وغيره ولنا قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
من غير فصل بين البري والبحري وقوله تعالى ويحرم عليهم الخبايث والضفدع والسرطان
والحية ونحوها من الخبايث وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن ضفدع
يجعل شحمه في الدوا فنهى عن قتل الضفادع وذلك نهي عن اكله وروي انه لما سيل عنه
فقال خبيثة من الخبايث ولا حجة لهم في الاية لان المراد من الصيد المذكور هو فعل
الصيد وهو الاصطياد لانه هو الصيد لا المصيد لانه مفعول فعل الصيد واطلاق
اسم الفعل على المفعول يكون مجازا ولا يجوز العدول عن حقيقة اللفظ من غير دليل
ولان الصيد اسم لما يتوحش ويمتنع ولا يمكن اخذه الا بحيلة الا لطيرانه او لعدوه
وهذا انما يكون حالة الاصطياد لا بعد الاخذ لانه صار لحما بعده ولم يبق صيدا

حقيقة

حقيقة لانعدام معنى الصيد وهو التوحش والامتناع والدليل عليه قوله تعالى
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما والمراد والمراد منه الاصطياد من المحرم لا اكل
الصيد لان ذلك مباح للمحرم اذا لم يكن اصطياده ولا غيره بامره فثبت انه لا دليل
في الاية بل خرجت للفصل بين الاصطياد في البحر وبين الاصطياد في البر للمحرم والمراد
من قول النبي صلى الله عليه وسلم والحل ميتته السمك خاصة بقوله احلت لنا ميتتان
ودمان الميتتان السمك والجراد والدمان الكبد والطحال فسر الميتة بالسمك
والجراد فدل ان المراد منها السمك فدل الحديث ان المراد منها السمك او يحمل على السمك
وتخصيصه بما تلونا من الاية وروينا من الخبر   واما المسلة الثانية وهي مسلة
الطافي فالشافعي احتج بقوله تعالى وطعامه متاعا لكم معطوفا على قوله تعالى احل لكم صيد
البحر واحل لكم طعامه وهذا يتناول ما صيد منه وما لم يصد والطافي لم يصد
فيتناوله وبقوله صلى الله عليه وسلم في صفة البحر هو الطهور ماوه والحل ميتته
واحق ما يتناوله اسم الميتة الطافي لانه هو الميت حقيقة وبقوله صلى الله عليه وسلم
احلت لنا ميتتان ودمان الميتتان السمك والجراد والدمان الكبد والطحال فسر الميتة
بالسمك من غير فصل بين الطافي وغيره ولنا ما روي عن جابر بن عبد الله الانصاري
رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن اكل الطافي وعن علي رضي الله عنه
انه قال لا تبيعوا في اسواقنا الطافي وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ما دسره البحر
فكله وما وجدته طافيا فلا تاكل واما الاية فلا حجة له فيها لان المراد من قوله تعالى وطعامه
ما قذفه البحر الى الشط فمات كذا قال اهل التاويل وذلك حلال عندنا لانه ليس بطافي
لان الطافي اسم لما مات في البحر الماء من غير افة وسبب حادث وهذا مات بسبب حادث
وهو قذف البحر فلا يكون طافيا والمراد من الحديثين غير الطافي بما ذكرنا ثم السمك الطافي الذي
لا يحل اكله عندنا هو الذي يموت في الماء حتف انفه من غير سبب حادث وقال بعض مشايخنا
هو الذي يموت في الماء بسبب حادث ويعلو على وجه الماء فان لم يعلو حل والصحيح هو الحد الاول
وتسميته طافيا بعلوه على وجه الماء عادة وروى هشام عن محمد رحمه الله في السمكة اذا كان
بعضها على الارض في الماء وبعضها على الارض ان كان راسها على الارض اكلت وان كان راسها او اكثره
في الماء لم توكل لان راسها موضع نفسها فاذا كان خارجا فالظاهر انه مات بسبب حادث
واذا كان في الماء او اكثره فالظاهر انه مات في الماء بغير سبب ولو مات من الحر والبرد
او كدر الماء ففيه روايتان في رواية لا يوكل لان الحر والبرد وكدر الماء ليس من اسباب
الموت ظاهرا فلم يوجد الموت بسبب حادث يوجب الموت ظاهرا وغالبا فلا توكل وفي
رواية توكل لان هذه اسباب الموت في الجملة فقد وجد الموت بسبب حادث فلم يكن
طافيا فيوكل ويستوي في حل الاكل جميع انواع السمك من الجريث والمارماهي وغيرهما
لان ما ذكرنا من دلايل اباحة السمك لا يفصل بين سمك وسمك الا ما خص بدليل وقد روي
عن علي وابن عباس رضي الله عنهم اباحة الجريث والذكر من السمك ولم ينقل عن غيرهما خلاف
ذلك . واما الذي يعيش في البر فانواع ثلثة ما ليس له دم اصلا وما ليس له دم
سايل وما له دم سايل فما لا دم له راسا الجراد والزنبور والذباب والعنكبوت
والعضابة والعقرب ونحوها لا يحل اكله الا الجراد خاصة لانها من الخبايث لاستقذار
الطبايع اياها وقد قال الله تعالى ويحرم عليهم الخبايث الا ان الجراد خص من هذه
الجملة بقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان فبقي الثاني على ظاهر العموم وكذلك ما

ليس له دم سايل مثل الحية والوزغ وسام ابرص وجميع الحشرات وهوام الارض من الفار
والجرد والقنافذ والضب واليربوع وابن عرس ونحوها ولا خلاف في هذه الجملة الا في
الضب فانه حلال عند الشافعي واحتج بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اكلت
على مايدة رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم ضب وعن بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال انه لم يكن بارض قومي فاجد نفسي تعافه فلا اكله ولا احرمه وهذا نص على
عدم الحرمة الشرعية واشارة الى الكراهة الطبيعية ولنا قوله تعالى ويحرم عليهم الخبايث
والضب من الخبايث وروي عن عايشة رضي الله عنها اهدي اليه لحم ضب فامتنع ان ياكله فجات
سايلة فارادت عايشة رضي الله عنها ان تطعمها اياه فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتطعمها مالا تاكلين ولا يحتمل ان يكون امتناعه لما ان نفسه عافته لو كان كذلك لما امتنع عن
الامر بالتصدق به كشاة الانصاري انه لما امتنع من اكلها امر بالتصدق بها ولان الضب
من جملة المسوخ والمسوخ محرمة كالدب والقرد والفيل فما قيل الدليل عليه ما روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن الضب فقال ان امة مسخت في الارض واني اخاف
ان يكون هذا منها وهكذا روي عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
كنا في بعض المغازي فاصبنا فاصابتنا مجاعة فنزلنا في ارض كثيرة الضباب فنصبنا
القدور وكانت القدور تغلي اذ جا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما هذا فقلنا
الضب يا رسول الله فقال ان امة مسخت فاخاف ان يكون هذا منها فامر بالقا القدور
وما روي عن بن عباس رضي الله عنهما فهو مبيح وما روينا حاظر والعمل بالحاظر اولى وما
له دم نوعان مستانس ومستوحش اما المستانس من البهايم فيحل الابل والبقر
والغنم بالاجماع وبقوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دف ومنافع ومنها تاكلون وقوله تعالى
الله جعل لكم الانعام لتاكلوا منها ومنها تاكلون واسم الانعام يقع على هذه الحيوانات بلا خلاف
بين اهل اللغة ولا يحل البغال والحمير عند عامة العلما وحكي عن بشر المريسي انه قال لا
باس باكل الحمار واحتج بظاهر قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان
يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير ولم يذكر الحمر الانسية وروي ان رجلا جا الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال فني مالي ولم يبق الا الحمر الاهلية فقال عليه السلام كل من
سمين مالك فاني انما كنت نهيتكم عن حلال القرية وروي عن حوال العري بتشديد اللام
وروي انما قذرت لكم حالة القرية ولنا قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة
وسنذكر وجه الاستدلال بالاية وروى ابو حنيفة عن بن عمر رضي الله عنهما انه قال
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة خيبر عن لحوم الاهلية وعن متعة النسا
وروي ان عليا قال لابن عباس رضي الله عنهم اجمعين وهو يفتي الناس بجواز المتعة ان
النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النسا وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر فرجع بن
عباس عن ذلك وروي انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم يوم خيبر اكلت الحمر فامر ابا
طلحة ينادي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاكم عن لحوم الحمر فانها رجس وهذه اخبار
مستفيضة عرفها العام والخاص وقبلوها وعملوا بها وظهر العمل بها واما الاية فقد خص منها
اشيا غير مذكورة فيخص الشارع فيه بما ذكرنا من الدلايل مع ان ما روينا من الاخبار
مشهورة ويجوز نسخ الكتاب بالخبر المشهور على ان في الاية سوى المذكور فيها وقت
نزولها لان الاصل في الافعال هو الحل فيحتمل انه لم يكن وقت نزول الاية محرم سوى المذكور
فيها ثم حرم ما حرم من بعد على انا نقول بموجب الاية انه لا محرم سوى المذكور فيها ونحن

لانطلق

لانطلق اسم المحرم على لحوم الحمر الاهلية اذ المحرم المطلق ما يثبت حرمته بدليل مقطوع
به فاما ما كانت حرمته محل الاجتهاد فلا يسمى محرما على الاطلاق بل يسميه مكروها فنقول
بوجوب الامتناع عن اكلها عملا مع اعتقاد التوقيف في الحل والحرمة واما الحديث فيحتمل
ان يكون المراد من قوله كل من سمين مالك اي من اثمانها كما يقال فلان اكل عقاره اي ثمن عقاره
ويحتمل ان يكون ذلك اطلاقا للانتفاع بظهورها بالاكرا ويحمل عليه على ما ذكرنا عملا بالدلايل
ويحتمل انه كان قبل التحريم فانتسخ بما ذكرنا وان جهل التاريخ فالعمل بالحاظر اولى احتياطا فان
قيل ما رويتم ايضا محتمل يحتمل انه نهى عن لحوم الحمر يوم خيبر لانها كانت غنيمة لم تخمس او
لقلة الظهر او لانها كانت حلالة فوقع التعارض فالجواب ان شيا من ذلك لا يصلح محملا اما
الاول فلان ما يحتاج اليه الجند لا يخرج منه الخمس كالطعام والعلف واما الثاني فلان المروي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر باكفا القدور يوم خيبر ومعلوم ان ذلك مما لا ينتفع
بالظهر به في الظهر واما الثالث فلانه خص النهي بالحمر الاهليه وهذا المعنى لا يختص
بالحمر بل يوجد في غيرها واما لحم الخيل فقد قال ابو حنيفة رحمه الله يكره اكله وقال
ابو يوسف ومحمد لا يكره وبه اخذ الشافعي واحتجا بما روي عن انس بن مالك رضي الله عنه
انه قال اكلنا لحم فرس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي عن جابر رضي الله عنه
انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية واذن في الخيل وروي
عنه انه قال كنا قد جعلنا في قدورنا لحم الخيل ولحم الحمار فنهانا النبي صلى الله عليه وسلم
ان ناكل لحم الحمار وامرنا ان ناكل لحم الخيل وعن اسما بنت ابي بكر رضي الله عنهما انها
قالت نحرنا فرسا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكلناه ولابي حنيفة الكتاب
والسنة ودلالة الاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها
وزينة ووجه الاستدلال به ما حكي عن بن عباس رضي الله عنهما فانه روي انه سيل عن
لحم الخيل فقرا هذه الاية وقال ولم يقل لتاكلوها فيكره اكلها وتمام هذا الاستدلال
ان الله تعالى ذكر الانعام فيما تقدم ومنافعها وبالغ في ذلك بقوله والانعام خلقها لكم فيها
دف ومنافع ومنها تاكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل اثقالكم
الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لروف رحيم وكذلك ذكر فيما بعد
هذه الاية متصلا بها منافع الما المنزل من السما والمنافع المتعلقة بها على سبيل المبالغة
والاستقصا وقوله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبايث ولحم الخيل ليس بطيب
بل هو خبيث لان الطباع السليمة لا تستطيبه بل تستخبثه حتى لا تجد احدا تترك وطبعه
الا ويستخبثه وينفر طبعه عن اكله وانما يرغبون في ركوبه الا من غير طبعه عما كان
مجبولا عليه وبه تبين ان الشرع انما جا باحلال ما هو مستطاب في الطبع لا ما هو مستخبث
فلهذا لم يجعل المستخبث في الطبع غذا البر وانما جعل ما هو مستطاب بلغ في الطيب غايته
واما السنة فلما روي عن جابر رضي الله عنه انه قال لما كان يوم خيبر اصاب الناس
مجاعة فاخذت الحمر الاهلية فذبحوها فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الانسية
ولحوم الخيل والبغال وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير وحرم الخلسه
والنهبه وعن خالد بن الوليد رضي الله عنه انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اكل لحوم الخيل والبغال والحمير وعن المقداد ابن معدي كرب ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال حرام عليكم الحمار الاهلي وخيلها وبغلها وهذا نص على التحريم وعن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال الخيل ثلثة فهي لرجل ستر ولرجل اجر ولرجل وزر ولو صلحت

للاكل لقال الخيل لاربعة لرجل ستر ولرجل اجر ولرجل وزر ولرجل طعام واما دلالة الاجماع فهي ان
البغل حرام بالاجماع وهو ولد الفرس ولو كانت امه حلالا لا ابضا لان حكم الولد حكم امه لانه منها فهو
كبعضها الا ترى ان حمار وحش لو نزا على حمارة اهلية فولدت لم يوكل ولدها ولو نزا حمار اهلي على
حمارة وحشية فولدت يوكل لحمها ليعلم ان حكم الولد حكم امه في الحل والحرمة دون الفحل فلما كان
في الحل والحرمة دون الفحل فلما كان البغل حراما كان لحم الفرس كذلك وما روي في بعض الاحاديث عن
جابر وما في رواية اسما يحتمل انه كان ذلك في الحال التي كان يوكل فيها الحمر لان النبي صلى الله عليه
وسلم انما نهي عن اكل لحوم الحمر يوم خيبر فكانت الخيل توكل في ذلك الوقت ثم حرمت يدل عليه
ما روي عن الزهري انه قال ما علمنا الخيل اكلت الا في حصار وعن الحسن انه قال كان اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ياكلون لحم الخيل في مغازيهم فهذا يدل على انهم كانوا ياكلونها في حال
الضرورة كما قال الزهري او يحمل على هذا عملا بالدلايل صيانة لها عن التناقض او نرجح الحاظر على المبيح
هذا الذي ذكرنا حجة ابي حنيفة على رواية الحسن انه يحرم لحم الخيل واما ظاهر الرواية عن ابي
حنيفة انه يكره اكله ولم يطلق التحريم لاختلاف الاحاديث المروية في الباب واختلاف
الصحابة واختلاف السلف فكره اكل لحمه احتياطا لباب الحرمة • واما المستوحش منها نحو
الضبا وبقر الوحش وحمر الوحش وابل الوحش فحلال باجماع المسلمين ولقوله تعالى يسالونك
ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وقوله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبايث
وقوله سبحانه وتعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم ولحوم هذه الاشيا من الطيبات فكانت حلالا
وروي انه لما سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر فقال الاهلية فقيل
نعم فدل سواله على حكم اختلاف الاهلية والوحشية وقد ثبت ان الحكم في الاهلية الحرمة
لما ذكرنا من الدلايل فكان حكم الوحشية الحلية ضرورة وروي ان رجلا من فهر جا الى النبي
صلى الله عليه وسلم وهو بالروحا ومع الرجل حمار وحش عقر فقال هذه رميتي يا رسول الله وهي
لكم فقبله النبي صلى الله عليه وسلم وامر ابا بكر رضي الله عنه فقسمه بين الرفاق والحديث الوارد
في الحمار الوحشي احلال للظبي والبقر الوحشي والابل الوحشي من طريق الاولى لان الحمار الوحشي
ليس من جنسه من الانسي ما هو حلال بل هو حرام وهذه الاشيا من جنسها ما هو حلال فكانت
اولى بالحل واما المستانس من السباع وهو الكلب والسنور الاهلي فلا يحل وكذلك المستوحش
منها من المسمى بسباع الوحش والطير وهو كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير
لما روي في الخبر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع
وكل ذي مخلب من الطير وعن الزهري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كل ذي ناب من السباع حرام فذو الناب من سباع الوحش مثل الاسد والذيب والضبع والنمر
والفهد والثعلب والسنور البري والسنجاب والفنك والسمور والدلق والدب والقرد
والفيل ونحوها ولا خلاف في هذه الجملة انها محرمة الا في الضبع فانه حلال عند الشافعي واحتج
بما روي عن عطا عن جابر انه قال في الضبع كبش فقلت له اهو صيد فقال نعم فقلت ايوكل قال
نعم فقلت اسمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم ولنا ان الضبع سبع ذو ناب
فيدخل تحت الحديث المشهور فالعمل بالمشهور اولى على ان ما روينا محرم وما رواه محلل
والمحرم يقضي على المبيح احتياطا • ولا باس باكل الارنب لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاهدى اعرابي ارنبة مشوية فقال لاصحابه
كلوا وعن محمد بن صفوان او صفوان بن محمد انه قال اصبت ارنبتين فذبحتهما بمروة وسالت
عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرني باكلهما وذو المخلب من الطير والبازي والباشق

والصقر

والصقر والشاهين والحداة والبغاث والنسر والعقاب وما اشبه فيدخل تحت نهي النبي صلى الله
عليه وسلم عن كل ذي مخلب من الطير وروي انه نهى عن كل ذي خطفة ونهبة ومجثمة وعن كل ذي ناب
من السباع وذي مخلب من السباع الطير وروي بكسر الثا وفتحها من الجثوم وهو تلبد الطاير
فالمراد بالكسر الطاير الذي من عادته الجثوم على غيره ليقتله وهو السباع من الطير فيكون نهيا
عن اكل كل طير قتله طير هذا عادته وبالفتح هو الصيد الذي يجثم عليه الطاير فيقتله فيكون
نهيا عن اكل كل طير قتله طير اخر بجثومه عليه وقيل بالفتح هو الذي يرمى حتى يجثم ويموت وما لا
مخلب له من الطير فالمستانس منه كالدجاج والبط والمستوحش كالحمام الفاختة والقمري والدراج
والكركي والغراب الذي ياكل الحب والزرع والعقعق ونحوها حلال بالاجماع والله اعلم

فصل

واما بيان ما يكره من الحيوانات فيكره اكل لحوم الابل الجلالة وهي التي الاغلب من اكلها النجاسة لما روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل لحوم الابل الجلالة ولانه اذا كان الغالب من اكلها النجاسات
يتغير لحمها وينتن فيكره اكله كالطعام المنتن وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الجلالة
ان يشرب البانها لان لحمها اذا تغير يتغير لبنها وما روي انه نهى ان يحج عليها وان يعتمر عليها او يغزى
عليها او ينتفع بها فيما سوى ذلك فذلك محمول على انها انتنت في نفسها فيمنع من استعمالها حتى لا يتاذى
الناس بنتنها كذا ذكره القدوري في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه
لا يحل الانتفاع بها من العمل وغيره الا ان تحبس ايا ما وتعلف فحينيذ تحل وما ذكره القدوري اجود
لان النهي ليس لمعنى يرجع الى ذاتها بل لعارض جاورها فكان الانتفاع بها حلالا في ذاته الا انه يمنع
عنه لغيره ثم ليس لحبسها تقدير في ظاهر الرواية هكذا روي عن محمد انه قال كان ابو حنيفة لا يوقت
في حبسها وقال تحبس حتى تطيب وهو قولهما ايضا وروي ابو يوسف عن ابي حنيفة انها تحبس ثلثة ايام
وروي ابن رستم عن محمد في الناقة الجلالة والشاة والبقر الجلال انها انما تكون جلالة اذا تغيرت
ووجد منها ريح منتنة فهي الجلالة حينيذ لا يشرب لبنها ولا يوكل لحمها وبيعها وهبتها جايز هذا
اذا كانت لا تخلط ولا توكل تاكل الا العذرة غالبا فان خلطت فليست بجلالة فلا تكره لانها لا تنتن
ولا يكره اكل الدجاج المخلي وان كان يتناول النجاسة لانه لا يغلب اكل النجاسة بل تخلطها بغيرها
وهو الحب فتاكل ذا وذا وقيل انما لا تكره لانه لا ينتن كما ينتن الابل والحكم متعلق بالنتن ولهذا
قال اصحابنا في جدي ارتضع بلبن خنزير حتى كبر انه لا يكره اكله لان لحمه لا يتغير ولا ينتن فهذا
يدل على ان الكراهة في الجلالة لمكان التغير والنتن لا لتناول النجاسة ولهذا اذا خلطت لا تكره
وان وجد تناول النجاسة لانها لا تنتن فدل ان العبرة للنتن لا للتناول النجاسة والافضل
ان تحبس الدجاج حتى يذهب ما في بطنها من النجاسة لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يحبس الدجاج ثلثة ايام ثم ياكله وذلك بطريق التنزه وهو رواية عن ابي يوسف عن
ابي حنيفة انها تحبس ثلثة ايام كانه ذهب الى ذلك الخبر ولما ذكرنا ان ما في جوفها يزول في هذه
المدة ظاهرا وغالبا • ويكره الغراب الابقع والغداف وهو الغراب الاسود الكبير لما روي
عن عروة عن ابيه انه سيل عن اكل الغراب فقال من ياكله بعد ما سماه الله فاسقا عني بذلك قول
النبي صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلهن المحرم في الحل والحرم ولان غالب اكلها الجيف
فيكره اكلها كالجلالة • ولا باس بغراب الزرع لانه ياكل الحب والزرع ولا ياكل الجيف هكذا روى
بشر ابن الوليد عن ابي يوسف قال سالت ابا حنيفة عن اكل الغراب فرخص في غراب الزرع وكره
الغداف فسالته عن الابقع فكره ذلك وان كان غرابا يخلط فياكل الجيف وياكل الحب لا يكره في قول
ابي حنيفة قال وانما يكره من الطير ما لا ياكل الا الجيف ولا باس بالعقعق لانه ليس بذي مخلب
ولا من الطير الذي لا ياكل الا الحب كذا روي عن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة عن العقعق

والجثة صح

تعالى صح

فقال لا باس به فقلت انه ياكل الجيف فقال انه يخلط فحصل من قول ابي حنيفة ان ما يخلط من الطيور لا يكره كالدجاج وقال ابو يوسف يكره لان غالب اكله الجيفة والله اعلم

فصل

واما بيان شرط حل الاكل في الحيوان الماكول فشرط حل الاكل في الحيوان الماكول البري هو الذكاة فلا يحل اكله بدونها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الى قوله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم استثنا المذكا من المحرم والاستثنا من التحريم اباحة ٭ ثم الكلام في الذكاة في الاصل في ثلثة مواضع ٭ في بيان ركن الذكاة ٭ وفي بيان شرايط الركن ٭ وفي بيان ما يستحب من الذكاة وما يكره منها ٭ اما الاول فالذكاة نوعان اختيارية واضطرارية اما الاختيارية فركنها الذبح فيما يذبح من الشاة والبقر ونحوها والنحر فيما ينحر من الابل عند القدرة على الذبح والنحر لا تحل بدون النحر والذبح لان الحرمة في الحيوان الماكول لمكان الدم المسفوح وانه لا يزول الا بالذبح والنحر ولان الشرع انما ورد باحلال الطيبات قال الله تعالى يسالونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وقال تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبايث ولا يطيب الا بخروج الدم المسفوح وذلك بالذبح والنحر ولهذا حرمت الميتة لان المحرم وهو الدم المسفوح فيها دم قايم وكذا لا يطيب مع قيامه ولهذا يفسد في ادنى مدة ما يفسد في مثلها وكذا المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة لما قلنا والذبح هو فري الاوداج ومحله ما بين اللبة واللحيين لقول النبي صلى الله عليه وسلم الذكاة ما بين اللبة واللحيين اي محل الذكاة ما بين اللبة واللحيين وروي الذكاة في الحلق واللبة والنحر فري الاوداج ومحله اخر الحلق ولو نحر ما يذبح وذبح ما ينحر يحل لوجود فري الاوداج ولكنه يكره لان السنة في الابل النحر وفي غيرها الذبح الا ترى ان الله تعالى ذكر في الابل النحر وفي البقر والغنم الذبح فقال تعالى فصل لربك وانحر قيل في التاويل اي انحر الجزور وقال تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وقال تعالى وفديناه بذبح عظيم والذبح بمعنى المذبوح كالطحن بمعنى المطحون وهو الكبش الذي فدي به اسمعيل واسحق صلوات الله عليهما على اختلاف اهل القصة في ذلك وكذا النبي صلى الله عليه وسلم نحر الابل وذبح البقر والغنم فدل ان ذلك هو السنة وذكر محمد رحمه الله في الاصل وقال بلغنا ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا ينحرون الابل قياما معقولة اليد اليسرى فدل ذلك على ان النحر في الابل هو السنة ولان الاصل انما هو الاسهل على الحيوان وما فيه نوع راحة له فيه فهو افضل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شي فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته والاسهل في الابل النحر لخلو لبتها عن اللحم واجتماع اللحم فيما سواه من حلقها والبقر والغنم جميع حلقها لا يختلف فان قيل اليس انه روي عن جابر رضي الله عنه انه قال نحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة اي نحرنا البقرة عن سبعة لانه معطوف على الاول فكان خبر الاول خبرا للثاني كقولنا جاني زيد وعمرو فالجواب الذبح مضمر فيه ومعناه ذبحنا البقرة على عادة العرب في الشي اذا عطف على غيره وخبر المعطوف عليه لا يحتمل الوجود في المعطوف او لا يوجد عادة ان يضمر المتعارف والمعتاد كما قال الشاعر

ولقيت زوجك في الوغا ٭ متقلدا سيفا ورمحا ٭

اي متقلدا سيفا ومعتقلا رمحا ٭ وقال اخر ٭

علفتها تبنا وما بارد ا ٭

الفدا هو اسمعيل صلى الله عليه وسلم

اي

اي علفتها تبنا وسقيتها ما بارد الان الرمح لا يحتمل التقليد او لا يتقلد عادة والما لا يعلف بل يسقى كذا هاهنا الذبح في البقر هو المعتاد فيضمر فيه فصار كانه قال نحرنا البدنة وذبحنا البقرة وهذا ذكرنا قول عامة العلما وقال مالك اذا ذبح البدنة لا يحل لان الله تعالى امر في البدنة بالنحر بقوله تعالى فصل لربك وانحر فاذا ذبح فقد ترك الماموربه فلا يحل ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انهر الدم وافر الاوداج بما شئت وفي رواية بما شئت وبه تبين ان الامر بالنحر في البدنة ليس لعينه بل لانهار الدم وافرا الاوداج وقد وجد ذلك ولا باس بالذبح في الحلق كله اسفله او اوسطه او اعلاه لقوله عليه السلام الذكاة ما بين اللبة واللحيين وقوله الذكاة في الحلق واللبة من غير فصل ولان المقصود اخراج الدم المسفوح وتطييب اللحم وذلك يحصل بقطع الاوداج في الحلق كله ثم الاوداج اربعة الحلقوم والمري والعرقان اللذان بينهما الحلقوم والمري فاذا افري ذلك كله فقد اتى بالذكاة بكمالها وسننها وان افرى البعض دون البعض فعند ابي حنيفة اذا قطع اكثر الاوداج وهو ثلثة منها اي ثلثة كانت وترك واحدا يحل وقال ابو يوسف لا يحل حتى يقطع الحلقوم والمري واحد العرقين وقال محمد لا يحل حتى يقطع من كل واحد من الاربعة اكثره وقال الشافعي اذا قطع الحلقوم والمري حل اذا استوعب قطعهما وجه قول الشافعي ان الذبح ازالة الحياة والحيوة لا تبقى بعد قطع الحلقوم والمري عادة وقد تبقى بعد قطع الودجين اذ هما عرقان كساير العروق والحيوة تبقى بعد قطع عرقين من ساير العروق ولنا ان المقصود من الذبح ازالة المحرم وهو الدم المسفوح ولا يحصل الا بقطع الوداج وجه قول محمد انه اذا قطع الاكثر من كل واحد من الاربعة فقد حصل المقصود بالذبح وهو خروج الدم لانه يخرج بقطع الكل وجه قول ابي يوسف ان كل واحد من العروق يقصد بقطعه غير ما يقصد به الاخر لان الحلقوم مجرى النفس والمري مجرى الطعام والودجان مجرى الدم فاذا قطع احد الودجين حصل بقطعه المقصود منهما واذا ترك الحلقوم لم يحصل بقطع ما سواه المقصود منهما لذلك اختلفا ولابي حنيفة انه قطع الاكثر من العروق الاربعة وللاكثر حكم الكل فيما بني على التوسعة في اصول الشرع والذكاة تثبت على التوسعة حتى يكتفي بالبعض بلا خلاف بين الفقها وانما اختلفوا في الكيفية فيقام الاكثر فيها مقام الجميع ولو ضرب عنق جزور او بقرة او شاة بسيف فابانها وسمى فان كان ضربا من قبل الحلقوم توكل وقد اسا اما الاكل فقد اتى فلانه اتى بفعل الذكاة وهو قطع العروق واما الاساة فلانه زاد في المها زيادة لا يحتاج اليها في الذكاة فيكره ذلك وان ضربها من القفا فان ماتت قبل قطع العروق بان ضرب على التاني والتوقف لا توكل لانها ماتت قبل الذكاة فكانت ميتة وان قطع العروق قبل موتها توكل لوجود فعل الذكاة وهي حية الا انه يكره ذلك لانه زاد في المها من غير حاجة وان امضى فعله من غير توقف توكل لان الظاهر ان موتها بالذكاة ٭ وعلى هذا يخرج ما اذا ذبح بالمروة او بليطة القصب او بشقة العصا او بغيرها من الالات التي تقطع انه يحل لوجود الذبح وهو فري الاوداج وجملة الكلام فيه ان الالة على ضربين الة تقطع والة تفسخ والتي تقطع نوعان حادة وكليلة اما الحادة فيجوز الذبح بها حديدية كانت او غير حديد والاصل في جواز الذبح بغير الحديد ما روي عن عدي بن حاتم رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله ارايت احدنا اصاب صيدا وليس معه سكين ايذكي بمروة او بشقة العصا فقال عليه السلام

انهر الدم بما شيت واذكر اسم الله تعالى وروي ان جارية لكعب بن مالك ذبحت شاة بمروة فسال كعب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فامر باكلها وانه يجوز ذلك بالحديد والجواز ليس لكونه من جنس الحديد بل الوجود معنى الحديد بدليل انه لا يجوز بالحديد الذي لاحد له فاذا وجد معنى الحد في المروة والليطة جاز الذبح بهما واما الكليلة ان كانت تقطع يجوز لحصول معنى الذبح لكنه يكره لما فيه من زيادة ايلام لا حاجة اليها ولهذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحديد الشفرة اراحة الذبيحة وكذلك اذا ذبح بظفر منزوع او سن منزوع جاز الذبح بهما ويكره وقال الشافعي لا يجوز واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انهر الدم بما شيت الا ما كان من ظفر او سن فان الظفر مدى الحبشة والسن من الاباحة الانسان استثنى الظفر والسن من الاباحة والاستثنا من الاباحة يكون حظر وعلل بكون الحظر الظفر مدى الحبشة وكون السن عظم الانسان وهذا خرج مخرج الانكار ولنا انه متى قطع الاوداج فقد وجد الذبح بهما فيجوز كما لو ذبح بالمروة والليطة واما الحديث فالمراد منه الظفر القايم والسن القايم لان الحبشة انما كانت تفعل ذلك لاظهار الجلادة وذلك بالقايم لا بالمنزوع والدليل عليه انه روي في بعض الروايات الا ما كان قرضا بسن او حزا بظفر والقرض انما يكون بالسن القايم واما الالة التي تفسخ فالظفر القايم والسن القايم ولا يجوز الذبح بهما بالاجماع ولو ذبح بهما كان ميتة للخبر الذي روينا ولان الظفر والسن اذا لم يكن منفصلا فالذابح يعتمد على الذبيح فينخنق وينفسخ فلا يحل اكله حتى قالوا لو اخذ غيره بيده فامر يده كما يمر السكين وهو ساكت يجوز ويحل اكله وعلى هذا الجنين اذا خرج بعد ذبح امه انه ان خرج حيا فذكي حل وان مات قبل الذبح لا يوكل بلا خلاف وان خرج ميتا فان لم يكن كامل الخلق لا يوكل ايضا في قولهم جميعا لانه بمعنى المضغة وان كان كامل الخلق اختلف فيه قال ابو حنيفة لا يوكل وهو قول زفر والحسن ابن زياد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي لا باس باكله واحتجا بقول النبي صلى الله عليه وسلم ذكاة الجنين ذكاة امه اي ذكوة الجنين بذكاة امه فيقتضي ان يتذكى بذكاة امه ولانه تبع للام حقيقة وحكما اما الحقيقة فظاهر واما الحكم فلانه يبتاع ببيع الام ويعتق بعتقها والحكم في التبع يثبت بعلة الاصل ولا يشترط عليه على حدة ليلا ينقلب التبع اصلا ولابي حنيفة قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم والجنين ميتة لانه لا حيوة فيه والميتة ما لا حيوة فيه فيدخل تحت النص فان قيل الميتة اسم لزايل الحيوة فيستدعي تقدم الحيوة وهذا لا يعلم في الجنين فالجواب ان تقدم الحيوة ليس بشرط لاطلاق اسم الميت قال الله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم على انا ان سلمنا ذلك فلا باس به لانه يحتمل انه كان حيا فمات بموت الام ويحتمل انه لم يكن فيحرم احتياطا ولانه اصل في الحياة فيكون اصلا في الذكاة على انه اصل في الحيوة انه يتصور بقاوه حيا بعد ذبح الام ولو كان تبعا للام في الحيا لما تصور بقاوه حيا بعد زوال الحيوة عن الام واذا كان اصلا في الحيوة يكون اصلا في الذكاة لان الذكاة تفويت الحياة ولانه اذا تصور بقاوه حيا بعد ذبح الام لم يكن ذبح الام سببا لخروج الدم عنه اذ لو كان لما تصور بقاوه حيا بعد ذبح الام اذ الحيوان الدموي لا يعيش بعد الام عادة فيبقى الدم المسفوح فيه ولهذا اذا خرج يسيل منه الدم وانه حرام بقوله تعالى او دما مسفوحا وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة

والدم

والدم ولا يمكن التمييز بين لحمه ودمه فيحرم لحمه ايضا واما الحديث فقد روي بنصب الذكاة الثانية معناه كذكاة امه اذ التشبيه قد يكون بحرف التشبيه وقد يكون بحذف حرف التشبيه قال الله تعالى وهي تمر مر السحاب اي كمر السحاب وقال تعالى ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت اي كنظر المغشي عليه وهذا حجة عليكم لان تشبيه ذكوة الجنين بذكاة امه يقتضي استواهما في الافتقار الى الذكاة ورواية الرفع والخفض فيكون حجة عليكم ويحتمل التشبيه كما قالوا فلا يكون حجة مع الاحتمال مع انه من اخبار الاحاد ورد فيما تعم به البلوى وانه دليل عدم الثبوت اذ لو كان ثابتا لاشتهر اذا اخرجت من الدجاجة الميتة بيضة توكل عندنا اشتد قشرها او لم يشتد وعند الشافعي ان اشتد قشرها توكل والا فلا وجه قوله انه اذا لم يشتد قشرها فهي من اجزا الميتة فتحرم بتحريم الميتة فاذا اشتد قشرها فقد صارت شيا اخر وهو منفصل من الميتة فيحل ولنا انه شي طاهر في نفسه مودع في الطير منفصل عنه ليس من اجزايه فتحريمها لا يكون تحريما له كما اذا اشتد قشرها ولو ماتت شاة وخرج من ضرعها لبن يوكل عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يوكل وعند الشافعي لا يوكل لكونه ميتة وعندهما لا يوكل لنجاسة الوعا ولابي حنيفة قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سايغا للشاربين والاستدلال بالاية من وجوه احدها انه وصفه بكونه خالصا فيقتضي ان لا يشوبه شي من النجاسة والثاني انه وصفه بكونه سايغا للشاربين والحرام لا يسوغ للمسلم والثالث انه من علينا بذلك اذ الاية خرجت مخرج المنة والمنة بالحلال لا بالحرام وعلى هذا الخلاف الانفحة اذا كانت مايعة وان كانت صلبة فعند ابي حنيفة توكل وتستعمل في الادوية كلها وعندهما يغسل ظاهرها وتوكل وعند الشافعي لا توكل اصلا • واما الاضطرارية فركنها العقر وهو الجرح في اي موضع كان وذلك في الصيد وما في معنى الصيد وانما كان كذلك لان الذبح اذا لم يكن مقدورا ولا بد من اخراج الدم لازالة المحرم وتطييب اللحم وهو الدم المسفوح على ما بينا فيقام سبب الخروج مقامه وهو الجرح على الاصل المعهود في الشرع من اقامة السبب مقام المسبب عند العذر والضرورة كما يقام السفر مقام المشقة والنكاح مقام الوطي والنوم مضطجعا او متوركا مقام الحدث ونحو ذلك وكذلك ما ند من الابل والبقر والغنم بحيث لا يقدر عليها لانها بمعنى الصيد وان كان مستانسا وقد روي ان بعيرا ند على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرماه رجل فقتله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لهذه الابل اوابد كاوابد الوحش فاذا صنعت هكذا فاصنعوا بها هكذا • وسوا ند البعير والبقر في الصحرا او في المصر فذكاتهما العقر كذا روي عن محمد رحمه الله لانهما يدفعان عن انفسهما فلا يقدر عليهما قال محمد والبعير الذي ند على رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بالمدينة فدل ان ند البعير في الصحرا او في المصر سوا في هذا الحكم فاما الشاة فان ندت في الصحرا فذكاتها العقر لانه لا يقدر عليها وان ندت في المصر لم يجز عقرها لانه يمكن اخذها اذ هي لا تدفع عن نفسها فكان الذبح مقدورا عليه فلا يجوز العقر وهذا لان العقر خلف عن الذبح والقدرة على الاصل يمنع المصير الى الخلف كما في التراب مع الما والاشهر مع الاقرا وغير ذلك وكذلك ما وقع منها في قليب فلم يقدر على اخراجه لا على مذبحه ولا منحره فان ذكاته ذكاة الصيد لكونه في معناه لتعذر الذبح والنحر وذكر في المنتقى في البعير اذا صال على رجل فقتله وهو يريد ذكاة حل

اكله اذا كان لا يقدر على اخذه وضمن قيمته لانه اذا كان لا يقدر على اخذه صار بمنزلة الصيد
ثم لا خلاف في الاصطياد بالسهم والرمح والحجر والخشب ونحوها انه اذا لم يجرح لا يحل واصله
ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن صيد المعراض فقال اذا خزق فكل
وان اصابه بعرضه فلا تاكل فانه وقيذ   واما الاصطياد بالجوارح من الحيوانات اما
بناب كالكلب والفهد ونحوهما واما بمخلب الطير كالبازي والشاهين ونحوهما فكذلك في
الرواية المشهورة لانه اذا جرح لا يحل حتى لو خنق او صدم ولم يجرح ولم يكسر عضوا منه
لا يحل في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يحل وجه هذه الرواية ان
الكلب ياخذ الصيد على حسب ما يتفق له فقد يتفق له الاخذ بالجرح وقد يتفق بالصدم
والخنق والحال حال الضرورة فيوسع الامر فيه ويجعل الخنق والصدم كالجرح كما وسع فجعل
الجرح كالذبح وجه ظاهر الرواية قوله يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما
علمتم من الجوارح وهي من الجراحة فيقتضي اعتبار الجرح ولان الركن هو اخراج الدم ولا يوجد
ذلك وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في صيد المعراض اذا
خزق فكل وان اصابه بعرضه فلا تاكل فانه وقيذ وروي عنه انه قال ما اصيب بعرضه فلا
تاكل وقيذ وما اصيب بحده فكل ادار الحل والحرمة على الجرح وعدم الجرح وسمى غير المجروح وقيذ
وانه حرام بقوله تعالى والموقوذة ولانه مخنقة وانها محرمة بقوله تعالى والمنخنقة
فان لم يجرحه ولم يخنقه ولكنه كسر عضوا منه ومات فقد ذكر الكرخي انه لم يحك عن
ابي حنيفة فيه شي مصرحا وذكر في الزيادات واطلق انه اذا لم يجرح لم يوكل فهذا
الاطلاق يقتضي انه لا يحل بالكسر وقال ابو يوسف اذا جرح بناب او مخلب او كسر
عضوا فقتله فلا باس باكله فقد جعل الكسر كالجرح وجه قوله ان الكسر جراحة
باطنة فيلحق بالجراحة الظاهرة في حكم بني الضرورة والعذر وجه رواية محمد وهي
الصحيحة ان الاصل هو الذبح وانما اقيم الجرح مقامه في كونه سببا لخروج الدم وذلك
لا يوجد في الكسر فلا يقام مقامه ولهذا لم يقم الخنق مقامه وقد قالوا اذا اصاب
السهم ظلف الصيد فان دخل الى اللحم فادماه حل والا فلا وهذا تفريع على رواية اعتبار
الجرح • ولو ذبح شاة ولم يسل منها دم قيل وهذا قد يكون في الشاة اذا اعتلفت العناب
اختلف المشايخ قال ابو القاسم الصفار لا توكل لقوله صلى الله عليه وسلم ما افرى
الاوداج وانهر الدم فكل شرط انهار الدم ولم يوجد ولان الذبح لم يشترط لعينه
بل لاخراج الدم المحرم وتطييب اللحم ولم يوجد فلا يحل وقال ابو بكر الاسكاف
والفقيه ابو جعفر الهندواني توكل لوجود الذبح وهو فري الاوداج وانه سبب
لخروج الدم عادة لكنه امتنع لعارض بعد وجوب السبب فصار كالدم الذي احتبس
في بعض العروق عن الخروج بعد الذبح وذا لا يمنع الحل كذا هذا • وعلى هذا يخرج
ما اذا قطع من الية الشاة قطعة او من فخذها انه لا يحل المبان وان ذبحت الشاة
بعد ذلك لان حكم الذكاة لم يثبت في جز المبان وقت الابانة لانعدام ذكاة الشاة
لكونها حية وقت الابانة وحال فوات الحياة كان الجز منفصلا وحكم الذكاة لا يظهر في
الجز المنفصل وروي ان اهل الجاهلية كانوا يفعلون ذلك فكانوا يقطعون من الية
الشاة ومن سنام البعير فياكلونها فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاهم
عن ذلك فقال ما ابين من الحي فهو ميت وروي ما بان من الحي فهو ميت وروي ما
بان من حي فهو ميت والجز المنقطع مبان من حي وباين منه فيكون ميتا وكذلك اذا

محمد صح

قطع ذلك من صيد لم يوكل المقطوع وان مات الصيد بعد ذلك لما قلنا وقال الشافعي
قطع ذلك من صيد لم يوكل اذا مات الصيد بذلك وسنذكر المسالة وان قطع
فتعلق العضو بجلده لا يوكل لان ذلك القدر من التعلق لا يعتبر فكان وجوده والعدم
بمنزلة وان كان متعلقا باللحم يوكل الكل لان العضو المتعلق باللحم من جملة الحيوان وذكاة
الحيوان تكون ذكوة لما اتصل به ولو ضرب صيدا بسيف فقطعه نصفين يوكل
جميعا عندنا وهو قول ابراهيم النخعي لانه وجد قطع الاوداج لكونها متصلة من
القلب بالدماغ فاشبه الذبح وان قطع اقل من النصف فمات فان كان مما يلي العجز
يوكل المبان منه ولا يوكل المبان عندنا وقال الشافعي يوكل وجه قوله ان الجرح في
الصيد اذا اتصل به الموت فهو كالذبح ذكاة اضطرارية وانه سبب الحل كالذبح ولنا قول
النبي صلى الله عليه وسلم ما ابين من الحي فهو ميت والمقطوع مبان من الحي فيكون ميتا
واما قوله ان الجرح اتصل به الموت ذكاة في الصيد فنعم لكن حال فوات الحياة
عن المحل وعند الابانة المحل كان حيا فلم يقع الفعل ذكاة له وعندنا صار ذكاة كان
الجز منفصلا وحكم الذكاة لا يلحق الجزء المنفصل وان كان مما يلي الراس يوكل الكل لوجود
قطع الاوداج فكان الفعل كان وجوده ذكاة حقيقية فيحل به وان ضرب راس
صيد فابانه نصفين طولا او عرضا يوكل كله في قول ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابي
يوسف الاول ثم رجع وقال لا يوكل النصف البائن ويوكل ما بقي من الصيد والاصل
فيه ما ذكرنا ان الاوداج متعلقة بالدماغ فتصير مقطوعة نصف الراس وكان ابو
يوسف على هذا يظن انها لا تكون الا فيما يلي البدن من الراس وان كان المبان اكثر من
النصف فكذلك يوكل الكل لانه اذا قطع الاكثر من الراس فقد قطع الاوداج فيكون
كالذبح فيحل اكل الكل كما لو ذبح وان كان اقل من النصف لا يوكل المبان ويوكل الباقي
لانه لم يقطع العروق او لا يعلم انه قطع العروق فلم يكن ذلك ذبحا بل كان جرحا
وانه لا يبيح المبان لما ذكرنا   واما شرايط ركن الذكاة فانواع بعضها يعم نوعي
الذكاة الاختيارية والاضطرارية وبعضها يخص احدهما دون الاخر اما الذي يعمهما
فمنها ان يكون عاقلا فلا توكل ذبيحة المجنون والصبي الذي لا يعقل والسكران الذي
لا يعقل لما نذكر ان القصد الى التسمية عند الذبح شرط ولا يتحقق القصد الصحيح ممن
لا يعقل فان كان الصبي يعقل الذبح ويقدر عليه توكل ذبيحته وكذا السكران
ومنها ان يكون مسلما او كتابيا فلا توكل ذبيحة اهل الشرك والمجوسي والوثني وذبيحة
المرتد اما ذبيحة اهل الشرك فلقوله تعالى وما اهل به لغير الله وقوله تعالى وما
ذبح على النصب وهي الاصنام التي يعبدونها واما ذبيحة المجوسي فلقول النبي
صلى الله عليه وسلم سنوا بالمجوس سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم
ولان ذكر اسم الله تعالى من شرايط الحل عندنا لما نذكر ولم يوجد عندهم واما
المرتد فلانه لا يقر على الدين الذي انتقل اليه فكان كالوثني الذي لا يقر على دينه ولو
كان المرتد غلاما مراهقا لا توكل ذبيحته عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
توكل بناء على ان ردته صحيحة عندنا وعنده لا تصح وتوكل ذبيحة اهل الكتاب لقوله
تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمراد منه ذبائحهم
اذ لو لم يكن للتخصيص باهل الكتاب معنى لان غير الذبائح من اطعمة الكفرة ماكول ولان
مطلق اسم الطعام يقع على الذبائح كما يقع على غيرها لانه اسم لما يتطعم والذبائح

ذكاة صح

مانطعم فقد دخل تحت اطلاق اسم الطعام فيحل لنا اكلها ويستوي فيه اكل الكتاب النصارى
وغيرهم وكذا يستوي فيه نصارى بني تغلب وغيرهم لانهم على دين النصارى الا انهم نصارى
العرب فيتناولهم عموم الاية وقال علي رضي الله عنه لا تؤكل ذبائح نصارى العرب لانهم
ليسوا باهل الكتاب وقرا قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وقال
ابن عباس رضي الله عنهما تؤكل وقرا قوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم والاية التي
تلاها علي رضي الله عنه دليل على انهم من اهل الكتاب لانه قال ومنهم اميون اي من اهل
الكتاب وكلمة من للتبعيض الا انهم ربما يخالفون غيرهم من النصارى في بعض شرايعهم
وذا لا يخرجهم عن كونهم نصارى كسائر النصارى فان انتقل الكتابي الى دين غير اهل الكتاب
من الكفرة لا تؤكل ذبيحته لان المسلم لو انتقل الى ذلك الدين لا تؤكل ذبيحته فالكتابي
اولى وان انتقل غير الكتابي من الكفرة الى دين اهل الكتاب تؤكل ذبيحته والاصل فيه انه
ينظر الى حاله ودينه وقت ذبحه دون ما سواه وهذا اصل اصحابنا ان من انتقل من
ملة الكفر الى ملة يقر عليها يجعل كانه من اهل تلك الملة من الاصل على ما ذكرنا في كتاب النكاح
والمولود من كتابي وغير كتابي تؤكل ذبيحته ايهما كان الكتابي الاب او الام وقال مالك
يعتبر الاب فان كان كتابيا تؤكل والا فلا وقال الشافعي لا تؤكل ذبيحته راسا والصحيح
قولنا لان جعل الكتابي للكتابي منهما اولى لانه خيرهما دينا بالنسبة فكان اتباعه اياه
اولى واما الصابيون فتؤكل ذبائحهم في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد
لا تؤكل واختلاف الجواب لاختلافهم في تفسير الصابيين انهم ممن هم
وقد ذكرنا ذلك في الكتابيهم كتاب النكاح ثم انما تؤكل ذبيحة الكتابي اذا لم
يشهد ذبحه ولم يسمع منه شي وسمع منه تسمية الله تعالى وحده لانه اذا لم يسمع منه
شي لا يحمل على انه قد سمى الله تعالى وجرد التسمية تحسينا للظن به كما بالمسلم ولو سمع
منه ذكر اسم الله لكنه عنى بالله المسيح قالوا تؤكل لانه اظهر تسمية هي تسمية
المسلمين الا اذا نص فقال بسم الله الذي هو ثالث ثلاثة فلا تحل وقد روي عن علي
رضي الله عنه انه سيل عن ذبائح اهل الكتاب وهم يقولون ما يقولون فقال قد احل الله
ذبائحهم وهو يعلم بما يقولون فاما اذا سمع منه انه سمى المسيح وحده او سمى الله تعالى وسمى
المسيح لا تؤكل ذبيحته كذا روي عن علي رضي الله عنه ولم يرو عن غيره خلافه فيكون اجماعا
ولقوله تعالى وما اهل لغير الله به وهذا اهل لغير الله به فلا تؤكل ومن اكلت ذبيحته
ممن ذكرنا اكل صيده الذي صاده بالسهم او بالجوارح ومن لا فلا لان اهلية المذكي
شرط في نوعي الذكاة الاختيارية والاضطرارية جميعا • ومنها التسمية حالة
الذكر عندنا وعند الشافعي ليست بشرط اصلا وقال مالك انها شرط حالة
الذكر والسهو حتى لا يحل متروك التسمية ناسيا عنده والمسالة مختلفة بين الصحابة
رضي الله عنهم اما الكلام مع الشافعي فانه احتج بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير امر النبي صلى الله
عليه وسلم انه لا يجد فيما اوحي اليه محرما سوى الاشيا الثلاثة ومتروك التسمية لم
يدخل فيها فلا يكون محرما ولا يقال يحتمل انه لم يكن المحرم وقت نزول الاية سوى
ثم حرم بعد ذلك متروك التسمية بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لانه
قيل ان سورة الانعام نزلت جملة واحدة ولو كان متروك التسمية محرما لكان واجدا
له فيجب ان يستثنيه كما استثنى الاشيا الثلاثة ولنا قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم

يذكر

يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والاستدلال بالاية من وجهين احدهما ان مطلق النهي
للتحريم في حق العمل والثاني انه سمى اكل ما لم يذكر اسم الله عليه فسقا بقوله تعالى وانه لفسق
ولا فسق الا بارتكاب المحرم ولا يحمل الاية على الميتة وذبائح اهل الشرك بقول بعض اهل
التاويل في سبب نزول الاية لان العام لا يختص بالسبب عندنا بل يعمل بعموم اللفظ لما عرف
في اصول الفقه ثم ان الحمل على ذلك حمل على التكرار لان حرمة الميتة وذبائح اهل الشرك
ثبتت بنصوص اخر وهي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى وما اهل لغير الله به
وقوله تعالى وما ذبح على النصب فالحمل على ذلك حملا على التكرار والحمل على ما قلنا يكون
حملا على فايدة جديدة فكان اولى وقوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف ومطلق
الامر للوجوب في حق العمل ولو لم يكن شرطا لما وجب وروي الشعبي عن عدي بن حاتم قال
سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد الكلب فقال ما امسك عليك ولم ياكل
منه فكل فان اخذه ذكاته فان وجدت عنده كلبا غيره فخشيت ان يكون اخذه معه
وقد قتله فلا تاكل فانك انما ذكرت اسم الله على كلبك ولم تذكره على كلب غيرك نهى عن الاكل
وعلل بترك التسمية فدل انها شرط واما الاية ففيها انه ما كان يجد وقت نزول
الاية سوى المذكور فيها فاحتمل انه كان كذلك وقت نزول الاية ثم وجد تحريم متروك
التسمية بعد لما تلونا كما كان لا يجد تحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير
وتحريم الحمار والبغل عند نزولها ثم وجد بعد ذلك بوحي متلو او غير متلو على ما ذكرنا
فاما ما يروى ان سورة الانعام نزلت جملة واحدة فمروي على طريق الاحاد فلا يقبل في
ابطال حرمة ثبتت بالكتاب على ان المذكور فيها من جملة المستثنى الميتة فما الدليل
على ان متروك التسمية عمدا ليس بميتة بل هو ميتة عندنا معنا ان فيها انه لا يجد
فيما اوحي اليه محرما سوى المذكور ونحن لا نطلق اسم المحرم على متروك التسمية
اذ المحرم المطلق ما ثبتت حرمته بدليل مقطوع به ولا يوجد ذلك في محل الاجتهاد
اذا كان الاختلاف بين اهل الديانة وانما نسميه مكروها او محرما في حق العمل
لا في حق الاعتقاد اصلا قطعا على طريق التعيين بل على الابهام ما اراد الله تعالى به
من هذا النهي فهو حق لكنا نمتنع عن اكله احتياطا وهو تفسير الحرمة في حق العمل
واما الكلام مع مالك فهو احتج بعموم قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه من
غير فصل بين العمد والسهو ولان التسمية لما كانت واجبة حالة العمد فكذا حالة
النسيان لان النسيان لا يمنع الوجوب والحظر والخطا حتى كان الناسي والخاطي جايزا
المواخذة عقلا ولهذا استوى العمد والسهو في ترك تكبيرة الافتتاح والطهارة
وغيرها من الشرايط والكلام في الصلاة عمدا او سهوا عندكم كذا ههنا ولنا ما
روي عن راشد بن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ذبيحة المسلم
حلال سمى او لم يسم ما لم يتعمد وهذا نص في الباب واما الاية فلا تتناول متروك
التسمية سهوا لوجهين احدهما انه قال وانه لفسق اي ترك التسمية عند
الذبح فسق وترك التسمية سهوا لا يكون فسقا وكذا اكل متروك التسمية سهوا
لا يلحقه سمة الفسق لان المسالة اجتهادية وفيها خلاف اختلاف الصحابة رضي الله
عنهم فدل ان المراد من الاية ترك التسمية عمدا لا سهوا والثاني ان الناسي لم
يترك التسمية بل ذكر اسم الله تعالى اذ الذكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب
قال الله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا والناسي ذاكر بقلبه لما روي

عن بن عباس رضي الله عنهما انه سيل عن رجل ذبح ونسي ان يذكر اسم الله تعالى عليه فقال
اسم الله في قلب كل مسلم قليا كل وعنه في رواية اخري قال ان المسلم ذكر الله في قلبه
وقال كما لا ينفع الاسم في الشرك لا يضر النسيان في الملة وعنه ايضا في رواية
اخري قال في المسلم اسم الله فاذا ذبح ونسي ان يسمي الله تعالى فكل واذا ذبح المجوسي وذكر
اسم الله فلا تطعمه وعن علي رضي الله عنه انه سيل عن هذا فقال انما هي على الملة
فثبت ان الناسي ذاكر فكانت ذبيحته مذكورا التسمية فلا تتناولها الاية واما
قوله ان النسيان لا يدفع التكليف ولا يدفع الحظر حتى لو لم يجعل عذرا في بعض
المواضع على ما ضرب من الامثلة فنقول ان النسيان جعل عذرا مانعا من
التكليف والمواخذة فيما يغلب وجوده ولم يجعل عذرا فيما لا يغلب وجوده لانه
لو لم يجعل عذرا فيما يغلب وجوده لوقع الناسي في الحرج والحرج مدفوع والاصل
فيه ان من يعود نفسه فعلا يعذر في تركه واشتغاله بفعله سهوا لان حفظ النفس
عن العادة التي هي طبيعة خامسة خطب صعب وامر امر فيكون النسيان فيه غالب
الوجود فلو لم يعذر للحقه الحرج وليس كذلك اذا لم يعود نفسه مثاله ان الاكل
والشرب من الصايم سهوا جعل عذرا في الشرع حتى لا يفسد صومه لانه عود نفسه
ذلك ولو يعود ضده وهو الكف عن الاكل والشرب ولم يجعل عذرا في المصلي لانه
لم يعود نفسه ذلك في كل زمان بل في وقت معهود وهو الغداة والعشي خصوصا
في حال الصلوة التي تخالف اوقات الاكل والشرب فكان الاكل والشرب فيها في غاية
الندرة فلم يجعل عذرا والكلام في الصلاة من هذا القبيل لان حالة الصلاة تمنع
من ذلك عادة فكان النسيان فيها نادرا فلم يجعل عذرا وكذلك ترك تكبيرة الافتتاح
سهوا لان الشروع في الصلاة يكون بها فتركها سهوا عند تصميم العزم على الشروع
فيها فيما يندر فلم يعذر فكذا ترك الطهارة عند حضور وقت الصلاة سهوا لان
المسلم على استعداد الصلاة عند هجوم وقتها عادة فالشروع في الصلاة من غير
طهارة سهوا يكون نادرا فلا يعذر ويلحق بالعدم فاما ذكر اسم الله تعالى فانه لم
يعوده الذابح بنفسه لان الذبح على مجرى العادة يكون من القصابين ومن الصبيان
الذين لم يعودوا انفسهم ذكر اسم الله تعالى فترك التسمية منهم سهوا لا يندر وجوده
بل يغلب فجعل عذرا دفعا للحرج فهو الفرق بين هذه الجملة والله الموفق ◦ واذا ثبت
ان التسمية حالة الذكر من شرايط الحل فبعد ذلك يقع الكلام في مواضع في بيان ركن
التسمية ◦ وفي بيان شرايط الركن ◦ وفي بيان وقت التسمية ◦ اما ركنها فذكر
اسم الله من اسما الله تعالى اي اسم كان لقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم مومنين
وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه من غير فصل بين اسم واسم وقوله تعالى ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لانه اذا ذكر اسما من اسما الله تعالى لم يا كل الماكول مما
لم يذكر اسم الله عليه فلم يكن محرما وسوا قرن بالاسم الصفة بان قال الله اكبر الله
اعظم الله اجل الرحمن الرحيم ونحو ذلك او لم يقرن بان قال الله او الرحمن او الرحيم او
غير ذلك لان المشروط بالاية ذكر اسم الله تعالى وقد وجد وكذا في حديث عدي بن حاتم
ثم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه من غير فصل بين اسم واسم وكذا
التهليل والتحميد والتسبيح سوا كان جاهلا بالتسمية المعهودة او عالما بها لما قلنا وهذا
ظاهر على اصل ابي حنيفة ومحمد في تكبير الافتتاح انه يصير شارعا في الصلاة بلا اله

بابا نه صح

الا الله والحمد لله وسبحان الله فهاهنا اولى واما على اصل ابي يوسف فلا يصير شارعا
بهذه الالفاظ وبعض التسمية بها عنده فيحتاج هو الى الفرق والفرق ان الشرع ما ورد هناك
الا بلفظ التكبير لما نذكر وهاهنا ورد بذكر اسم الله تعالى وسوا كانت التسمية بالعربية
او الفارسية او اي لسان كان وهو لا يحسن العربية او يحسنها كذا روي بشر عن ابي
يوسف لو ان رجلا سمي على الذبيحة او الرمية بالفارسية وهو يحسن العربية او لا
يحسنها اجزاه ذلك عن التسمية لان الشرط في الكتاب والسنة ذكر اسم الله مطلقا
عن العربية والفارسية وهذا ظاهر على اصل ابي حنيفة في اعتبار المعنى دون اللفظ
في تكبيرة الافتتاح فيستوي في التسمية العربية والعجمية من طريق الاولى
فاما على اصلهما فهما يحتاجان الى الفرق بين التكبير والتسمية حيث قالا في التسمية
انها جايزة بالعجمية سوا كان يحسن العربية او لا يحسن وفي التكبير لا تجوز بالعجمية
الا اذا كان لا يحسن العربية لان المشروط هاهنا ذكر اسم الله تعالى وانه يوجد بكل
لسان والشرط هناك لفظة التكبير بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امري
حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر نفي القبول بدون
لفظ التكبير ولا يوجد ذلك بغير لفظ العربية ◦ واما شرايط الركن فمنها ان تكون
التسمية من الذابح حتى لو سمي غيره والذابح ساكت وهو ذاكر لا غير ناسي لا يحل لان المراد
من قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي لم يذكر اسم الله عليه من
الذابح فكانت التسمية مشروطة منه ◦ ومنها ان يريد بها التسمية على الذبيحة وعلى
هذا اذا قال الحمد لله ولم يرد به التسمية بل اراد به الحمد على سبيل الشكر لا يحل وكذا لو
سبح او هلل او كبر ولم يرد به التسمية على الذبيحة وانما اراد به وصفه تعالى بالوحدانية
والتنزه عن صفات الحدث لا غير لا يحل لما قلنا ◦ ومنها تجريد اسم الله تعالى على اسم
غيره وان كان اسم النبي صلى الله عليه وسلم حتى قال باسم الله واسم الرسول لا يحل
لقوله تعالى وما اهل لغير الله به وقول النبي صلى الله عليه وسلم موطنان لا اذكر فيهما
عند العطاس وعند الذبح وقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه جردوا التسمية
عند الذبح ولان المشركين يذكرون مع اسم الله تعالى غيره فيجب مخالفتهم بالتجريد
ولو قال باسم الله ومحمد رسول الله فان قال ومحمد بالخفض لا يحل لانه اشرك في اسم
الله اسم غيره حيث عطف ولو قال ومحمد بالرفع يحل لانه لم يعطفه بل استانفه فلم
يوجد الاشراك الا انه يكره لوجود الوصل من حيث الصورة فيتصور بصورة الحرام
فيكره وان قال ومحمدا بالنصب اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يحل لانه ما عطف
بل استانف الا انه اخطا في الاعراب وقال بعضهم لا يحل لان انتصابه بنزع الحرف
الخافض كانه قال ومحمد فيتحقق الاشراك فلا يحل هذا اذا ذكر الواو فان لم يذكر
بان قال بسم الله محمد رسول الله فانه يحل كيف ما كان لعدم الشركة ◦ ومنها
ان يقصد بذكر اسم الله تعالى تعظيمه على الخلوص ولا يشوبه معنى الدعا حتى لو قال
اللهم اغفر لي لم يكن ذلك تسمية لانه دعا والدعا لا يقصد به التعظيم المحض فلا
يكون فلا يكون تسمية كما لا يكون تكبيرا وفي قوله اللهم اختلاف المشايخ كما في التكبير
واما وقت التسمية فوقتها في الذكاة الاختيارية وقت الذبح لا يجوز تقديمها
عليه الا بزمان قليل لا يمكن التحرز عنه لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
والذبح مضمر فيه معناه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه من الذابح ولا يتحقق

ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة الا عند الذبح وكذا في تاويل الايتين الاخرتين ان الذبح مضمر فيهما اي فكلوا مما ذبح بذكر اسم الله عليه وما لكم ان لا تاكلوا مما ذبح بذكر الله عليه فكان وقت التسمية في الذكاة الاختيارية وقت الذبح ● واما في الذكاة الاضطرارية فوقتها وقت الرمي والارسال لا وقت الاصابة لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم حين ساله عن صيد المعراض والكلب اذا رميت بالمعراض وذكرت اسم الله عليه فكل واذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل وقوله عليه السلام اي على المعراض والكلب والكلب ولا يقع على التسمية على السهم والكلب الا عند الرمي والارسال فكان وقت التسمية هو وقت الرمي والارسال والمعنى هكذا يقتضي وهو ان التسمية شرط والشرايط يعتبر وجودها حال وجود الركن علة كما في ساير الاركان مع شرايطها هو المذهب الصحيح على ما عرف في اصول الفقه والركن في الذكاة الاختيارية هو الذبح وفي الاضطرارية هو الجرح وذلك مضاف الى الرامي والمرسل وانما السهم والكلب آلة الجرح والفعل مضاف الى مستعمل الالة لا الى الالة لذلك اعتبر وجود التسمية وقت الذبح والجرح وهو وقت الرمي والارسال ولا يعتبر وقت الاصابة في الذكاة الاضطرارية لان الاصابة ليست من صنع العبد لا مباشرة ولا تسبيبا بل هو محض صنع الله تعالى يعني به مصنوعه هو مذهب اهل السنة والجماعة وهي المسئلة المعروفة بالمتولدات وهذا لان فعل العبد لا بد وان يكون مقدور العبد ومقدور العبد ما يقوم بمحل قدرته وهو نفسه وذلك هو الرمي السابق والارسال السابق فتعتبر التسمية عندهما على ان الاصابة قد تكون وقد لا تكون فلا يمكن ايقاع التسمية عليها وعلى هذا يخرج ما روي بشر عن ابي يوسف انه قال لو ان رجلا اضجع شاة ليذبحها وسمى ثم بدا له فارسلها واضجع اخرى فذبحها بتلك التسمية الاولى لم يجزه ذلك ولا يوكل لعدم التسمية على الذبيحة عند الذبح ولو رمى صيدا فسمى فاخطاه واصاب اخر فقتله فلا باس باكله وكذلك اذا ارسل كلبا على صيد فاخطا فاخذ غير الذي ارسله عليه فقتله حل لوجود التسمية على السهم والكلب عند الرمي والارسال وذكر في الاصل ارايت الرجل يذبح الشاتين والثلاثة فيسمي على الاولى منها ويدع التسمية على ذلك عمدا قال ياكل الشاة التي سمى عليها ولا ياكل ما سوى ذلك لما بينا ولو اضطجع شاة ليذبحها وسمى عليها ثم القى السكين واخذ سكينا اخر فذبح به يوكل لان التسمية في الذكاة الاختيارية تقع على المذبوح لا على الالة والمذبوح واحد فلا يعتبر اختلاف الالة بخلاف ما اذا سمى على سهم ثم رمى بغيره انه لا يوكل لان التسمية في الذكاة الاضطرارية تقع على السهم لا على المرمي اليه وقد اختلف السهم فالتسمية على احدهما لا يكون تسمية على الاخر ولو اضطجع شاة ليذبحها وسمى عليها فكلمه فاجابه او استسقى ما فشرب او احد السكين فان كان قليلا ولم يكثر ذلك منه ثم ذبح على تلك التسمية وان تحدث واطال الحديث او اخذ في عمل اخر او احد شفرته او كانت الشاة قايمة فصرعها ثم ذبح لا توكل لان زمان ما بين التسمية والذبح اذا كان قصيرا لا يعتد به لانه لا يمكن التحرز عنه فيلحق بالعدم ويجعل كانه سمى مع الذبح واذا كان طويلا يقع فاصلا بين التسمية وبين الذبح فيصير كانه سمى في يوم وذبح في يوم اخر فلم توجد التسمية عند الذبح متصلا به ولو سمى ثم انفلتت الشاة وقامت من مضجعها فقد انقطعت التسمية وعلى هذا يخرج ما اذا رمى صيدا ولم يسم متعمدا ثم سمى بعد ذلك او ارسل كلبا وترك التسمية متعمدا

فلما

فلما مضى الكلب في تبع الصيد سمى انه لا توكل لان التسمية لم توجد وقت الرمي والارسال وكذا لو هي مضى الكلب الى الصيد فزجره وسمى وانزجر بزجره لا يوكل ايضا فرق بين هذا وبينما اذا تبع الكلب الصيد بنفسه من غير ان يرسله ثم زجره مسلم انه ان انزجر بزجره فاخذ الصيد فقتله يوكل وان لم ينزجر لا يوكل ووجه الفرق نذكره بعد هذا ان شا الله تعالى ولو رمى او ارسل وهو مسلم ثم ارتد والعياذ بالله او كان حلالا ثم احرم قبل الاصابة واخذ الصيد حل ولو كان مرتدا ثم اسلم وسمى لا يحل لان المعتبر وقت الرمي والارسال لما بينا فيراعى الاهلية عند ذلك وعلى هذا الاصل يبني شرط تعيين المحل بالتسمية في الذكاة الاختيارية وهو بيان القسم الثاني من الشرايط التي تخص احد النوعين دون الاخر وهي انواع بعضها يرجع الى المذكي وبعضها يرجع الى الذكاة وبعضها يرجع الى الة الذكاة اما الذي يرجع الى المذكي فهو ان يكون حلالا وهذا في الذكاة الاضطرارية دون الاختيارية حتى ان المحرم اذا قتل صيد البر وسمى لا يوكل لانه ممنوع عن قتل الصيد لحق الاحرام لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم معناه والله اعلم احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم من الميتة والدم ولحم الخنزير الى اخره غير محلي الصيد وانتم حرم لانه استثنى الصيد بقوله تعالى غير محلي الصيد وانما يستثني الصيد من الجملة المذكورة فجعل مذكورا بطريق الاضمار والاستثنا من الاباحة تحريم فكان اصطياد المحرم محرما فكان صيده ميتة كصيد المجوسي سوا اصطاد بنفسه او اصطيد بامره لان ما صيد بامره فهو صيده معنى وتحل ذبيحته المستانس لان التحريم خص الصيد فبقي غيره على عموم الاباحة وتحل له صيد البحر لقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وقد مر ذلك واما الذي يرجع الى محل الذكاة فمنها تعيين المحل بالتسمية والذكاة الاختيارية ولا يشترط ذلك في الاضطرارية وهي الرمي والارسال الى الصيد لان الشرط في الذكاة الاختيارية ذكر اسم الله تعالى على الذبح لما تلونا من الايات ولا يتحقق ذلك الا بتعيين الذبيح بالتسمية ولان ذكر اسم الله تعالى لما كان واجبا فلا بد وان يكون مقدورا والتعيين في الصيد ليس بمقدور لان الصايد قد يرمي ويرسل على قطيع من الصيد وقد يرمي على حس الصيد فلا يكون التعيين واجبا في المستانس مقدور فيكون واجبا وعلى هذا يخرج ما اذا ذبح شاة وسمى ثم ذبح شاة اخرى يظن ان التسمية الاولى تجزي عنهما لم يوكل ولا بد ان يجدد لكل ذبيحة تسمية على حدة ولو رمى بسهم فقتل من الصيد اثنين فلا باس بذلك وكذلك لو ارسل كلبا او بازيا وسمى فقتل من الصيد اثنين فلا باس بذلك لان التسمية تجب عند الفعل وهو الذبح فاذا تجدد الفعل تجدد التسمية فاما الرمي والارسال فعل واحد وان كان يتعدى الى مفعولين فيجزي فيه تسمية واحدة وزان الصيد من المستانس ما لو اضطجع شاتين وامر السكين عليهما معا انه يجزي في ذلك تسمية واحدة كما في الصيد فان قيل هلا جعل ظنه ان التسمية على الشاة الاولى تجزي عن الثانية عذرا كنسيان التسمية فالجواب ان هذا من باب النسيان لا من باب الجهل بحكم الشرع والجهل بحكم الشرع ليس بعذر والنسيان عذر الا ترى ان من ظن ان الاكل لا يفطر الصايم فاكل يبطل صومه ولو اكل ناسيا لا يبطل فان نظر الى جماعة من الصيد فرمى وسمى وتعمد ها ولم يتعمد واحدا بعينه فاصاب منها صيدا فقتله لا باس باكله

وكذلك الكلب والبازي ولو ان رجلا نظر الي غنمه فقال بسم الله ثم اخذ واحدة فاضجعها
وذبحها وترك التسمية عامدا وظن ان تلك التسمية تجزيه لا تؤكل لانه لم يسم عند الذبح
والشرط هو التسمية علي الذبيحة وذلك بالتسمية عند الذبح وحده نفسه لا عند النظر
وتعيين الذبيحة ممكن ويمكن ان يجعل شرطا وتعيين الصيد بالرمي والارسال
متعذر لما بينا فلم يمكن ان يجعل شرطا ولو رمي صيدا بعينه او ارسل الكلب او البازي
الي صيد بعينه فاخطا فاصاب غيره يؤكل وكذلك لو رمي ظبيا فاصاب طيرا او ارسل
علي ظبي فاخذ طيرا لان التعيين في الصيد ليس بشرط ۞ ومنها قيام اصل الحيوة
في المستانس وقت الذبح قلت او كثرت في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد
لا يكتفي بقيام اصل الحيوة بل تعتبر حيوة مقدرة كالشاة المريضة والوقيذة
والنطيحة وجريحة السبع اذا لم يبق فيها الا حيوة قليلة عرف ذلك بالصياح
او بتحريك الذنب او طرف العين او التنفس فاما خروج الدم فلا يدل علي الحيوة الا
اذا كان يخرج من الحي المطلق فاذا ذبحها وفيها حيوة قليلة علي الوجه الذي ذكرنا
تؤكل عند ابي حنيفة وهو ظاهر الرواية عنه انه ان كان يعلم انه لا يعيش من ذلك
فذبحها لا تؤكل وان كان يعلم انها تعيش مع ذلك فذبحها تؤكل وفي رواية قال اذا كان
بها من الحيوة مقدار ما يعيش به اكثر من نصف يوم فذبحها تؤكل والا فلا وقال
محمد ان كان لم يبق من حيوتها الا قدر حيوة المذبوح بعد الذبح او اقل فذبحها لا تؤكل
وان كان اكثر من ذلك تؤكل وذكر الطحاوي قول محمد مفسرا فقال ان علي قول محمد
ان لم يبق معها الا الاضطراب للموت فذبحها هكذا فانها لا تحل وان كانت تعيش مدة كاليوم
او كنصفه حلت وجه قولهما انه اذا لم يكن لها حيوة مستقرة علي الوجه الذي ذكرنا
كانت ميتة معني فلا يلحقها الذكاة كالميتة حقيقة ولابي حنيفة قوله تعالي حرمت عليكم
الميتة والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم
استثني المذكاة من الجملة المحرمة والاستثنا من التحريم اباحة وهذه مذكاة
لوجود فري الاوداج مع قيام الحيوة فدخلت تحت النص واما في الصيد اذا جرحه
السهم او الكلب فادركه صاحبه حيا فان ذكاه يؤكل بلا خلاف بين اصحابنا كيف ما
كان سوا كانت فيه حيوة مستقرة او لم يكن لانه ان كان فيه حياة مستقرة خرج
الجرح من ان يكون ذكاة في حقه وصار ذكاته الذبح والذبح في الحيوة المستقرة ذكاة
مطلقة فيدخل تحت النص وان لم تكن فيه حياة مستقرة فعلي اصل ابي حنيفة
ذكوته الذبح وقد وجد لوجود اصل الحيوة فصار مدركا وعلي اصلهما لا حاجة الي
الذبح لانه صار مدركا بالجرح فالجرح بعد ذلك لا يضر ان كان لم ينفع وان كان لم
يدركه وهو قادر علي ذبحه فتركه حتي مات فان كانت فيه حيوة مستقرة لا تؤكل لان
ذكاته تحولت من الجرح الي الذبح فاذا لم يذبح كان ميتة وان كانت حيوته غير
مستقرة يؤكل عند ابي حنيفة وان قلت من غير ذكاة بخلاف المستانس عنده
والفرق له ان الرمي والارسال اذا اتصل به الجرح ذكوة في الصيد فلا يعتبر
معه الحيوة بعد وجود الذكاة ولم يتعدم ذكاة في المستانس فلا بد من اعتبار
هذا القدر من الحيوة لتحقق الذكاة واما عندهما فكذلك لكن علي اختلاف تفسيرهما
للحيوة المستقرة علي ما ذكرنا في المستانس هكذا ذكر عامة المشايخ وذكر الجصاص وقال
يجب ان يكون قول ابي حنيفة في الصيد مثل قوله في المستانس ان علي قوله يجب الذبح

في جميع الاحوال لا يحل بدونه سوا كانت الحيوة مستقرة او غير مستقرة وقد ذكرنا وجه
الفرق له علي قول عامة المشايخ ۞ وان مات قبل ان يقدر علي ذبحه لضيق الوقت او لعدم
آلة الذكاة ذكر القدوري انه لا يؤكل عندنا وعند محمد بن شجاع البلخي يؤكل ومحمد بن مقاتل
الرازي يؤكل استحسانا اشار الي القول بالحرمة قياسا ومن مشايخنا من جعل جواب الاستحسان
مذهبنا ايضا وترك القياس وجه القياس انه لما ثبتت يده عليه فقد خرج من ان يكون صيدا
لزوال معني الصيد وهو التوحش فيزول الحكم المختص بالصيد وهو اعتبار الجرح ذكاة
وصار كالشاة اذا مرضت فماتت في وقت لا يتسع لذبحها انها لا تؤكل كذا هذا وجه الاستحسان
ان الذبح هو الاصل في الذكاة وانما يقام الجرح مقامه كما في سائر الاخلاف مع اصولها وقال
اصحابنا لو جرحه السهم او الكلب فادركه لكن لم ياخذه حتي ادركه مات فان كان في وقت
لو اخذه لامكنه ذبحه فلم ياخذه حتي مات لم يؤكل لان الذبح صار مقدورا عليه ان يكون
ذكاة وان كان لا يمكنه ذبحه اكل لانه اذا لم ياخذه ولا يتمكن من ذبحه لو اخذه بقي ذكاته
الجرح السابق ودلت هذه المسألة علي ان جواب الاستحسان في المسألة المتقدمة مذهب
اصحابنا لانه لا فرق بين المسألتين سوي ان هناك اخذه وها هنا لم ياخذ وانما يمتنع بالاخذ
اذا لم يقدر علي ذكاته وجواب القياس عن هذا ان حقيقة القدرة والتمكن لا عبرة بهما
لان الناس مختلفين في ذلك فان منهم من يتمكن بالذبح من الذبح في زمان قليل لهدايته في
ذلك ومنهم من لا يتمكن الا في زمان طويل لقلة هدايته فيه فلا يمكن بنا الحكم علي حقيقة القدرة
والتمكن فيقام السبب الظاهر وهو ثبوت اليد مقامها كما في السفر مع المشقة وغير ذلك
وذكر ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف لو ان رجلا قطع شاة بنصفين ثم ان رجلا
فري اوداجها والراس يتحرك او شق رجل بطنها فاخرج ما في جوفها وفري رجل اخر
الاوداج فان هذا لا يؤكل لان الاول قاتل وذكر القدوري ان هذا علي وجهين ان كانت الضربة
مما يلي العجز لم تؤكل الشاة وان كانت مما يلي الراس اكلت لان العروق المشروطة في الذبح
متصلة من القلب الي الدماغ فاذا كانت الضربة مما يلي الراس فقد قطعها فحلت وان كانت
مما يلي العجز فلم يقطعها فلا تحل واما خروج الدم بعد الذبح فيما لا يحل الا بالذبح فهل هو
من شرائط الحل فلا رواية فيه واختلف المشايخ علي ما ذكرنا فيما تقدم وكذا التحرك بعد
الذبح فهل هو شرط ثبوت الحل فلا رواية فيه ايضا عن اصحابنا وذكر في بعض الفتاوي
انه لا بد من احد شيئين اما التحرك واما خروج الدم فان لم يوجد لا يحل كانه
جعل وجود احدهما بعد الذبح علامة الحيوة بعد الذبح فاذا لم يوجد لم يعلم
حيوته وقت الذبح فلا يحل وقال بعضهم ان علم حيوته بعد الذبح بغير التحرك يحل
وان لم يتحرك بعد الذبح ولا خرج منه الدم والله اعلم ۞ ومنها وانه يختص الذكاة
الاضطرارية وهو ان لا يكون صيد الحرم فان كان لا يؤكل ويكون ميتة سوا كان
المذكي محرما او حلالا لان تعرض صيد الحرم بالقتل والدلالة والاشارة محرم
حقا لله تعالي لقوله تعالي اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال النبي صلي الله عليه وسلم
ولا ينفر صيدها والفعل في المحرم شرعا لا يكون ذكاة وسوا كان متولد الحرم او
دخل من الحل اليه لانه يضاف الي الحرم في الحالين فيكون صيد الحرم ۞ واما الذي
يرجع الي آلة الذكاة ۞ فمنها ان يكون ما يصطاد به من الجوارح من الحيوانات من ذي
الناب من السباع وذي المخلب من الطير معلما لقوله تعالي عطفه وما علمتم من الجوارح
معطوفا علي يسالونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات اي احل لكم الطيبات واحل

لكم ما علمتم من الجوارح اي الاصطياد بما علمتم من الجوارح كانهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عما يحل لهم الاصطياد به من الجوارح ايضا معما ذكر في بعض القصة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما امر بقتل الكلاب فاتاه ناس فقالوا ماذا يحل لنا من هذه الاية التي امرت بقتلها فنزل قوله تعالى يسالونك ماذا احل لهم الاية ففي الاية اعتبار الشرطين وهما الجرح والتعليم حيث قال وما علمتم من الجوارح لان الجوارح هي التي تجرح ماخوذ من الجرح وقيل الجوارح الكواسب قال الله تعالى ويعلم ما جرحتم بالنهار اي كسبتم والحمل على الاول اولى لانه حمل على المعنيين لانها بالجراحة تكتسب وقوله مكلبين قرئ بالخفض والنصب وقيل بالخفض صاحب الكلب يقال كلاب ومكلب والمكلب بالنصب الكلب المعلم وقيل المكلبين بالخفض الكلاب التي تكالب الصيد اي تاخذه عن شدة فالكلب هو الاخذ عن شدة ومنه الكلوب للالة التي يوخذ بها الحديد وقوله تعلمونهن اي تعلمونهن ليمسكن الصيد لكم ولا ياكلن منه وهذا حد التعليم في الكلب على ما نذكره فدلت الاية على ان كون الكلب معلما شرطا لاباحة اكل صيده فلا يباح صيد غير المعلم واذا ثبت هذا الشرط في الكلب بالنص يثبت في كل ما هو في معناه من ذي ناب من السباع كالفهد وغيره مما يحتمل التعليم بدلالة النص لان فعل الكلب انما يضاف الى المرسل بالتعليم اذ المعلم هو الذي يعمل لصاحبه فياخذ لصاحبه ويمسك على صاحبه فكان فعله مضافا الى صاحبه فاما غير المعلم فانما يعمل لنفسه لا لصاحبه فكان فعله مضافا الى نفسه لا الى المرسل لذلك شرط كونه معلما ثم لا بد من معرفة حد التعليم في الجوارح من ذي الناب كالكلب ونحوه وذي المخلب كالبازي ونحوه • واما تعليم الكلب فانه اذا ارسل اتبع الصيد واذا اخذه امسكه على صاحبه ولا ياكل منه شيئا وهذا قول عامة العلماء وقال مالك تعليمه ان يتبع الصيد اذا ارسل ويجيب اذا دعي وهو احد قولي الشافعي حتى لو اخذ صيدا فاكل منه لا يوكل عندنا وعنده يوكل وجه قوله ان كونه معلما شرط للاصطياد فيعتبر الاصطياد وهي حالة الاتباع فاما الامساك على صاحبه وترك الاكل يكون بعد الفراغ عن الاصطياد فلا يعتبر في الحد ولنا اشارة الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم في الاية اشارة الى ان حد تعليم الكلب وما هو في معناه ما قلنا وهو الامساك على صاحبه وترك الاكل منه لانه شرط التعليم ثم اباح اكل ما امسك علينا فكان هذا اشارة الى ان التعليم هو ان يمسك علينا الصيد ولا ياكل منه يقرره ان الله تعالى انما اباح اكل الصيد المعلم من الجوارح الممسك على صاحبه لو لم يكن ترك الاكل من حد التعليم وكان ما اكل منه حلالا لاستوى فيه المعلم وغير المعلم والممسك على صاحبه وعلى نفسه لان كل كلب يطلب الصيد ويمسكه لنفسه حتى يموت وان ارسلت عليه واغريته الا المعلم واما السنة فلما روي عن عدي بن حاتم الطائي انه قال قلت يا رسول الله انا قوم نتصيد بهذه الكلاب والبزاة فما يحل لنا منها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يحل لكم ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم مما علمتم من كلب او باز وذكر اسم الله عليه قلت فان قتل قال اذا قتله ولم ياكل منه فقد امسك عليك وان اكل فلا تاكل فقد امسك على نفسه فقلت يا رسول الله ارايت ان خالطت كلابنا كلاب اخرى قال اذا خالط كلبك كلاب غيرك فلا تاكل فانك انما ذكرت اسم الله تعالى على كلبك ولم تذكره على كلب غيرك وعن بن عباس رضي الله عنهما

ايماءو

انه قال

انه قال اذا اكل الكلب من الصيد فليس بمعلم وعنه ايضا انه قال اذا اكل الكلب فلا تاكل واذا اكل الصقر فكل لان الكلب يستطيع ان يضربه والصقر لا وعن بن عمر رضي الله عنهما انه قال اذا اكل فلا تاكل واضربه واما المعقول فمن وجهين احدهما ان اخذ الصيد وقتله مضاف الى المرسل وانما الكلب الة الاخذ والقتل وانما يكون مضافا اليه اذا امسك لصاحبه لا لنفسه لان العامل لنفسه يكون عمله مضافا اليه لا الى غيره والامساك على صاحبه ان يترك الاكل منه فهو حد التعليم والثاني ان تعليم الكلب ونحوه هو تبديل طبعه وقطامه عن العادة المالوفة ولا يتحقق ذلك الا بامساك الصيد لصاحبه وترك الكلب منه لان الكلب ونحوه من السباع من طباعهم انهم اذا اخذوا الصيد فانما ياخذونه لانفسهم ولا يصبرون على ان لا ياكلوا منه فاذا اخذ واخذ منهم الصيد ولم يتناول منه دل انه ترك عادته حيث امسك لصاحبه ولم ياكل منه واذا اكل منه دل انه على عادته سوا اتبع الصيد اذا اغري واستجاب اذا دعي او لا لانه الوف في الاصل بحيث اذا دعي ويتبع اذا اغري فلا يصلح ذلك دليلا على علمه فثبت ان معنى التعليم لا يتحقق الا بما قلنا وهو ان يمسك الصيد على صاحبه ولا ياكل منه ثم في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لا توقيت في تعليمه انه اذا اخذ صيدا ولم ياكل منه هل يصير معلما ام يحتاج فيه الى التكرار وكان يقول اذا كان عالما فكل كذا ذكر في الاصل وهكذا روى بشر بن الوليد عن ابي يوسف قال سالت اباحنيفة ما حد تعليم الكلب قال ان يقول اهل العلم بذلك انه معلم وذكر الحسن بن زياد عن ابي حنيفة في المجرد انه قال لا تاكل اول ما يصيد ولا الثاني وكل الثالث وما بعده وابو يوسف ومحمد قدروا بالثلاث فقالا اذا اخذ صيدا فلم ياكل واخذ اخر فلم ياكل ثم صاد ثالثا فلم ياكل فهذا معلم فابو حنيفة على الرواية المشهورة عنه انما رجع في ذلك الى اهل الصنعة ولم يقدر فيه تقديرا لان حال الكلب في الامساك وترك الاكل يختلف فقد يمسك للتعليم وقد يمسك للتشبع ففوض ذلك الى اهل العلم بذلك وعلى الرواية الاخرى جعل اصل التكرار دلالة التعلم لان الشبع لا يتفق في كل مرة فدل تكرار الترك على التعلم وابو يوسف ومحمد قدرا التكرار بثلاث مرات لما ان الثلث موضوعة لابلاء الاعذار واصله قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح حيث قال في المرة الثالثة ان سالتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال من اتجر في شيء ثلاث مرات فلم يربح فليتنقل الى غيره ثم اذا صار معلما في الظاهر على اختلاف الاقاويل وصاد به صاحبه ثم اكل بعد ذلك فما صاد قبل ذلك لا يوكل شيء منه ان كان قتل في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يوكل كله وجه قولهما ان اكل الكلب يحتمل ان يكون لعدم التعلم ويحتمل ان يكون مع التعلم لفرط الجوع ويحتمل ان يكون للنسيان لان المعلم قد ينسى فلا يحرم ما تقدم من الصيود بالشك والاحتمال ولابي حنيفة رحمه الله ان علامة التعلم لما كانت ترك الاكل فاذا اكل بعد ذلك علم انه لم يكن معلما وان امساكه لم يكن لصيرورته معلما بل لشبعه للحال الى وقت الحاجة فاستند الينا باكله بعد ذلك على ان امساكه في الوقت الذي قبله كان على غير حقيقة التعليم او يحتمل ذلك فلا يحل مع الاحتمال احتياطا ومن المشايخ من حمل جواب ابي حنيفة على ما اذا كان زمان الاكل قريبا من التعليم لانه اذا كان كذلك فالاكل يدل على عدم التعلم ظاهرا وانه انما ترك فيما تقدم للشبع لا للتعلم لان المدة

القصيرة لا يحتمل النسيان في مثلها فاذا طالت المدة فيجوز ان يقال انه يوكل ما بقي من الصيود
المتقدمة لانه يحتمل ان يكون الاكل للنسيان لا لعدم التعلم لوجود مدة لا يندر النسيان
في مثلها الا ان ظاهر الرواية عنه مطلق عن هذا التفصيل واطلاق الرواية يقتضي انه لا
يوكل على كل حال والوجه ما ذكرنا واما قولهم ان النسيان لا يندر عن طول المدة فنقول
من تعلم حرفة بتمامها وكمالها فالظاهر انه لا ينساها بالكلية وان طالت مدة عدم الاستعمال
لكن ربما يدخلها خلل كصنعة الكتابة والرمي اذا تركها صاحبها مدة طويلة فلما اكل وحرفتها
ترك الاكل دل انه لم يكن تعلم الحرفة من الاصل وانه انما لم ياكل قبل ذلك لا للتعلم بل
لشبعه في الحال فلا تحل صيوده المتقدمة واما في المستقبل فلا تحل صيده الا بتعليم
مستانف بلا خلاف اما على قول ابي حنيفة فلانه تبين بالاكل انه لم يكن معلما وان تركه
لم يكن للتعلم بل لشبعه للحال واما على قولهما فلانه يحتمل ان يكون لم يتعلم كما قال ابو
حنيفة ويحتمل انه نسي وكيف ما كان لا يحل صيده في المستقبل الا بتعليم مبتدا وتعليمه
في الثاني بما به تعليمه في الاول وقد ذكرنا الاختلاف فيه • ولو جرح الكلب الصيد
وولغ في دمه يوكل لانه قد امسك الصيد على صاحبه وانما ولغ فيما لو امسك الصيد
على صاحبه لكان لا ياكله صاحبه وذلك من غاية تعلمه حيث تناول الخبيث وامسك
الطيب على صاحبه وذكر في الاصل في رجل ارسل كلبه على صيد وهو معلم فاخذ صيدا
فقتله واكل منه ثم اتبع الاخر فقتله ولم ياكل منه قال لا يوكل واحد منهما لانه لما اكل
دل على عدم التعلم او على النسيان فلا يحل صيده بعد ذلك فان اخذ الكلب المعلم
صيدا فاخذه منه واخذ صاحبه من الصيد قطعة والقاها الى الكلب فاكلها فهو
على تعليمه لان تركه الاكل انما يعتبر حال اخذه الصيد فاكله باطعام صاحبه بعد الاخذ
لا يقدح في التعليم مع ان من عادة الصائد بالكلب انه اذا اخذ الكلب ان يطعمه
من لحمه ترغيبا له على الصيد فلا يكون اكله باطعامه دليلا على عدم التعليم وكذلك
لو كان صاحب الكلب اخذ الصيد من الكلب ثم وثب الكلب على الصيد واخذ منه
قطعة فاكلها وهو في يد صاحبها فهو على تعليمه لان الاكل بعد ثبوت يد الادمي عليه
بمنزلة الاكل من غيره فلا يقدح في التعليم وكذلك قالوا لو سرق الكلب من الصيد
بعد دفعه الى صاحبه لانه انما يفعل ذلك للجوع لان هذا الاكل لم يدخل في التعليم وان
ارسل الكلب المعلم على صيد فتبعه فنهشه فقطع منه قطعة فاكلها ثم اخذ الصيد
بعد ذلك فقتله ولم يوكل منه شيا لا يوكل لان الاكل منه في حال الاصطياد دليل عدم
التعليم فان نهشه فالقى منه بضعة والصيد حي ثم اتبع الصيد بعد ذلك فاخذه
فقتله ولم يوكل منه شيا يوكل لانه لم يوجد منه ما يدل على عدم التعليم لانه انما قطع
قطعة منه ليثخنه فيتوصل به الى اخذه فكان بمنزلة الجرح وان اخذ صاحب الكلب
الصيد من الكلب بعد ما قتله ثم رجع الكلب بعد ذلك فمر بتلك القطعة فاكلها
يوكل صيده لانه لو اكل من نفس الصيد في هذه الحالة لا يضر فاذا اكل مما بان منه اولى
فان اتبع الصيد فنهشه فاخذ منه بضعة فاكلها وهو حي فانفلت الصيد منه ثم
اخذ الكلب صيدا اخر في فوره فقتله ولم ياكل منه ذكر في الاصل وقال اكره اكله
لان الاكل في حال الاصطياد يدل على عدم التعليم فلا يوكل ما اصطاد بعده والله الموفق
للصواب • واما تعليم ذي المخلب كالبازي ونحوه فهو ان يجيب صاحبه اذا دعاه
ولا يشترط فيه الامساك على صاحبه حتى لو اخذ الصيد واكل منه فلا باكل صيده

باب صح

خلاف

خلاف الكلب ونحوه والفرق من وجوه احدها ان التعليم بترك العادة والطبع والبازي
من عادته التوحش من الناس والتنفر منهم بطبيعه فالفه بالناس واجابته صاحبه اذا دعاه
يكفي دليلا على تعليمه بخلاف الكلب فانه الوف بطبعه يالف الناس ولا يتوحش منهم فلا
يكفي هذا القدر دليل التعليم في حقه فلا بد من زيادة امر وهو ترك الاكل والثاني
ان البازي انما يعلم بالاكل فلا يجعل ان يخرج بالاكل عن حد التعليم بخلاف الكلب والثالث
ان الكلب يمكن تعليمه بترك الاكل بالضرب لان جثته تحتمل الضرب والبازي لا لان
جثته لا تحتمل الضرب وقد روي عن علي وابن عباس وسلمان الفارسي رضي الله عنهم
انهم قالوا اذا اكل الصقر فكل وان اكل الكلب فلا تاكل • ومنها الارسال او الزجر
عند عدمه على وجه ينزجر بالزجر فيما يحتمل ذلك وهو الكلب وما في معناه حتى لو
لم يرسله بنفسه ولم يزجره صاحبه فيما ينزجر بالزجر لا يحل صيده التي قتله
لان الارسال في صيد الجوارح اصل ليكون القتل والجرح مضافا الى المرسل الا ان
عند عدمه يقام الزجر مع الانزجار فيما يحتمل ذلك مقامه فاذا لم يوجد الا ثبت
الاضافة فلا يحل • ولو ارسل مسلم كلبه وسمى فزجره مجوسي فانزجر يوكل صيده ولو
ارسل مجوسي كلبه فزجره مسلم فانزجر لا يوكل صيده وان لم ينزجر لا يوكل صيده
وكذلك لو ارسل مسلم كلبه وترك التسمية عامدا فاتبع الصيد فزجره مسلم وسمى فانزجر
يوكل صيده وان لم ينزجر لا يوكل وانما كان كذلك لان الارسال هو الاصل والزجر
كالخلف عنه والخلف يعتبر حال عدم الاصل لا حال وجوده ففي المسائل الثلاث
وجد الاصل فلا يعتبر الخلف الا ان في المسئلة الاولى المرسل من اهل الارسال
فيوكل صيده وفي المسئلة الثانية لا فلا يوكل وفي المسئلة الرابعة لم يوجد الاصل
فيعتبر الخلف فيوكل صيده ان انزجر فان لم ينزجر لا يوكل لان الزجر بدون الانزجار
لا يصلح خلفا عن الارسال فكان ملحقا بالعدم فيعتبر كانه يرسل بنفسه من غير ارسال
ولا زجر ولو ارسل مسلم وسمى وزجره رجل ولم يسم على زجره فاخذ الصيد وقتله
يوكل لما ذكرنا ان العبرة للارسال فيعتبر وجود التسمية عنده والاصل لتخريج
هذه المسائل ما ذكره بعض مشايخنا ان الدلالة لا تعتبر اذا وجد الصريح بخلافه
واذا لم يوجد يعتبر ففي المسائل الثلاث وجد من الكلب صريح الطاعة بالارسال
حيث عدا بارساله وانزجاره طاعة للزاجر بطريق الدلالة فلا يعتبر في مقابلة
الصريح وفي المسئلة الرابعة لم يوجد الصريح فاعتبرت الدلالة وعلى هذا يخرج
بقية المسائل فافهم • ومنها بقاء الارسال وهو ان يكون اخذ الكلب او البازي
الصيد في حالة فور الارسال لا في حال انقطاعه حتى لو ارسل الكلب او البازي
على صيد وسمى فاخذ صيدا وقتله ثم اخذ اخر على فوره ذلك وقتله ثم وثم يوكل
ذلك كله لان الارسال لم ينقطع فكان الثاني كالاول مع ما بينا ان التعيين ليس بشرط
في الصيد لانه لا يمكن فكان اخذ الكلب او البازي الصيد في فور الارسال كوقوع
السهم بصيدين فان اخذ صيدا وجثم عليه طويلا ثم مر به فاخذه وقتله لا يحل لم
يوكل الا بارسال مستقبل او يزجره وتسميته على وجه ينزجر فيما يحتمل الزجر
لبطلان الفور وكذلك ان ارسل كلبه او بازيه على صيد فعدل عن الصيد
يمنة ويسرة وتشاغل عن طلب الصيد وفتر عن ذلك ثم طلب صيدا فاخذه وقتله
لا يوكل الا بارسال مستانف او ان يزجره صاحبه ويسمي فينزجر فيما يحتمل

الزجر لانه لما اشتغل عن طلب الصيد فقد انقطع حكم الارسال فاذا اصاد صيدا بعد ذلك
فقد ترسل بنفسه فلا يحل صيده الا ان يزجره صاحبه فيما يحتمل الزجر فينزجر لما بينا وان
كان الذي ارسل فهدا او الفهد اذا ارسل كمن ولا يتبع حتى يستمكن فيمكث ساعة ثم ياخذ الصيد
فيقتله فانه يوكل وكذلك الكلب اذا ارسله فصنع كما يصنع الفهد فلا باس باكل ما صاد لان
حكم الارسال لم ينقطع بالكمون لانه انما يكمن ليتمكن من الصيد فكان ذلك من اسباب
الاصطياد ووسيلة فلا ينقطع به حكم الارسال كالوثوب والعدو وكذلك البازي اذا
ارسل فسقط على شي ثم طار واخذ الصيد فانه يوكل لانه انما يسقط على شي ليتمكن من الصيد
فكان سقوطه بمنزلة كمون الفهد وكذلك الرامي اذا رمى صيدا بسهم فما اصابه في سننه
ذلك ووجهه اكل لانه اذا مضى في سننه فلم ينقطع حكم الرمي فكان ذهابه بقوة الرامي
فكان قتله مضافا اليه فيحل وان اصاب واحدا ثم نفذ الى اخر واخذ اكل الكل لما قلنا
معا ان تعيين الصيد ليس بشرط فان امالت الريح السهم الى ناحية اخرى يمينا او شمالا
فاصاب صيدا اخر لم يوكل لان السهم اذا تحول عن سننه فقد انقطع حكم الرمي فصار موت الاصطياد
بغير فعل الرامي فلا يحل كما لو كان على جبل سيف فالقته الريح على صيد فقتله انه لا يوكل كذا هذا
فان لم ترده الريح عن وجهه ذلك اكل الصيد لانه اذا مضى في وجهه كان مصيبه بقوة الرامي
وانما الريح اعانته ومعونة الريح السهم مما لا يمكن الاحتراز عنه فكان ملحقا بالعدم فان
اصابت الريح السهم وهي ريح شديدة قد فعلته لكنه لم يتغير عن وجهه فاصاب السهم
صيدا فانه يوكل لانه مضى في وجهه ومعونة الريح اذا لم تعدل عن وجهه لا يمكنه التحرز
فلا يعتبر • ولو اصاب السهم حايطا او صخرة فرجع فاصاب صيدا فانه لا يوكل لان فعل
الرامي انقطع وصارت الاصابة في غير جهة الرمي فان مر السهم بين الشجر فجعل يصيب الشجر
في ذلك الوجه لكن السهم على سننه فاصاب صيدا فقتله فانه يوكل فان رده شي من الشجر
يمنة او يسرة لا يوكل لما بينا فان مر السهم فحبسه حايط ومر على سننه ذلك فاصاب صيدا
فقتله اكل لان فعل الرامي لم ينقطع وانما اصاب السهم الصيد والحايط وذلك لا يمنع الحل
وروي عن ابي يوسف ان حكم الرمي لا ينقطع بالتغير عن سننه يمينا وشمالا الا اذا رجع من
ورايه ولو ان رجلا رمى بسهم وسمى ثم رمى رجل اخر بسهم وسمى فاصاب السهم الاول السهم
الثاني قبل ان يصيب الصيد فرده عن وجهه ذلك فاصاب صيدا فقتله لا يوكل لانه لما
رده السهم الثاني عن سننه انقطع حكم الرمي فلا يتعلق به الحل قال القدوري
وهذا محمول على ان الرامي الثاني لم يقصد الاصطياد فلا يحل فاما اذا كان الثاني رمى
للاصطياد يحل اكل الصيد وهو للثاني لانه مات بفعله وان لم يقصده بالرمي فتعيين
الرمي اليه ليس بشرط ولو ان رجلين رمى كل واحد منهما صيدا بسهم فاصابا الصيد جميعا
ووقعت الرميتان بالصيد معا فمات فانه لهما يوكل اما حل الاكل فظاهر واما كون الصيد
لهما فلانهما اشتركا في سبب الاستحقاق وتساويا فيه فيتساويان في الاستحقاق فان
اصابه سهم الاول فوقذه ثم اصابه الاخر فقتله قال ابو يوسف يوكل والصيد للاول
وقال زفر لا يوكل وهذا فرع اختلافهم في ان المعتبر في الرمي حال الرمي او حال الاصابة فعند
اصحابنا الثلاثة حال الرمي وعند زفر حال الاصابة ووجه البنا على هذا الاصل ان المعتبر
لما كان حال الرمي عندنا فقد وجد الرمي منهما والصيد ممتنع فلا يتعلق بالسهم الثاني حظر
الا ان الملك للاول لان سهمه اخرجه من حيز الامتناع فصار السهم الثاني كانه وقع بصيد
مملوك فلا يستحقه به شي فكان الاعتبار بحال الرمي في حق الحل والاصابة في حق الملك لان

الحل يتعلق بالفعل والملك يتعلق بالمحل ولما كان الاعتبار بحال الاصابة عنده فقد اصابه الثاني
والصيد غير ممتنع فصار كمن رمى الى شاة فقتلها وجه قول زفر الاعتبار بحالة الاصابة ان الملك
يقف ثبوته على الاصابة فانه لو لم يصب لا يملك فدل ان المعتبر وقت الاصابة ولنا ان حال
الرمي هو الذي يفعله والتسمية معتبرة عند فعله فكان الاعتبار بحال الاصابة عنده
وكذلك ان رمى احدهما بعد الاخر قبل اصابة الاول فهو كرميهما معا في القولين لان الرمي
الثاني وجد والصيد ممتنع فصار كما لو رميا معا فان اصابه سهم الاول ولم يخرجه عن الامتناع
فاصابه الثاني فقتله فهو للثاني لان الاول اذا لم يخرجه عن حد الامتناع ففعل الاصطياد
وجد من الثاني وللاول تسبب في الصيد فصار كمن اثار صيدا فاخذه غيره ان الصيد يكون
للاخذ لا للمثير كذا هذا • وان كان سهم الاول وقذه واخرجه من الامتناع ثم اصابه سهم
الثاني ضمان ما نقصته جراحته لان سهم الاول وقع به وهو صيد فاذا قتله حل وقد ملكه
الاول بالاصابة والجراحة الثانية نقص في ملك الاول فيضمنها الثاني وان مات من الجراحة
الثانية لم يوكل لان الثاني رمى اليه وهو غير ممتنع فصار كالرمي الى الشاة ويضمن الثاني ما
نقصته جراحته لانه نقص دخل في ملك الغير بفعله ثم يضمن قيمته مجروحا بجراحتين لانه تلف
بفعله الا انه غرم عن نقصان الجرح الثاني فلا يضمنه ثانيا وجرح الاول نقص حصل بفعل المالك
للصيد فلا يضمنه الثاني وان مات من الجراحتين لم يوكل لان احد الرميين حاظر والاخر
مبيح فالحكم للحاظر احتياطا والصيد للاول لانفراده بسبب ملكه وهو الجراحة المخرجة
من الامتناع وعلى الثاني للاول نصف قيمته مجروحا بالجراحتين ويضمن ما نقصته الجراحة
الثانية لانه مات بفعلهما فسقط نصف الضمان وثبت نصفه والجراحة الثانية يضمنها
الثاني لانه حصلت في ملك غيره ولانه اتلف على شريكه نصيبه حيث اخرجه من الاباحة الى
الحظر وان لم يعلم باي الجراحتين مات فهو كما لو علم انه مات منهما لان كل واحد من الجراحتين
سبب القتل في الظاهر والله اعلم • ولو ارسل كلبا على صيد او سمى فادرك الكلب الصيد
فضربه فوقذه ثم ضربه ثانيا فقتله اكل وكذلك لو ارسل كلبين على صيد فضربه احدهما
فوقذه ثم ضربه الكلب الاخر فقتله فانه لا يوكل لان هذا لا يدخل في تعليم الكلب اذ لا يمكن ان
يعلم بترك الجرح بعد الجرح الاول فلا يعتبر فكانه قتله بجرح واحد • ولو ارسل رجلان
كل واحد منهما كلبه على صيد فضربه كلب احدهما فقتله ثم ضربه كلب الاخر فقتله
فانه يوكل لما ذكرنا ان جرح الكلب بعد الجرح مما لا يمكن التحفظ عنه فلا يوجب الحظر فيوكل
ويكون الصيد لصاحب الاول لان جراحة كلبه اخرجته عن حد الامتناع فصار ملكا
له فجراحة كلب الثاني لا تزيل ملكه عنه • ومنها ان يكون الارسال والرمي على الصيد واليه
حتى لو ارسل على غير صيد او رمى الى غير صيد فاصاب صيدا لا يحل لان الارسال على غير الصيد
والرمي الى غيره لا يكون اصطيادا فلا يكون قتل الصيد وجرحه مضافا الى المرسل والرامي
فلا يتعلق به وعلى هذا يخرج ما اذا سمع حسا فظنه صيدا فارسل عليه كلبه او بازه او رماه
بسهمه فاصاب صيدا وبان له ان الحس الذي سمعه لم يكن حس صيد وانما كان شاة او بقرة
او ادميا انه لا يوكل الصيد الذي اصابه في قولهم جميعا لانه تبين انه ارسل على ما ليس
بصيد فلا يتعلق به الحل لما بينا من الفقه وصار كانه رمى الى ادمي او شاة او بقرة وهو يعلم
به فاصاب صيدا انه لا يوكل كذا هذا وان كان الحس حس صيد فاصاب صيدا يوكل سوا
كان ذلك الحس حس صيد ماكول او غير ماكول بعد ان كان المصاد صيدا ماكولا وهذا قول
اصحابنا الثلاثة ان كان ذلك الحس حس صيد لا يوكل كالسباع ونحوها وروي عن ابي يوسف

انه ان كان حس ضبع يوكل الصيد وان كان حس خنزير لا يوكل الصيد وجه قول زفر ان السبع
غير ماكول فالرمي اليه لا يثبت به حل الصيد الماكول كما لو قال كان حس ادمي فرمي اليه فاصاب
صيدا ولنا ان الارسال الي الصيد اصطيا د مباح ماكولا كان الصيد او غير ماكول
فيتعلق به اباحة الصيد الماكول لان حل الصيد الماكول يتعلق بالارسال الي الصيد
اصطياد مباح فاذا كان بالارسال حلالا يثبت حله الا انه لا يثبت بحل الارسال
حل المرسل اليه لان حرمته تثبت لمعني يرجع الي المعني فلا يتبدل بالفعل ولان المعتبر
في الارسال هو قصد الصيد فاما التعيين فليس بشرط لما بينا فيما تقدم وقد قصد
الصيد حلالا يثبت حله الا انه لا يثبت بحل الارسال حل المرسل اليه لان حرمته تثبت لمعني
يرجع الي المحل فلا يتبدل الي بالفعل ولان المعتبر في الارسال هو قصد الصيد فاما التعيين
فليس بشرط لما بينا فيما تقدم وقد قصد الصيد حلالا كان او حراما بخلاف ما اذا كان
الحس حس ادمي لان الارسال علي الادمي ليس باصطياد فضلا من ان يكون حلالا فلا
فلا يتعلق حل الصيد بما ليس باصطياد وعلي الوجه الثاني لم يوجد منه قصد الصيد
فلا يتعلق به الحل وجه رواية ابي يوسف في فصله بين ساير السباع وبين الخنزير ان
محرم العين حتي لا يجوز الانتفاع به بوجه فسقط اعتبار الارسال عليه والتحق بالعدم
فاما ساير السباع فجايز الانتفاع بها في غير جهة الاكل فكان الارسال اليها معتبرا وان سمع
حسا لكنه لا يعلم انه حس صيد او غيره فارسل فاصاب صيدا لم يوكل لانه اذا لم يعلم
استوي الحظر والاباحة فكان الحكم للحظر احتياطا وذكر في الاصل فيمن رمي خنزيرا اهليا
فاصاب صيدا قال لا يا كل لان الخنزير الاهلي ليس بصيد لعدم التوحش والامتناع
فكان الرمي اليه كالرمي الي الشاة فلا يتعلق به حل الصيد وان اصاب صيدا ماكولا
وقد قالوا فيمن سمع حسا فظنه ادميا فرماه فاصاب الحس نفسه فاذا هو صيدا كل لانه
رمي المحسوس المعين وهو الصيد فصح ونظيره ما اذا قال لامراته واشار اليها هذه
الكلبة طالق انها تطلق ويبطل الاسم وقالوا لو رمي طايرا فاصاب صيدا وذهب المرمي
اليه ولم يعلم اوحشي او مستانس اكل الصيد لان الاصل في الطير التوحش فيجب التمسك
بالاصل حتي يعلم بالاستيناس ولو علم ان المرمي اليه داجن ياوي البيوت لا يوكل الصيد
لان الداجن ياويه البيت وتثبت اليد عليه فكان الرمي اليه كالرمي الي الشاة وذلك لا
يتعلق به الحل كذا هنا وقالوا لو رمي بعيرا فاصاب صيدا وذهب البعير فلم يعلم انادا و
غير ناد لم يوكل الصيد حتي يعلم ان البعير كان نادا لان الاصل في الابل الاستيناس فيتمسك
بالاصل حتي يظهر الامر بخلافه واختلفت الرواية عن ابي يوسف فيمن رمي سمكة او
جرادة فاصاب صيدا فقال في رواية لا يوكل لان السمك والجراد لا ذكاة لهما وروي
عنه انه يوكل لان المرمي اليه من جملة الصيد وان كان لا ذكاة له وقالوا لو ارسل كلبه
علي ضبي موثق فاصاب صيدا لم يوكل لان الموثق ليس بصيد لعدم معني الصيد
فيه وهو الامتناع فاشبه الشاة ولو ارسل بازه علي ظبي وهو لا يصيد الظبا فاصاب صيدا
لم يوكل لان هذا ارسال لم يقصد به الاصطياد فصار كمن ارسل صيدا علي قتل رجل
فاصاب صيدا والله اعلم   ومنها ان لا يكون ذو الناب الذي يصاد به من الجوارح محرم
العين فان كان محرم العين وهو الخنزير فلا يوكل صيده لانه محرم العين فحرم الانتفاع
به والاصطياد انتفاع به فكان حراما فلا يتعلق به الحل واما ما سواه من ذي الناب
من السباع فقد قال اصحابنا جميعا كل ذي مخلب وذي ناب علم فتعلم فلم يكن محرم العين

فصيد به كان صيده حلالا لعموم قوله تعالي وما علمتم من الجوارح وقالوا في الاسد والذيب
انه لا يجوز الصيد بهما لا لمعني يرجع الي ذاتهما بل لعدم احتمال التعليم لان التعليم بترك
العادة وذلك بترك الاكل وقيل ان من عادتهما انهما اذا اخذا صيدا لا يا كلانه في الحال
فلا يمكن الاستدلال بترك الاكل فيهما علي التعليم حتي لو تصور تعليمها يجوز وذكر هشام
وقال سالت محمدا عن الذيب اذا علم فصاد فقال هذا اري انه لا يكون فان كان فلا باس
به وقال وسالته عن صيد بن عرس فاخبرني ان ابا حنيفة قال اذا علم فتعلم فكل
ما صاد فصار الاصل ما ذكرنا ان ما لا يكون محرم العين من الجوارح اذا علم فتعلم اكل
صيده والله اعلم   ومنها ان يعلم تلف الصيد بالارسال او رمي هو سبب الحل من حيث
الظاهر فان شاركهما معني او سبب يحتمل حصول التلف به مما لا يفيد الحل لا يوكل الا
اذا كان ذلك المعني مما لا يمكن الاحتراز عنه لانه اذا احتمل حصول التلف به مما لا يفيد
الحل لا يوكل لانه اذا كان ذلك المعني بما لا يثبت به الحل فقد احتمل الحرمة فيرجح جانب
الحرمة احتياطا لانه ان اكل عسي اكل الحرام فياثم وان لم ياكل فلا شي عليه والتحرز عن
الضرر واجب شرعا وعقلا والاصل فيه ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال
لوابصة بن معبد رضي الله عنه الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات فدع ما
يريبك الي ما لا يريبك وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ما اجتمع الحرام والحلال
في شي الا وقد غلب الحرام الحلال . وعلي هذا يخرج ما اذا رمي صيدا وهو يطير فاصابه
فسقط علي جبل ثم سقط منه علي الارض فمات انه لا يوكل وهو تفسير المتردي لانه يحتمل
انه مات بسقوطه علي الجبل وكذلك لو كان علي جبل فاصابه فسقط منه علي شي من الجبل ثم
سقط علي الارض فمات او كان علي سطح فاصابه فهوي فاصابه حايط السطح ثم سقط علي الارض
فمات او كان علي نخلة او شجرة فسقط منها علي جذع النخلة او ند من الشجرة ثم سقط علي الارض
فمات او وقع علي رمح مركوز في الارض وفيه سنان فوقع علي السنان ثم وقع علي الارض او نشب
فيه السنان فمات عليه او اصاب سهمه صيدا فوقع في الما فمات فيه لانه يحتمل انه مات
بالرمي ويحتمل انه مات بهذه الموجودة بعده وقد روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم
انه قال وان وقع في الما فلا تاكله فلعل الما قد قتله بين الحكم وعلل بما ذكرنا من احتمال موته
بسبب اخر وهو وقوعه في الما والحكم المعلل بعلة يتعم بعموم العلة ولو اصابه السهم فوقع
علي الارض فمات فالقياس ان لا يوكل لجواز موته بسبب وقوعه علي الارض وفي الاستحسان
يوكل لانه لا يمكن الاحتراز عن وقوع المرمي اليه علي الارض فلو اعتبر هذا الاحتمال
لوقع الناس في الحرج وذكر في المنتقا في الصيد اذا وقع علي صخرة فانشق بطنه او تقطع
راسه انه لا يوكل قال الحاكم الشهيد المروزي رحمه الله وهذا خلاف جواب الاصل
قال القدوري وعني به انه خلاف عموم جواب الاصل لانه ذكر في الاصل لو وقع علي الجليل صح
اجرة موضوعة في الارض اكل ولم يفصل بين ان يكون انشق بطنه او لم ينشق فهذا
يقتضي ان يوكل في الحالين فيجوز ان يجعل في المسلة روايتان ويجوز ان يفرق بين
الحالين من حيث انه اذا انشق بطنه او انقطع راسه فالظاهر انه موته بهذا
السبب لا بالرمي فكان احتمال موته بالرمي احتمال خلاف الظاهر فلا يعتبر واذا
لم ينشق ولم ينقطع فموته بكل واحد من السببين محتمل احتمالا علي السوا الا ان
التحرز عنه غير ممكن فسقط اعتبار موته بسبب العارض ويجوز ان يكون المذكور
في المنتقا تفسيرا لما ذكر في الاصل فيكون معناه انه اذا لم ينشق بطنه او ينقطع راسه

فيحمل المطلق على المقيد ويجعل بيانا للمطلق عند تعذر العمل بهما ولو وقع على آجرة او حرف حجر ثم وقع على الارض فمات لم يوكل لما قلنا ولو كانت الاجرة مطروحة على الارض فوقع عليها ثم مات اكل لان الآجرة المطروحة كالارض فوقوعه عليها كوقوعه على الارض ولو وقع على جبل فمات عليه اكل لان استقراره على الجبل كاستقراره على الارض وذكر في المنتقى عن ابي يوسف لو رمى صيدا على قلة جبل فاثخنه حتى صار لا يتحرك ولم يستطع ان ياخذه فرماه فقتله ووقع لم يوكل لانه خرج عن كونه صيدا بالرمي الاول لخروجه عن حد الامتناع فالرمي الثاني لم يصادف صيدا فلم يكن ذكاة فلا يوكل وعلى هذا يخرج ما اذا اجتمع على الصيد معلم وغير معلم او مسمى وغير مسمى انه لا يوكل لاجتماع سببي الحظر والاباحة ولا يعلم ايهما قتله • ولو ارسل مسلم كلبه فاتبع الكلب كلبا اخر لم غير معلم او معلم لكنه لم يرسله احد ولم يزجره بعد انبعاثه او سبع من السباع او ذو مخلب من الطير مما يجوز ان يعلم فيصاد به فرد الصيد عليه وهياه او فعل ما يكون معونة للكلب المرسل فاخذه الكلب المرسل وقتله لا يوكل لان رد الكلب وتهييئه مشاركة في الصيد فاشبه مشاركة المعلم غير المعلم والمسمى عليه غير المسمى عليه بخلاف ما اذا رد عليه ادمي او بقرة او فرس او هياه لان فعل هولا ليس من باب الاصطياد فلا يزاحم الاصطياد في الاباحة وكان ملحقا بالعدم فان تبع الكلب الاول كلب غير معلم ولم يرد عليه ولم يهيي الصيد ولكنه اشتد وكان الذي اخذ وقتل الكلب المعلم لا باس باكله لانهما ما اشتركا في الاصطياد لما لعدم المعاونة فيحل اكله • ومنها ان يلحق المرسل والرامي الصيد او من يقوم مقامه قبل التواري عن عينه او قبل انقطاع الطلب عنه اذا لم يدرك ذبحه فان توارى عن عينه وقعد عن طلبه ثم وجده لم يوكل فاما اذا لم يتوار عنه لكنه لم يقعد عن الطلب حتى وجده يوكل استحسانا والقياس ان لا يوكل وجه القياس انه يحتمل ان الصيد مات من جراحة كلبه ومن سهمه ويحتمل انه مات بسبب اخر فلا يحل اكله بالشك وجه الاستحسان ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بالروحاء على حمار وحش عقير فتبادر اصحابه اليه فقال دعوه فسياتي صاحبه فجاء رجل من فهر فقال هذه رميتي يا رسول الله وانا في طلبها فقد جعلتها لك فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر فقسمها بين الرفاق ولان الضرورة توجب ذلك لان هذا مما لا يمكن الاحتراز عنه في الصيد فان العادة ان السهم اذا وقع بالصيد تحامل فغاب واذا اصاب الجرح منه غاب فلو اعتبرنا ذلك لانسد ارباب الصيود ووقوع الصياد في الحرج فسقط اعتبار الغيبة التي لا يمكن التحرز عنها اذا لم يوجد من الصايد تفريط في الطلب لمكان الضرورة والحرج وعن قعوده عن الطلب لا ضرورة فيعمل القياس وقد روي ان رجلا اتى الى النبي صلى الله عليه وسلم صيدا فقال من اين لك هذا فقال رميته بالامس وكنت في طلبه حتى هجم علي الليل حتى قطعني عنه ثم وجدته اليوم ومزراقي فيه فقال النبي صلى الله عليه وسلم انه غاب عنك ولا ادري لعل بعض الهوام اعانك عليه بين الحكم وعلة الحكم وهو ما ذكر من احتمال موته بسبب اخر وهذا المعنى لا يتحقق اذا لم يقعد عن الطلب وروي عن بن عباس رضي الله عنهما انه سيل عن ذلك فقال كل ما اصميت ودع ما انميت قال ابو يوسف الاصماء ما عاينته والانماء ما توارى عنه وقال هشام عن محمد الاصماء ما لم يتوار عن بصرك الا انه اقيم الطلب مقام البصر للضرورة ولا ضرورة عند الطلب ولانه اذا قعد عن طلبه ثم الجابر

انه لو كان طلبه لادركه حيا فيخرج الحي من ان يكون ذكوة فلا يحل بالشك بخلاف ما اذا لم يقعد عن طلبه لانه لم يدركه حيا فبقي الجرح ذكاة له • واما ما يستحب من الذكاة وما يكره فمنها ان المستحب ان يكون الذبح بالنهار ويكره بالليل بدليل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الاضحى ليلا والحصاد ليلا وهو كراهة تنزيه ومعنى الكراهة يحتمل ان يكون لوجهين احدهما ان الليل وقت امن وسكون وراحة وراحه فايصال الالم في وقت الراحة يكون اشد ولانه لم يامن من ان يخطي فيقطع يده ولهذا اكره الحصاد بالليل والثاني ان العروق المشروطة في الذبح لا تتبين بالليل فربما لا يستوفي قطعها • ومنها انه يستحب في الذبح حالة الاختيار ان يكون ذلك بالة حادة من الحديد كالسكين والسيف ونحو ذلك ويكره بغير الحديد وبالكليل من الحديد لان السنة في ذبح الحيوان ما كان اسهل على الحيوان واقرب الى راحته والاصل فيه ما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شي فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة فليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته وفي بعض الروايات وليسم الله تعالى ولان الذبح بما قلنا اسهل على الحيوان واقرب الى راحته • ومنها التذفيف في قطع الاوداج ويكره الابطاء فيه لما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وليرح ذبيحته والاسراع نوع اراحة له • ومنها الذبح في الشاة والبقر والنحر في الابل ويكره القلب من ذلك لما ذكرنا فيما تقدم والله الموفق • ومنها ان يكون ذلك من قبل الحلقوم ويكره من قبل القفا لما مر • ومنها قطع الاوداج كلها ويكره قطع البعض دون البعض لما فيه من ابطاء فوات الحيوة • ومنها الاكتفاء بقطع الاوداج ولا يبلغ به النخاع وهو العرق الابيض الذي يكون في عظم الرقبة ولا يبان الراس ولو فعل يكره لما فيه من زيادة ايلام من غير حاجة اليها وفي الحديث الا لا تنخعوا الذبيحة والنخع القتل الشديد حتى يبلغ النخاع • ومنها ان يكون الذابح مستقبل القبلة والذبيحة موجهة الى القبلة لما روينا ولما روي ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا ذبحوا استقبلوا القبلة فانه روي عن الشعبي انه قال كانوا يستحبون ان يستقبلوا بالذبيحة الى القبلة وقوله كانوا كناية عن الصحابة رضي الله عنهم ومثله لا يكذب ولان المشركين يستقبلون بذبائحهم الى الاوثان فيستحب مخالفتهم في ذلك باستقبال القبلة التي هي جهة الرغبة الى طاعة الله تعالى ويكره ان يقول عند الذبح اللهم تقبل عن فلان وانما يقول ذلك بعد الفراغ من الذبح او قبل الاشتغال بالذبح هكذا روى ابو يوسف عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم رحمهم الله وكذلك قال ابو يوسف ادع بالتقبيل قبل الفراغ ان شيت او بعده وقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال موطنان لا اذكر فيهما عند العطاس وعند الذبح وروينا عن بن مسعود رضي الله عنه انه قال جردوا التسمية عند الذبح ولو قال ذلك لا تحرم الذبيحة لانه ما ذكر اسم غير الله تعالى على الاشراك لكنه يكره لتركه التجريد من حيث الصورة فان قيل اليس انه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر عن امته فالجواب انه ليس فيه انه ذكر مع اسم الله تعالى نفسه او امته فيحتمل انه ضحى احدهما وذكر اسم الله تعالى عليه ونوى بقلبه ان يكون عنه وضحى الاخر وذكر اسم الله تعالى ونوى بقلبه ان يكون عن امته وهذا لا يوجب الكراهة ويكره له بعد الذبح قبل ان تبرد ان ينخعها ايضا وهو ان ينحره حتى يبلغ النخاع وان يسلخها قبل ان تبرد لان فيه زيادة ايلام لا حاجة اليها

فان نحو او سلخ قبل ان تبرد فلا باس باكلها لوجود الذبح بشرايطه ويكره جرها برجلها
الي المذبح لانه الحاق زيادة الم بها من غير حاجة اليها في الذكاة وروي بن سيرين عن عمر
رضي الله عنه انه راي رجلا يسوق شاة له ليذبحها سوقا عنيفا فضربه بالدرة ثم قال
له سقها الي الموت سوقا جميلا لا ام لك ويكره ان يضجعها ويحد الشفرة بين يديها
لما روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم راي رجلا اضجع شاة وهو يحد الشفرة وهي
تلاحظه فقال صلي الله عليه وسلم لقد اردت ان تميتها موتات الا حددت قبل ان تضجعها وروي
ان عمر رضي الله عنه راي رجلا اضجع شاة ووضع رجله علي صفحة وجهها وهو يحد
الشفرة فضربه بالدرة فهرب الرجل وشردت الشاة ولان البهيمة تعرف الالة الجارحة
كما تعرف المهالك فتتحرز عنها فاذا احد الشفرة وقد اضجعها يزداد المها وهذا كله لا تحرم
به الذبيحة لان النهي عن ذلك ليس لمعني في المنهي بل لما يلحق الحيوان من زيادة الم
لا حاجة اليها فكان النهي عنه لمعني في غير المنهي وانه لا يوجب الفساد كالذبح بسكين مغصوب
والاصطياد بقوس مغصوب ونحو ذلك والله اعلم **فصل** واما بيان ما يحرم اكله من
اجزا الحيوان الماكول فالذي يحرم منه سبعة الدم المسفوح والذكر والانثيان
والقبل والغدة والمثانة والمرارة لقوله تعالي ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم
الخبايث وهذه الاشيا السبعة مما تستخبثه الطباع السليمة فكانت محرمة
وما روي عن مجاهد رضي الله عنه انه قال كره رسول الله صلي الله عليه وسلم من الشاة
الذكر والانثيين والقبل والغدة والمرارة والمثانة والدم فالمراد منه كراهة
التحريم بدليل انه جمع بين الاشيا الستة وبين الدم في الكراهة والدم المسفوح
محرم والمروي عن ابي حنيفة انه قال الدم حرام واكره الستة اطلق رحمه الله اسم
الحرام علي الدم وسمي ما سواه مكروها لان الحرام المطلق ما ثبتت حرمته بدليل مقطوع
به وهو المفسر من الكتاب قال الله تعالي قل لا اجد فيما اوحي الي محرما علي طاعم يطعمه
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وانعقد الاجماع ايضا علي حرمته
واما حرمة ما سواه من الاشيا الستة فما ثبتت بدليل مقطوع به بل بالاجتهاد او
بظاهر الكتاب المحتمل للتاويل او الحديث لذلك فصل بينهما في الاسم فسمي ذا حراما وذا
مكروها والله اعلم **كتاب الاصطياد** قد بينا في كتاب الذبايح والصيود
ما يوكل من الحيوان وما يحرم اكله منها وما يكره • والان نبين في كتاب الاصطياد
ما يباح اصطياده وما لا يباح ومن يباح له الاصطياد ومن لا يباح له فقط • اما
الاول فيباح اصطياد ما في البر والبحر مما يحل اكله وما لا يحل غير ان ما يحل اكله يكون
اصطياده للانتفاع بلحمه وما لا يحل اكله يكون اصطياده للانتفاع بجلده وشعره وعظمه
او لدفع اذيته الا صيد الحرم فانه لا يباح اصطياده الا المؤذي منه لقوله تعالي اولم
يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي صلي الله عليه وسلم في حديث فيه ولا ينفر صيدها
وخص منه المؤذيات بقوله صلي الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم
واما الثاني فيباح اصطياد ما في البحر للحلال والمحرم ولا يباح اصطياد ما في البر
للمحرم خاصة لقوله تعالي احل لكم صيد البحر الي قوله تعالي وحرم عليكم صيد البر ما
دمتم حرما والفصل بين صيد البر والبحر وغير ذلك من المسايل تعرف في كتاب الحج
والله الموفق **كتاب الاضحية** يحتاج لمعرفة مسايل هذا الكتاب • الي بيان
صفة التضحية انها واجبة او لا • والي بيان شرايط الوجوب لو كانت واجبة

ذ

والي بيان وقت الوجوب والي كيفية الوجوب • والي بيان محل اقامة الواجب • والي
شرايط اقامة الواجب • والي بيان ما يستحب ان يفعل قبل التضحية وعندها وبعدها
وما يكره كراهة تحريم او تنزيه • اما صفة التضحية فالتضحية نوعان واجب وتطوع
والواجب انواع • منها ما يجب علي الغني والفقير • ومنها ما يجب علي الغني دون الفقير
ومنها ما يجب علي الفقير دون الغني • اما الذي يجب علي الغني والفقير فالمنذور به بان
قال لله علي ان اضحي شاة او بدنة او هذه الشاة والبدنة او قال جعلت هذه الشاة
ضحية او اضحية وهو غني او فقير لان هذه قربة لله تعالي من جنسها ايجاب وهو هدي
القران والاحصار وفدا اسمعيل صلوات الله عليه وسلامه ومثل هذه القربة تلزم
بالنذر كساير القرب التي لله تعالي من جنسها ايجاب من الصلوة والصوم ونحوهما والوجوب
بسبب النذر يستوي فيه الغني والفقير وان كان الواجب يتعلق بالمال كالنذر بالحج
انه يصح من الغني والفقير جميعا • واما الذي يجب علي الفقير دون الغني فالمشترا للاضحية
اذا كان المشتري فقيرا بان اشتري فقير شاة ينوي ان يضحي بها وقال الشافعي لا يجب
وهو قول الزعفراني من اصحابنا وان كان غنيا لا يجب عليه بالشراء شي بالاتفاق وجه
قول الشافعي ان الايجاب من العبد يستدعي لفظا يدل علي الايجاب الوجوب والشراء بنية
الاضحية لا يدل علي الوجوب فكان فلا يكون ايجابا ولهذا لم يكن ايجابا من الغني ولنا
ان المشترا للاضحية ممن لا اضحية عليه تجري مجري الايجاب وهو النذر بالتضحية
عرفا لانه اذا اشتري الاضحية مع فقره فالظاهر انه يضحي فيصير كانه قال جعلت
هذه الشاة اضحية بخلاف الغني لان الاضحية واجبة عليه بايجاب الشرع ابتدا
فلا يكون شراوه للاضحية ايجابا بل يكون قصدا الي تفريغ ما في ذمته به ولو كان في
ملك انسان شاة فنوي ان يضحي بها او اشترا شاة ولم ينو الاضحية ثم نوي
بعد ذلك ان يضحي بها لا يجب عليه سوا كان غنيا او فقيرا لان النية لم تقارن الشرا
فلا يعتبر • واما الذي يجب علي الغني دون الفقير فما يجب من غير نذر ولا شرا
للاضحية بل شكرا لنعمة الحيوة واحيا لميراث الخليل صلوات الله عليه وسلامه
حيث امره الله تعالي بذبح الكبش في هذه الايام فدا عن ولده وهذا قول ابي حنيفة
وزفر والحسن بن زياد واحدي الروايتين عن ابي يوسف وروي عن ابي يوسف
انها لا تجب وبه اخذ الشافعي وحجة هذه الرواية ما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم
انه قال ثلث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحي والاضحي وروي ثلاث كتبت
علي وهي لكم سنة وذكر الاضحية والسنة غير الواجب في العرف وروي ان ابا بكر وعمر
رضي الله عنهما كانا يضحيان السنة والسنتين وروي عن ابي مسعود الانصاري
رضي الله عنه انه قال قد اتروح علي الف شاة ولا اضحي بواحدة مخافة ان يعتقد جاري
واجبة لكن لا فرق فيها بين المقيم والمسافر لانهما لا يفترقان في الحقوق المتعلقة بالمال
كالزكاة وصدقة الفطر ولنا قوله تعالي فصل لربك وانحر قيل في التفسير صل صلاة
العيد وانحر البدن بعدها وقيل صل الصبح بجمع وانحر بمنا ومطلق الامر للوجوب
في حق العمل ومتي وجب علي النبي صلي الله عليه وسلم يجب علي الامة لانه قدوة الامة فان
قيل قد قيل في بعض وجوه التاويل وانحر اي ضع يديك علي نحرك في الصلاة وقيل
استقبل القبلة بنحرك في الصلاة فالجواب ان الحمل علي الاول اولي لانه حمل اللفظ علي
فايدة جديدة والحمل علي الثاني حمل علي التكرار لان وضع اليد علي النحر من افعال الصلاة

روي عن ابي يوسف
انها لا تجب

عند كم يتعلق به كمال الصلاة واستقبال القبلة من شرايط الصلاة لا وجود للصلاة شرعا
بدونه فيدخل تحت الامر بالصلاة فكان الامر بالصلاة امرا به فيحمل قوله وانحر عليه يكون
تكرارا والحمل على ما قلنا يكون حملا على فايدة جديدة فكان اولي وروي عن النبي صلى الله عليه
وسلم ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه امر بالتضحية والامر
المطلق عن القرينة يقتضي الوجوب في حق العمل وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
على كل اهل بيت في كل عام اضحاه وعتيرة وعلى كلمة ايجاب ثم نسخت العتيرة فبقيت
الاضحاه وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يضح فلا يقربن مصلانا ومثل هذا
خرج مخرج الوعيد على ترك التضحية ولا وعيد الا بترك الواجب وقال صلى الله عليه
وسلم من ذبح قبل الصلاة فليعد اضحيته ومن لم يذبح فليذبح باسم الله تعالى امر بذبح
الاضحية واعادتها اذا ذبحت قبل الصلاة وكل ذلك دليل ولان اراقة الدم قربة
والوجوب هو العزيمة في القرباب واما الحديث فنقول بموجبه لان الاضحية ليست
بمكتوبة علينا ولكنها واجبة وفرق ما بين الواجب والفرض والفرق كفرق ما بين السما
والارض على ما عرف في اصول الفقه وقوله وهي لكم سنة ان ثبت فلا ينفي الوجوب اذ
السنة تنبي عن الطريقة او السيرة وكل ذلك لا ينفي الوجوب واما حديث ابي
بكر وعمر رضي الله عنهما فيحتمل انهما كانا لا يضحيان السنة والسنتين لعدم غنا هما لما
كان لا يفضل من رزقهما الذي كان من بيت المال عن كفايتهما والغنا شرط الوجوب
في هذا النوع وقول ابي مسعود لا يصلح معارضا للكتاب والسنة مع ما يحتمل انه كان
عليه دين فخاف على جاره لو ضحى يعتقد وجوب الاضحية مع قيام الدين ويحتمل انه
اراد بالوجوب الفرض اذ هو الواجب المطلق فخاف على جاره اعتقاد الفرضية لو ضحى
فبان اعتقاد بترك الاضحية فلا يكون حجة مع الاحتمال او يحمل على ما قلنا توفيقا بين
الدلايل صيانة لها عن التناقض والاستدلال بالمسافر غير سديد لان فيه ضرورة
لا توجد في حق المقيم على ما نذكر في بيان الشرايط ان شا الله تعالى • ولو نذر ان يضحي
بشاة وذلك في ايام النحر وهو موسر فعليه ان يضحي بشاتين عندنا شاة لاجل
النذر وشاة بايجاب الشرع ابتدا الا اذا عني به الاخبار عن الواجب عليه بايجاب
الشرع فلا يلزمه الا التضحية بشاة واحدة ومن المشايخ من قال لا يلزمه الا
التضحية بشاة واحدة لان هذه الصيغة حقيقتها للاخبار فيكون اخبارا عما وجب
عليه بايجاب الشرع فلا يلزمه التضحية باخرى ولنا ان هذه الصيغة في عرف الشرع
جعلت انشا كصيغة الاعتاق العتاق والطلاق لكنه يحتمل الاخبار فيصدق في
حكم بينه وبين ربه ولو قال ذلك ايلم قبل ايام النحر يلزمه التضحية بشاتين بلا
خلاف لان الصيغة لا تحتمل الاخبار عن الواجب اذ لا وجوب على الوقت والاخبار
على عن الواجب ولا واجب يكون كذبا فتعين الانشا مرادا بها وكذلك لو قال
ذلك وهو معسر ثم ايسر في ايام النحر فعليه ان يضحي بشاتين لانه لم يكن وقت
النذر اضحية واجبة عليه فلا يحتمل الاخبار فيحمل على الحقيقة الشرعية وهي الانشا
فوجبت عليه اضحية بنذره واخرى بايجاب الشرع ابتدا الوجود شرط الوجوب
وهو الغنا • واما التطوع فاضحية المسافر والفقير الذي لم يوجد منه النذر
بالتضحية ولا الشرا للاضحية لانعدام شرط الوجوب وشرطه والله اعلم **فصل**
واما شرائط جواز اقامة الواجب فاما في النوعين الاولين فشرايط اهلية النذر وقد ذكرناها

الامر المطلق يقتضي الوجوب

انه قال صلى

سبب صح

في كتاب النذر واما في النوع الثالث فمنها الاسلام فلا تجب على الكافر لانها قربة والكافر ليس
من اهل القربات ولا يشترط وجود الاسلام في جميع الوقت من اوله الى اخره حتى لو كان
كافرا في اول الوقت ثم اسلم في اخره يجب عليه لان وقت الوجوب يفضل عن ادا الواجب
فيكتفي في وجوبها ابقا جزء من الوقت كالصلاة • ومنها الحرية فلا تجب على العبد وان كان
ماذونا في التجارة او مكاتبا لانه حق مالي متعلق بملك المال والعبد لا يملك المال ولهذا
لا تجب عليه الزكاة وصدقة الفطر ولا يشترط ان يكون حرا من اول الوقت الى اخره
بل يكتفي بالحرية في اخر الوقت حتى لو اعتق في اخر الوقت وملك نصابا تجب عليه الاضحية
لما قلنا في شرط الاسلام • ومنها الاقامة فلا تجب على المسافر لانها لا تتادي بكل مال
وفي كل زمان بل في حيوان مخصوص في وقت مخصوص والمسافر لا يظفر به في كل مكان في وقت الاضحية
فلو اوجبنا عليه لاحتاج الى حمله مع نفسه وفيه من الحرج ما لا يخفي واحتاج الى ترك
السفر وفيه ضرر فدعت الضرورة الى امتناع الوجوب بخلاف الزكوة لان الزكوة
لا يتعلق وجوبها بوقت بل جميع العمر وقتها فكان جميع الاوقات وقتا لادايها فان لم يكن
في يده شي يوديها اذا وصل الى المال ولذا يتادي بكل مال فايجابها عليه لا يوقعه في
الحرج وكذلك صدقة الفطر لانها تجب وجوبا موسعا كالزكاة هو الصحيح عند بعضهم وان
كانت تتوقت بيوم الفطر لكنها تتادي بكل مال فلا يكون في الوجوب عليه حرج وذكر
في الاصل وقال لا تجب الاضحية على الحاج واراد بالحاج المسافر فاما اهل مكة فتجب عليهم
الاضحية وان حجوا وما روي نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يخلف لمن حج من اهله
اثمان الضحايا ليضحوا فليس فيه دليل الوجوب على المسافر لانه يحتمل انه فعل ذلك ليضحوا
عنه تطوعا ويحتمل انه فعل ليضحوا عن انفسهم لا عنه فلا يثبت الوجوب مع الاحتمال
ولا تشترط الاقامة في جميع الوقت حتى لو كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره لا تجب
عليه لما ذكرنا • هذا اذا سافر قبل ان يشتري اضحية فان اشتري شاة للاضحية ثم سافر
ذكر في المنتقا ان له ان يبيعها ولا يضحي بها وهكذا روي عن محمد رحمه الله انه يبيعها من
المشايخ من فصل بين الموسر والمعسر فقال ان كان موسرا فالجواب كذلك لانه ما اوجب
بهذا الشرا والنية شيا على نفسه وانما قصد به اسقاط الواجب عن نفسه فاذا سافر
تبين انه لا وجوب عليه فكان له ان يبيعها كما لو شرع في العبادة على ظن انها عليه ثم تبين
انها ليست عليه انه لا يلزمه الاتمام وان كان معسرا ينبغي ان تجب عليه ولا تسقط
عنه بالسفر لان هذا ايجاب من الفقير بمنزلة النذر فلا يسقط بالسفر كما لو شرع في
التطوع انه يلزمه الاتمام والافساد كذا هاهنا • وان سافر بعد دخول الوقت
قالوا ينبغي ان يكون الجواب كذلك لما ذكرنا • ومنها الغني لما روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال من وجد سعة فليضح شرط السعة وهو الغني ولانا لو
اوجبناها بمطلق المال ومن الجايز ان يستغرق الواجب جميع ماله فيودي الى الحرج
فلا بد من اعتبار الغنا وهو ان يكون في ملكه مايتا درهم او عشرون مثقالا او شي
يبلغ قيمته سوي مسكنه وما يتاثث به وكسوته وخادمه وفرسه وسلاحه وما لا يستغني
عنه وهو نصاب صدقة الفطر وقد ذكرناه وما يتصل به من المسايل في صدقة
الفطر ولو كان عليه دين بحيث لو صرف اليه بعض نصابه لا يجب لان الدين يمنع
وجوب الزكاة فلان يمنع وجوب الاضحية اولي لان الزكاة فرض والاضحية واجبة
والفرض فوق الواجب وكذا لو كان له مال غايب لا يصل اليه في ايام النحر لانه فقير

وقت غيبة المال حتي لا تحل له الصدقة بخلاف الزكاة المالي انها تجب عليه لان جميع العمر
وقت الزكاة وهذه قربة موقتة فيعتبر الغنا في وقتها ولا يشترط ان يكون غنيا في جميع
الوقت حتي لو كان فقيرا في اول الوقت ثم ايسر في اخره يجب عليه لما ذكرنا • ولو كان له
مايتا درهم فحال عليها الحول فزكاها خمسة دراهم ثم حضرت ايام النحر وله مايتة درهم
وتسعون لا رواية فيه وذكر الزعفراني انه تجب عليه الاضحية لان النصاب وان
انتقص لكنه انتقص بالصرف الي جهة هي قربة فيجعل قايما تقديرا حتي لو صرف خمسة منها
الي النفقة لا يجب لانعدام الصرف الي جهة القربة فكان النصاب ناقصا حقيقة وتقديرا
فلا يجب ولو اشتري الموسر شاة للاضحية فضاعت حتي انتقص نصابه وصار فقيرا
ثم جا ايام النحر فليس عليه ان يشتري شاة اخري لان النصاب ناقص وقت الوجوب
فلم يوجد شرط الوجوب وهو الغنا فلو انه وجدها وهو معسر وذلك في ايام النحر فليس
عليه ان يضحي بها لانه معسر وقت الوجوب ولو ضاعت ثم اشتري اخري وهو موسر
فضحي بها ثم وجد الاولي وهو معسر لم يكن عليه ان يتصدق بشي لما قلنا وجميع ما ذكرنا
من الشرايط يستوي فيها الرجل والمراة لان الدلايل لا تفصل بينهما • واما البلوغ والعقل
فليسا من شرايط الوجوب في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر هما من الشرايط
حتي تجب الاضحية من مالهما اذا كانا موسرين عند ابي يوسف وابي حنيفة حتي لو ضحي
الاب او الوصي من مالهما لا يضمن عندهما وعند محمد وزفر يضمن وهو علي الاختلاف الذي
ذكرنا في صدقة الفطر والحج ذكرت هناك ومن المتاخرين من قال لا خلاف بينهم في الاضحية
انها لا تجب في قولهما لان القربة في الاضحية في اراقة الدم وانها اتلاف ولا سبيل الي اتلاف
مال الصغير والتصدق باللحم تطوع ولا يجوز ذلك في مال الصغير والصغير في العادة
لا يقدر علي ان ياكل جميع اللحم ولا يجوز بيعه ولا سبيل للوجوب راسا والصحيح انه علي الاختلاف
وتجب الاضحية عند ابي حنيفة وابي يوسف لما قلنا ولا يتصدق باللحم لما قلنا لكن ياكل
منها الصغير ويدخر له قدر حاجته ويبتاع الباقي ما ينتفع بعينه كما يبتاع البالغ
بجلد الاضحية ما ينتفع بعينه والذي يجن ويفيق يعتبر حاله في الجنون والافاقة
فان كان مجنونا في ايام النحر فهو علي الاختلاف وان كان مفيقا يجب بلا خلاف وقيل ان حكمه
حكم الصحيح كيف ما كان • ومن بلغ من الصغار في ايام النحر وهو موسر يجب عليه باجماع
بين اصحابنا لان الاهلية تراعي في اخر الوقت لا في اوله كما لا يشترط اسلامه وحريته
واقامته في اول الوقت لما بينا ولا يجب علي الرجل ان يضحي عن عبده ولا عن ولده الكبير
وفي وجوبها عليه من ماله لولده الصغير روايتان كذا ذكر القدوري وذكر القاضي في شرحه
مختصر الطحاوي انها لا تجب في ظاهر الرواية ولكن الافضل ان يفعل ذلك واطلق الطحاوي
ما يدل علي الوجوب فانه قال ويجب علي الرجل ان يضحي عن اولاده الصغار وجه رواية
الوجوب ان ولد الرجل جزوه فاذا وجب عليه ان يضحي عن نفسه فكذا عن ولده
ولهذا وجب عليه ان يودي صدقة الفطر ولان له علي ولده ولاية كاملة فتجب كصدقة
الفطر بخلاف الكبير لانه لا ولاية له عليه وجه ظاهر الرواية ان الاصل ان لا يجب علي
الانسان شي علي غيره خصوصا في القربات لقوله تعالي وان ليس للانسان الا ما سعي
وقوله تعالي لها ما كسبت ولهذا لم يجب عليه عن عبده وعن ولده الكبير الا ان
صدقة الفطر خصت عن النصوص فبقيت الاضحية علي عمومها ولان سبب الوجوب
هناك راس يمونه ويلي عليه وقد وجد في الصغير وليس السبب الراس هاهنا الا تري

انه يجب

وقت الوجوب ايام النحر

انه يجب بدونه وكذا لا يجب بسبب العبد واما الوجوب عليه من ماله لولد ولده
اذا كان ابوه ميتا فقد روي الحسن عن ابي حنيفة ان عليه ان يضحي عنه قال القدوري
ويجب ان يكون هذا علي روايتين كما قالوا في صدقة الفطر وقد مر وجه الروايتين
في صدقة الفطر واما المصر فليس بشرط للوجوب فيجب علي المقيمين في الامصار والقري
والبوادي لان دلايل الوجوب لا توجب الفصل والله اعلم **فصل** واما وقت الوجوب فايام النحر
فلا تجب قبل دخول الوقت لان الواجبات الموقتة لا تجب قبل وقتها كالصلاة والصوم
ونحوهما وايام النحر ثلثة ايام يوم الاضحي وهو اليوم العاشر من ذي الحجة والحادي
عشر وذلك بعد طلوع الفجر من اليوم الاول الي غروب الشمس من الثاني عشر وقال
الشافعي ايام النحر اربعة العاشر من ذي الحجة والحادي عشر والثاني عشر والثالث
عشر والصحيح قولنا لما روي عن عمر وعلي وبن عباس وبن عمر رضي الله عنهم انهم قالوا ايام
النحر ثلثة افضلها اولها وذلك والظاهر انهم سمعوا ذلك من رسول الله صلي الله
عليه وسلم لان اوقات العبادات والقربات لا تعرف الا بالسمع فاذا طلع الفجر
الاول فقد دخل الوقت فيجب عند استجماع الوجوب بل الجواز الادا بعد ذلك شرايط
نذكرها في موضعها فان وجدت تجوز وان لا فلا كما تجب الصلاة بدخول وقتها ثم ان
وجدت شرايط جواز ادايها جازت والا فلا والله اعلم **فصل** واما كيفية الوجوب
فانواع • منها انها تجب في وقتها وجوبا موسعا ومعناه انها تجب في جملة الوقت غير عين
كوجوب الصلاة في وقتها وفي اي وقت ضحي من عليه الواجب كان موديا للواجب سوا كان
في اول الوقت او وسطه او اخره كالصلاة والاصل ان ما وجب في جزء من الوقت غير
عين يتعين الجزء الذي ادي فيه للوجوب او اخر الوقت كما في الصلاة وهو الصحيح من الاقاويل
علي ما عرف في اصول الفقه وعلي هذا يخرج ما اذا لم يكن اهلا للوجوب في اول الوقت ثم
صار اهلا في اخره بان كان كافرا او عبدا او فقيرا او مسافرا في اول الوقت ثم اسلم او اعتق
او ايسر او قام في اخره انه يجب ولو كان اهلا في اوله ثم لم يبق اهلا في اخره بان ارتد او
اعسر او سافر في اخره لا يجب عليه • ولو ضحي في اول الوقت وهو فقير ثم ايسر في اخر الوقت
فعليه ان يعيد الاضحية عندنا وقال بعض مشايخنا ليس عليه الاعادة والصحيح هو الاول
لانه لما ايسر في اخر الوقت تعين اخر الوقت للوجوب عليه وتبين ان ما اداه وهو فقير
كان تطوعا فلا ينوب عن الواجب وما روي عن الكرخي في الصلاة الموداة في اول الوقت
انها نفل مانع من الوجوب في اخر الوقت فاسد عرف فساده في اصول الفقه • ولو
كان موسرا في جميع الوقت ثم صار فقيرا صار قيمة شاة صالحة للاضحية دينا في ذمته
يتصدق بها متي وجدها لان الوجوب قد تاكد عليه باخر الوقت فلا يسقط بفقره
بعد ذلك كالمقيم اذا مضي عليه وقت الصلاة ثم سافر ولم يصل حتي سافر لا يسقط
شطر الصلاة والمراة اذا مضي عليها وقت الصلاة وهي طاهرة ثم حاضت لا يسقط عنها فرض
الوقت حتي يجب عليها القضا اذا طهرت من حيضها كذا هاهنا ولو مات الموسر في ايام
النحر قبل ان يضحي سقطت عنه الاضحية وفي الحقيقة انها لم تجب لما ذكرنا ان الوجوب
عند الادا في اخر الوقت فاذا مات قبل الادا مات قبل ان يجب عليه كمن مات في وقت
الصلاة قبل ان يصليها مات ولا صلاة عليه كذا هاهنا وعلي هذا يخرج رواية الحسن عن
ابي حنيفة ان الرجل الموسر اذا ولد له ولد في اخر ايام النحر انه يجب عليه ان يذبح عنه
وهي احدي الروايتين اللتين ذكرناهما انه تجب علي الانسان اذا كان موسرا ان يذبح



عن ولده الصغير لانه ولد قبل تاكيد الوجوب بخلاف صدقة الفطر انه اذا ولد له ولد
بعد طلوع الفجر من يوم الفطر انه لا يجب عليه صدقة الفطر ولان الواجب هناك تعلق
باول اليوم فلا يجب بعد مضي جزء منه وهاهنا بخلافه • وعلى هذا يخرج ما اذا
اشتري شاة للاضحية وهو موسر ثم انها ماتت او سرقت او ضلت في ايام النحر انه يجب
عليه ان يضحي بشاة اخري لان الوجوب في جملة الوقت والمشتري لم يتعين للوجوب
والوقت باق وهو من اهل الوجوب فيجب الا اذا كان عينها بالنذر بان قال لله علي ان اضحي بهذه
الشاة وهو موسرا ومعسر فهلكت او ضاعت انه يسقط عنه التضحية بسبب النذر
لان المنذور معين لاقامة الواجب فيسقط الواجب بهلاكه كالزكوة تسقط بهلاك النصاب
عندنا غير انه ان كان الناذر موسرا يلزمه شاة اخري بايجاب الشرع ابتدا لا بالنذر
وان كان معسرا فاشتري شاة للاضحية فهلكت في ايام النحر او ضاعت سقطت عنه
وليس عليه شي اخر لما ذكرنا ان الشرا من الفقير للاضحية بمنزلة النذر فاذا هلك فقد
هلك محل اقامة الواجب فيسقط عنه وليس عليه شي اخر بايجاب الشرع ابتدا لفقد شرط
الوجوب وهو اليسار ولو اشتري الموسر شاة للاضحية فضلت فاشتري شاة اخري
ليضحي بها ثم وجد الاولي في الوقت فالافضل التضحية بهما فان ضحي بالاولي اجزاه ولا يلزمه
التضحية بالاخري ولا شي عليه غير ذلك سوا كانت قيمة الاولي اكثر من الثانية او اقل
والاصل فيه ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها ساقت هديا فضاع فاشترت مكانه اخر
ثم وجدت الاول فنحرتهما ثم قالت الاول كان يجزي عني فثبت الجواز بقولها والفضيلة
بفعلها رضي الله عنها وعن ابيها ولان الواجب في ذمته ليس الا التضحية بشاة واحدة
وقد ضحي وان ضحي بالثانية اجزاه وسقطت عنه الاضحية وليس عليه ان يضحي بالاولي
لان التضحية بها لم تجب بالشرا بل كانت الاضحية واجبة في ذمته بمطلق الشاة
فاذا ضحي بالثانية فقد ادي الواجب بها بخلاف المتنفل بالتضحية اذا ضحي بالثانية
انه يلزمه التضحية بالاولي ايضا لانه لما اشتراها للاضحية فقد وجب عليه التضحية
بها بعينها فلا تسقط بالثانية بخلاف الموسر فانه لا يجب عليه التضحية بالشاة المشتراة
بعينها وانما الواجب في ذمته وقد اداه بالثانية فلا يجب عليه تضحية الاولي وسوا
كانت الثانية مثل الاولي في القيمة او فوقها او دونها لما قلنا غير انها ان كانت دونها في
القيمة يجب عليه ان يتصدق بفضل ما بين القيمتين لانه بقيت له من الزيادة سالمة
فصار كاللبن ونحوه ولو لم يتصدق بشي ولكنه ضحي بالاولي ايضا وهو في ايام النحر اجزاه
وسقطت عنه الصدقة لان الصدقة انما تجب خلفا عن فوات شي من شاة الاضحية
فاذا ادي الاصل في وقته سقط عنه الخلف واما علي قول ابي يوسف فانه لا تجزي الا
التضحية الا بالاولي لانه يجعل الاضحية كالوقف ولو لم يذبح الثانية حتي مضت
ايام النحر ثم وجد الاولي ذكر في اضاحي الحسن بن زياد ان عليه ان يتصدق بافضلها
ولا يذبح وذكر فيها انه قول زفر وابي يوسف والحسن بن زياد لانه لم يجب عليه
في اخر الوقت الا التضحية بشاة فاذا خرج الوقت تحول الواجب من الاراقة الي
التصدق بالعين ولو اشتري شاة للاضحية وهو معسر او كان موسرا فانتقص
نصابه بشرا الشاة ثم ضلت فلا شي عليه فلا يجب عليه شي اخر اما الموسر فلفوات
شرط الوجوب وقت الوجوب واما المعسر فلهلاك محل اقامة الواجب فلا يلزمه
شي اخر ومنها انه لا يقوم غيرها مقامها حتي لو تصدق بعين الشاة او بقيمتها لا يجزي



عن الاضحية لان الواجب تعلق بالاراقة والاصل ان الوجوب اذا تعلق بفعل معين انه لا يقوم
غيره مقامه كما في الصلاة والصوم وغيرهما بخلاف الزكاة فان الواجب اداء جزء من النصاب
ولو ادي من مال اخر جاز لان الواجب هناك ليس بجزء من النصاب عند بعض اصحابنا
بل الواجب مطلق المال وقد ادي وعند بعضهم ان كان الواجب اداء جزء من النصاب
لكن من حيث انه مال لا من حيث انه جزء من النصاب لان مبني وجوب الزكاة علي التيسير
والتيسير في الوجوب من حيث انه مال لا من حيث انه العين والصورة وهاهنا
الواجب في الوقت هو اراقة الدم شرعا غير معقول المعني فيقتصر الوجوب علي مورد
الشرع وبخلاف صدقة الفطر انها تتادي بالقيمة عندنا لان الوجوب هناك معلول
بالاغنا قال عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم والاغنا يحصل باداء
القيمة والله اعلم ومنها انه يجزي فيها النيابة فيجوز للانسان ان يضحي بنفسه
وبغيره باذنه لانها قربة تتعلق بالمال فتجزي فيها النيابة كاداء الزكاة وصدقة
الفطر ولان كل احد لا يقدر علي مباشرة الذبح بنفسه خصوصا النسا فلو لم تجزه
النيابة لادي الي الحرج وسوا كان الماذون مسلما او كتابيا حتي لو امر مسلم كتابيا ان
يذبح اضحيته يجزيه لان الكتابي من اهل الذكاة الا انه يكره لان التضحية قربة والكافر
ليس من اهل القربة لنفسه فيكره انابته في اقامة القربة لغيره وسوا كان الاذن نصا
او دلالة حتي لو اشتري شاة للاضحية فجا يوم النحر فاضجعها وشد قوايمها فجا انسان
وذبحها من غير امره اجزاه استحسانا والقياس انه لا يجوز وان يضمن الذابح قيمتها
وهو قول زفر وقال الشافعي يجزي عن الاضحية ويضمن اما الكلام مع زفر فوجه
القياس انه ذبح شاة غيره بغير امره فلا يجزي عن صاحبها ويضمن الذابح كما لو غصب
شاة وذبحها وهو قول الشافعي في وجوب الضمان علي الذابح وجه الاستحسان انه
لما اشتراها للذبح وعينها لذلك فاذا ذبحها غيره فقد حصل غرضه واسقط عنه
مونة الذبح فالظاهر انه رضي بذلك فكان ماذونا فيه دلالة فلا يضمن وتجزيه عن
الاضحية كما لو اذن له بذلك نصا وبه تبين وهاء قول الشافعي انه يجزي عن الاضحية
ويضمن الذابح لان كون الذبح ماذونا فيه يمنع وجوب الضمان كما لو نص علي الاذن
وكما لو باعها بامر صاحبها ولو لم يرض واراد الضمان يقع عن المضحي • وليس للوكيل ان
يضحي ما وكل بشرايه بغير امر موكله ذكره ابو يوسف في الاملا فان ضحي جاز استحسانا
لانه اعانه علي ذلك فوجد الاذن منه دلالة الا ان يختار ان يضمنه فلا يجزي
عنه وعلي هذا اذا غلط رجلان فذبح كل واحد منهما اضحية صاحبه عن نفسه انه يجزي
كل واحد منهما اضحيته عنه استحسانا ويا خذها من الذابح لما بينا ان كل واحد منهما
يكون راضيا بفعل صاحبه فيكون ماذونا فيه دلالة فيقع الذبح عنه ونية صاحبه
تقع لغوا حتي لو تشاحا واراد كل واحد منهما الضمان تقع الاضحية وجازت عنه لانه
ملكه بالضمان علي ما نذكر في الشاة المغصوبة وذكر هشام عن ابي حنيفة يوسف في
نوادره في رجلين اشتريا اضحيتين فذبح كل واحد منهما اضحية صاحبه غلطا عن نفسه
واكلها قال يجزي كل واحد منهما في قول ابي حنيفة وقولنا ويحلل كل واحد منهما صاحبه
فان تشاحا ضمن كل واحد منهما لصاحبه قيمة شاته فان كان قد انقضت ايام النحر
يتصدق بتلك القيمة اما جواز احلالهما فلانه يجوز لكل واحد منهما ان يطعمها لصاحبه
ابتدا قبل الاكل فيجوز ان يحلله بعد الاكل وله ان يضمنه لان من اتلف لحم الاضحية

امر مسلم كتابيا ان يذبح اضحيته

بضمن ويتصدق بالقيمة لان القيمة بدل عن اللحم فصار كما لو باعه قال وسالت ابا يوسف
عن البقرة اذا ذبحها سبعة في الاضحية ايقتسمون لحمها جزافا او وزنا قال بل وزنا فان
قلت فان اقتسموها مجازفة وحلل بعضهم بعضا قال اكره ذلك فان قلت فما تقول
في رجل باع درهما بدرهم فرجح احدهما فحلل صاحبه الرجحان قال هذا جايز لانه لا يقسم
معناه انه هبة المشاع فيما لا يحتمل القسمة وهو الدرهم الصحيح اما جواز القسمة مجازفة
فلان فيها معنى التمليك واللحم من اموال الربوا فلا يجوز تمليكه مجازفة كساير الاموال
الربوية واما عدم جواز التحليل فلان الربوا لا يحتمل الحل الا بالتحليل ولانه في معنى الهبة
وهبة المشاع فيما يحتمل القسمة لا تصح بخلاف ما اذا رجح الوزن ۰ ومنها انها تقضي اذا
فاتت عن وقتها ۰ والكلام فيه في موضعين ۰ احدهما في بيان انها مضمونة بالقضا
في الجملة ۰ والثاني في بيان ما يقضي به ۰ اما الاول فلان وجوبها في الوقت اما لحق
العبودية او لحق شكر النعمة او لتكفير الخطايا لان العبادات والقربات انما تجب لهذه
المعاني وهذا لا يوجب الاختصاص بوقت دون وقت فكان الاصل فيها ان تكون واجبة
في جميع الاوقات وعلى الدوام بالقدر الممكن الا ان الادا في السنة مرة واحدة
في وقت مخصوص اقيم مقام الادا في جميع السنة تيسيرا على العباد فضلا من الله ورحمة
كما اقيم صوم شهر في السنة واقيم خمس صلوات في اليوم والليلة مقام الصلاة انا الليل
واطراف النهار فاذا لم يود في الوقت بقي الوجوب في عهدته لقيام المعنى الذي له وجبت
في الوقت ۰ واما الثاني فنقول انها لا تقضي بالاراقة لان الاراقة لا تعقل قربة
وانما جعلت قربة بالشرع في وقت مخصوص فاقتصر كونها قربة على الوقت المخصوص
فلا يقضي بها بعد خروج الوقت ثم قضاوها قد يكون بالتصدق بعين الشاة حية
وقد يكون بالتصدق بقيمة الشاة فان كان اوجب على نفسه التضحية بشاة بعينها
فلم يضحها حتى مضت ايام النحر يتصدق بعينها حية لان الاصل في الاموال التصدق
بها بالاتلاف وهو الاراقة الا انه نقل الى الاراقة مقيدا في وقت مخصوص حتى يحل
لحمه للمالك والاجنبي والغني والفقير لكون الناس اضياف الله تعالى في هذا الوقت
فاذا مضى الوقت عاد الحكم الى الاصل وهو التصدق بعين الشاة سوا كان موسرا
او معسرا لما قلنا وكذلك المعسر اذا اشترى شاة ليضحي بها فلم يضح حتى مضى الوقت
لان الشرا للاضحية من الفقير كالنذر بالتضحية واما الموسر اذا اشترى شاة
للاضحية فكذلك الجواب ومن المشايخ من قال هذا الجواب في المعسر لان الشاة
المشتراة للاضحية تتعين للاضحية فاما من الموسر فلا تتعين بدليل انه يجوز له
التضحية بشاة اخرى في الوقت مع بقا الاولى وتسقط عنه الاضحية والصحيح انها
تتعين من الموسر ايضا بلا خلاف بين اصحابنا فان محمدا رحمه الله ذكر عقيب جواب
المسلة وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقولنا ووجهه ان نية القربة التعيين
قارنت الفعل وهو الشرا فاوجبت تعين المشترى للاضحية الا ان تعيينه للاضحية
لا يمنع جواز التضحية بغيره كتعيين النصاب لان ادا الزكاة منه لا يمنع جواز
الادا بغيره ويسقط عنه الزكاة وهذا لان التعيين ما لا يزاحمه غيره فاذا ضحى
بغيره او ادى الزكاة من غير النصاب لم يبق الاول متعينا فكانت الشاة المشتراة
متعينة للتضحية ما لم يضح بغيرها كالزكاة وان كان لم يوجب على نفسه ولا اشترا
وهو موسر حتى مضت ايام النحر تصدق بقيمة شاة تجوز في الاضحية لانه اذا لم

يوجب

يوجب ولم يشتر لم يتعين شي للاضحية وانما الواجب عليه اراقة دم شاة فاذا مضى
الوقت قبل ان يذبح ولا سبيل الى التقرب بالاراقة بعد خروج الوقت لما قلنا انتقل
الواجب من الاراقة والعين ايضا لعدم التعين الى القيمة وهي قيمة الشاة يجوز
ذبحها عن الاضحية ولو صار فقيرا بعد مضي ايام النحر لا يسقط عنه التصدق بعين
الشاة او بقيمتها لانه اذا مضى الوقت صار دينا في ذمته فلا يسقط عنه بفقره
بعد ذلك ولو وجب عليه التصدق بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق
بلحمها ويجزيه ذلك ان لم ينقصها الذبح وان نقصها يتصدق باللحم وقيمة النقصان
ولا يحل له ان ياكل منها وان اكل منها شيا غرم قيمته ويتصدق بها لما نذكر في موضعه
ان شا الله تعالى ۰ وكذلك لو اوجب على نفسه ان يتصدق لا ياكل منها اذا ذبحها بعد
وقتها او في وقتها فهو سوا ومن اوجبت عليه الاضحية فلم يضح حتى مضت ايام النحر حتى
حضرته الوفاة فعليه ان يوصي بان يتصدق عنه بقيمة شاة من ثلث ماله لانه لما مضى
الوقت فقد وجب عليه التصدق بقيمة شاة فيحتاج الى تخليص نفسه عن عهدة الواجب
والوصية طريق التخليص فيجب عليه ان يوصي كما في الزكاة والحج وغير ذلك ولو اوصى بان
يضحى عنه ولم يسم شاة ولا بقرة ولا غير ذلك ولم يتبين الثمن ايضا جاز ويقع على
الشاة بخلاف ما اذا وكل رجلا بان يضحي عنه ولم يسم شيا ولا ثمنا انه لا يجوز والفرق
ان الوصية يحتمل شيا من الجهالة لا تحتمله الوكالة فان الوصية بالمجهول وللمجهول
به يصح ولا تصح الوكالة ولو اوصى بان يشتري له شاة بعشرين درهما فيضحى عنه ان
مات فمات وثلثه اقل من ذلك فانه يضحى عنه بما بلغ الثلث على قياس الحج اذا اوصى
بان يحج عنه بماية وثلثه اقل من ماية فانه يحج بماية بخلاف العتق اذا اوصى ان يعتق عنه
عنه عبد بماية وثلثه اقل ثم عند ابي حنيفة تبطل الوصية وعندهما يعتق عنه
بما بقي لانه اوصى بمال مقدر فيما هو قربة فتنفذ الوصية فيما امكن كما في الحج ووجه
الفرق لابي حنيفة ان مصرف الوصية في العتق هو العبد فاتحا فكانه اوصى بعبد موصوف
بصفة وهو ان يكون ثمنه ماية فاذا اشترى باقل كان هذا غير ما اوصى له به فلا يجوز بخلاف
الحج والاضحية فان المصرف ثم هو الله تعالى وسوا كانت قيمة الشاة اقل او مثل ما اوصى
به يكون المصرف واحدا والمقصود بالكل واحد وهو القربة وذلك حاصل فيجوز
ومنها انه يجوز بها نسخ كل دم كان قبلها من العقيقة والرجبية والعتيرة كذا حكى
ابو بكر الكساي عن محمد رحمه الله انه قال قد كانت في الجاهلية ذبايح يذبحونها
منها العقيقة كانت في الجاهلية ثم فعلها المسلمون في اول الاسلام فنسخها ذبح
الاضحية فمن شا فعل ومن شا لم يفعل ومنها شاة كانوا يذبحونها في رجب تدعى
الرجبية كان اهل البيت يذبحون الشاة فياكلون ويطبخون ويطعمون فنسخها
ذبح الاضحى ومنها العتيرة كان الرجل اذا ولدت له الناقة او الشاة ذبح اول
ولد فاكل واطعم قال محمد هذا كله كان يفعل في الجاهليه فنسخه ذبح الاضحى وقيل
في تفسير العتيرة كان الرجل من العرب اذا نذر نذرا انه اذا كان كذا او بلغ شاة كذا
فعليه ان يذبح من كل شهر منها كذا في رجب والعقيقة الذبيحة التي تذبح عن المولود
يوم اسبوعه وانما عرفنا انتساخ هذه الدما بما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت
نسخ صوم رمضان كل صوم كان قبله ونسخت الاضحية كل ذبح كان قبلها ونسخ غسل الجنابة
كل غسل كان قبله فالظاهر انها قالت ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان

انتساخ الحكم مما لا يدرك بالاجتهاد ومنهم من روى هذا الحديث مرفوعا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وروي ونسخت الزكاة كل صدقة كانت قبلها وهكذا قال اهل
التاويل في قوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا
وتاب الله عليكم فاقيموا الصلاة وآتوا الزكاة انما امروا به من تقديم الصدقة
على النجوى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نسخ بقوله تعالى وآتوا الزكاة وذكر
محمد رحمه الله في العقيقة فمن شا فعل ومن شا لم يفعل وهذا يشير الى الاباحة
فيمنع كونه سنة وذكر في الجامع الصغير ولا يعق عن الغلام ولا عن الجارية وانه
اشارة الى الكراهة لان العقيقة كانت فضلا ومتى نسخ الفضل لا يبقى الا الكراهة
بخلاف الصوم والصدقة فانهما كانا من الفرايض لا من الفضايل فاذا نسخت منهما
الفريضة يجوز التنفل بهما وقال الشافعي العقيقة سنة عن الغلام شاتان وعن
الجارية شاة واحتج بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عق عن الحسن
والحسين رضي الله عنهما كبشا كبشا وانا نقول انها كانت ثم نسخت بدم الاضحية
بحديث عايشة رضي الله عنها وكذا روي عن علي رضي الله عنه انه قال نسخت الاضحية كل دم
كان قبلها والعقيقة كانت قبلها كالعتيرة وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سيل عن العقيقة فقال ان الله تعالى لا يحب العقوق من شا فليعق عن الغلام شاتين
وعن الجارية شاة وهذا ينفي كون العقيقة سنة لانه علق العق بالمشية وهذه امارة
الاباحة والله اعلم

فصل

واما محل اقامة الواجب فهذا الفصل يشتمل على بيان جنس المحل
الذي يقام منه الواجب ونوعه وقدره وصفته اما جنسه فهو ان يكون من الاجناس
الثلثة الغنم والبقر والابل ويدخل في كل جنس نوعه والذكر والانثى منه والخصي
والفحل لانطلاق اسم الجنس على ذلك والمعز نوع من الغنم والجاموس نوع من البقر
بدليل انه يضم ذلك الى الغنم والبقر في باب الزكاة • ولا يجوز في الاضاحي شي من
الوحش لان وجوبها عرف بالشرع والشرع لم يرد بالايجاب الا في المستانس فان كان
متولدا من الوحشي والانسي فالعبرة بالام فان كانت اهلية يجوز والا فلا حتى ان بقرة
اهلية نزا عليها ثور وحشي فولدت ولدا فانه يجوز ان يضحى به فان كانت البقرة وحشية
والثور اهليا لم يجز لان الاصل في الولد الام لانه ينفصل من الام وهو حيوان متقوم
يتعلق به الاحكام وليس ينفصل من الاب الا ماء مهين لا خطر له ولا يتعلق به حكم ولهذا
يتبع الولد الام في الرق والحرية الا انه يضاف الولد الى الاب في بني ادم تشريفا للولد
وصيانة له عن الضياع والا فالافضل ان يكون مضافا الى الام وقيل اذا نزا ظبي على
شاة اهلية فان ولدت شاة يجوز التضحية بها وان ولدت ظبيا لا يجوز وقيل ان
ولدت الرمكة من حمار وحشي حمارا لا يوكل وان ولدت فرسا فحكمه حكم الفرس وان
ضحى بظبية وحشية او ببقرة وحشية الفت لم يجز لانها وحشية في الاصل
والجوهر فلا يبطل حكم الاصل بعارض نادر والله اعلم • واما سنه فلا يجوز شي مما
ذكرنا من الابل والبقر والغنم عن الاضحية الا الثني من كل جنس الا الجذع من الضان
خاصة اذا كان عظيما لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ضحوا بالثنايا
الا ان يعز على احدكم فيذبح الجذع من الضان وروي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال يجزي الجذع من الضان كما يجزي فيه الثني من المعز وروي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم خرج من المعلى فتشمم قتارا فقال ما هذا فقالوا اضحية ابي بردة

فقال

فقال النبي صلى الله عليه وسلم تلك شاة لحم فجا ابو بردة فقال يا رسول الله عندي
عناق خير من شاتي لحم فقال تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك وروي عن البرا ابن
عازب رضي الله عنه انه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عيد فقال ان اول
نسككم هذا الصلاة ثم الذبح فقام اليه خالي ابو بردة بن دينار فقال يا رسول الله
عندي ماعز جذع فقال هي لك وليست لاحد بعدك وروي ان رجلا قدم المدينة
بغنم جذاع فلم تنفق منه فذكر ذلك لرسول لابي هريرة رضي الله عنه فقال سمعت النبي
صلى الله عليه وسلم نعمت الاضحية الجذع من الضان وروي الجذع السمين من الناس
فلما سمع الناس هذا الحديث انتهبوها اي تبادروا الى شرايها وتخصيص هذه القربة بسن
دون سن امر لا يعلم الا التوقيف فيتبع ذلك واما معاني هذه الاسما فقد ذكر القدوري
رحمه الله ان الفقها قالوا الجذع من الغنم ابن ستة اشهر والثني منه ابن سنة والجذع من
البقر ابن سنة والثني منه ابن سنتين والجذع من الابل ابن اربع سنين والثني منها
ابن خمسة وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي في الثني من الابل ما تم له اربع سنين
وطعن في الخامسة وذكر الزعفراني في الاضاحي الجذع ابن ثمانية اشهر او تسعة اشهر
والثني من الشاة والمعز ما تم له حول وطعن في السنة الثانية ومن البقر ما تم له
حولان وطعن في السنة الثالثة ومن الابل ما تم له خمس سنين وطعن في السنة
السادسة وتقدير هذه الاسنان بما قلنا لمنع النقصان لا لمنع الزيادة حتى لو ضحى باقل
من ذلك سنا لا يجوز ولو ضحى باكثر من ذلك سنا يجوز ويكون افضل ولا يجوز في الاضحية
حمل ولا جدي ولا عجول ولا فصيل لان الشرع انما ورد بالاسنان التي ذكرنا وهذه
لا تسمى • واما قدره فلا تجوز الشاة والمعز الا عن واحد وان كانت عظيمة سمينة
تساوي شاتين مما يجوز ان يضحى بهما لان القياس في الابل والبقر ان لا يجوز فيهما
الاشتراك لان القربة في هذا الباب اراقة الدم وانها لا تحتمل التجزية لانها ذبح واحد
وانما عرفنا جواز ذلك بالخبر فبقي الامر في الغنم على اصل القياس فان قيل اليس انه صلى
الله عليه وسلم ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر عمن لم يذبح من امته
فكيف ضحى بشاة واحدة عن امته فالجواب انه انما فعل لاجل الثواب وهو انه جعل ثواب
تضحيته بشاة واحدة لامته لا للاجزا وسقوط التعبد عنهم ولا يجوز بعير واحد او بقرة واحدة
عن اكثر من سبعة ويجوز ذلك عن سبعة واقل من ذلك وهذا قول عامة العلما
وقال مالك يجزي ذلك عن اهل بيت واحد وان زادوا على سبعة ولا يجزي عن اهل بيتين
وان كانوا اقل من سبعة والصحيح قول العامة لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال البدنة تجزي عن سبعة والبقرة تجزي عن سبعة وعن جابر رضي الله عنه انه قال
نحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة من غير فصل
بين اهل بيت وبيتين ولان القياس يابى جوازها عن اكثر من واحد لما ذكرنا ان القربة
في الذبح وانه فعل واحد لا يتجزى لكنا تركنا القياس بالخبر المقتضي للجواز عن سبعة مطلقا
فيعمل بالقياس فيما وراءه ولان البقرة بمنزلة سبع شياه ثم جازت التضحية بسبع شياه
عن سبعة سوا كانوا من اهل بيت واحد او بيتين فكذا البقرة ومنهم من فصل بين البعير
والبقرة فقال البقرة لا تجوز عن اكثر من سبعة فاما البعير فانه يجوز عن عشرة
وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال البدنة تجزي عن عشرة ونوع من
القياس يويده وهو ان الابل اكثر قيمة من البقر ولهذا فضلت الابل على البقر في باب الزكاة

لعله الجذع

لا تجوز الشاة والمعز الا عن واحد

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ضحى عن نفسه واحدا والاخر عن غيرهم بذبح واحدة لاجل الثواب

والديات فتفصل في الاضحية ايضا ولنا ان الاخبار اذا اختلفت من الظاهر يجب
الاخذ بالاحتياط وذلك فيما قلنا لان جوازه عن سبعة ثابت بالاتفاق وفي الزيادة
اختلاف فكان الاخذ بالمتفق عليه اخذا بالمتيقن واما ما ذكروا من القياس فقد ذكرنا
ان الاشتراك في هذا الباب معدول به عن القياس واستعمال القياس فيما هو معدول
به عن القياس ليس من الفقه ولا شك في جواز بدنة او بقرة عن اقل من سبعة بان اشترك
اثنان او ثلثة او اربعة او خمسة او ستة في بدنة او بقرة لانه لما جاز السبع فالزيادة
اولى وسوا اتفقت الانصبا في القدر او اختلفت بان يكون لاحدهم النصف
وللاخر الثلث ولاخر السدس بعد ان لا ينقص من السبع ولو اشترك سبعة في
خمس بقرات او في اكثر فذبحوها اجزاهم لان لكل واحد منهم في كل بقرة سبعها ولو
ضحوا ببقرة واحدة اجزاهم فبالاكثر اولى • ولو اشترك ثمانية في سبع بقرات
لم تجزهم لان كل بقرة بينهم على ثمانية اسهم فيكون لكل واحد منهم انقص من السبع
وكذلك اذا كانوا عشرة او اكثر فهو على هذا • ولو اشترك ثمانية في ثمانية من
البقر فضحوا بها لم تجزهم لان كل بقرة تكون على ثمانية اسهم وكذلك ان كانت
البقر اكثر لم تجزهم ولا رواية في هذه الفصول وانما قيل انه لا يجوز بالقياس
ولو اشترك سبعة في سبع شياة بينهم فضحوا بها القياس ان لا يجزيهم لان
كل شاة تكون بينهم على سبعة اسهم وفي الاستحسان يجزيهم وكذلك لو اشترى
اثنان شاتين للتضحية فضحيا بهما بخلاف عبدين بين رجلين عليهما كفارتان
فاعتقاهما عن كفارتيهما انه لا يجوز لان الانصبا تجتمع في الشاتين ولا تجتمع في
الرقيق بدليل انه يجبر على القسمة في الشاة ولا يجبر في الرقيق الا ترى انه لا يقسم
قسمة جمع في قول ابي حنيفة وعلى هذا ينبغي ان يكون في الاول قياس واستحسان
والمذكور جواب القياس • واما صفته فهو ان يكون سليما عن العيوب الفاحشة
فنذكرها في بيان شرايط الجواز والله اعلم

فصل

واما شرايط جواز اقامة الواجب
وهو التضحية فهي في الاصل نوعان • نوع يعم ذبح كل حيوان ماكول • ونوع يخص
التضحية • اما الذي يعم ذبح كل حيوان ماكول فقد ذكرناه في كتاب الذبايح واما
الذي يخص التضحية فانواع • بعضها يرجع الى من عليه التضحية • وبعضها يرجع
الى وقت التضحيه • وبعضها يرجع الى محل التضحية • اما الذي يرجع الى من عليه
التضحية • فمنها نية الاضحية لا تجزي الاضحية بدونها لان الذبح قد يكون للحم
وقد يكون للقربة والفعل لا يقع القربة بدون النية قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا عمل لمن لا نية له والمراد منه عمل هو قربة وللقربة جهات من المتعة والقران
والاحصار وجزا الصيد وكفارة الحلق وغير ذلك من المحظورات فلا يتعين للاضحية
الا بالنية وقال النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات ولكل امري ما نوى
ويكفيه ان ينوي بقلبه ولا يشترط ان يقول بلسانه ما نوى بقلبه كما في الصلاة لان
النية عمل القلب والذكر باللسان دليل عليها • ومنها ان لا يشارك المضحي فيما يحتمل
الشركة من لا يريد القربة راسا فان شارك لم يجز عن الاضحية وكذا هذا في ساير القرب
سوى الاضحية اذا شارك المتقرب من لا يريد القربة لم يجز عن القربة كما في دم المتعة
والقران والاحصار وجزا الصيد وغير ذلك وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس
بشرط حتى لو اشترك سبعة في بعير او بقرة كلهم يريدون القربة الاضحية او

غيرها

بدون النية لا تجزى الاضحية

يكفى النية بالقلب

غيرها من وجوه القرب يجوز وان اراد احدهم اللحم لم يجز عندنا وعنده يجوز وجه قوله ان
الفعل انما يصير قربة من كل واحد منهم بنيته لا بنية صاحبه فعدم النية من احدهم
لا يقدح في قربة الباقين ولنا ان القربة في اراقة الدم وانها لا تتجزى لانها ذبح واحد
فاذا لم تقع قربة من البعض لا تقع من الباقين ضرورة عدم التجزي ولو ارادوا القربة
الاضحية او غيرها من القرب اجزاهم سوا كانت القربة واجبة او تطوعا او وجب على
البعض دون البعض وسوا اتفقت جهات القربة او اختلفت بان اراد بعضهم الاضحية
وبعضهم جزا الصيد وبعضهم هدي الاحصار وبعضهم كفارة شي اصابه في احرامه
وبعضهم هدي التطوع وبعضهم دم المتعة او القران وهذا قول اصحابنا الثلثة
وقال زفر لا يجوز الا اذا اتفقت جهات القربة بان كان الكل بجهة واحدة وجه قوله
ان القياس يابى الاشتراك لان الذبح فعل واحد لا يتجزى فلا يتصور ان يقع بعضه عن
جهة وبعضه عن جهة اخرى لانه لا يتبعض له الا عند الاتحاد جعلت الجهات كجهة واحدة
وعند الاختلاف لا يمكن فبقي الامر فيه مردودا الى القياس ولنا ان الجهات كجهة
واحدة صورة وهي في المعنى واحد لان المقصود من الكل التقرب الى الله تعالى وكذلك
ان اراد بعضهم العقيقة عن ولد ولد له من قبل لان ذلك جهة التقرب الى الله تعالى
بالشكر على ما انعم عليه من الولد كما ذكر محمد رحمه الله في نوادر الضحايا ولم يذكر ما
اذا اراد احدهم الوليمة وهي ضيافة التزوج وينبغي ان تجوز لانها تقام شكرا لله تعالى
على نعمة النكاح وقد وردت السنة بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اولم
ولو بشاة فاذا قصد بها الشكر واقامة السنة فقد اراد بها التقرب الى الله تعالى وروى
وروي عن ابي حنيفة انه كره الاشتراك عند اختلاف الجهة وروي عنه انه قال لو كان
هذا من نوع واحد لكان احب الي وهكذا قال ابو يوسف • ولو كان احد الشركا ذميا
كتابيا او غير كتابي وهو يريد اللحم او اراد القربة في دينه لم يجزهم عندنا لان الكافر
لا يتحقق منه القربة فكانت نيته ملحقة بالعدم فكان مريدا اللحم والمسلم لو اراد اللحم
لا يجوز عندنا فالكافر اولى وكذلك اذا كان احدهم عبدا او مدبرا ويريد الاضحية
لان نيته باطلة لانه ليس من اهل هذه القربة فكان نصيبه لحما فيمنع الجواز اصلا
وان كان احد الشركا من يضحي عن ميت جاز وروي عن ابي يوسف انه لا يجوز وذكر
في الاصل اذا اشترك سبعة في بدنة فمات احدهم قبل الذبح فرضي ورثته ان تذبح
عن الميت جاز استحسانا والقياس ان لا يجوز وجه القياس انه لما مات احدهم فقد
سقط عنه الذبح وذبح الوارث لا يقع عنه اذ الاضحية عن الميت لا يجوز فصار
نصيبه اللحم وانه يمنع من جواز ذبح الباقين عن الاضحية كما لو اراد احدهم اللحم في حال
حيوته وجه الاستحسان ان الموت لا يمنع التقرب عن الميت بدليل انه يجوز
ان يتصدق عنه ويحج عنه وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين
املحين احدهما عن نفسه والاخر عمن لم يذبح من امته وان كان منهم قد مات قبل
ان يذبح فثبت ان الميت يجوز ان يتقرب عنه فاذا ذبح عنه صار نصيبه للقربة
فلا يمنع جواز ذبح الباقين ولو اشترى رجل بقرة يريد ان يضحي بها ثم اشرك فيها
بعد ذلك قال هشام سالت ابا يوسف فاخبرني ان ابا حنيفة قال اكره ذلك
ويجزيهم ان يذبحوها عنهم وكذلك قال ابو يوسف قال قلت لابي يوسف ومن نيته
ان يشرك فيها قال لا احفظ جوابها عن ابي حنيفة فيها شيئا ولكن لا ارى بذلك باسا وقال

الموت لا يمنع التقرب عن الميت

الميت يجوز ان يتقرب عنه

في الاصل قال ارايت في رجل اشتري بقرة يريد ان يضحي بها عن نفسه فاشرك فيها بعد ذلك لم يشركم حتي اشتراها فاتاه انسان بعد ذلك فاشركهم حتي استكمل يعني انه صار سابعهم هل يجزي عنهم قال نعم استحسن وان فعل ذلك قبل ان يشتريها كان احسن وهذا محمول علي الغني اذا اشتري بقرة لاضحيته لانها لم تتعين لوجوب التضحية بها وانما نقيمها عند الذبح مقام ما يجب عليه او واجب عليه فيخرج عن عهدة الواجب بالفعل فيما يقيمه فيه فيجوز اشراكهم فيها وذبحهم الا انه يكره لانه لما اشتراها ليضحي بها فقد وعد فيكره له ان يخلف الوعد فاما اذا كان فقيرا فلا يجوز له ان يشرك فيها لانه اوجبها علي نفسه بالشرا فتعينت للوجوب فلا يسقط عنه ما اوجبه علي نفسه وقد قالوا في مسلة الغني اذا اشترك بعد ما اشتراها للاضحية انه ينبغي ان يتصدق بالثمن وان لم يذكر ذلك محمد رسول الله لما روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم دفع الي حكيم بن حزام دينارا وامره ان يشتري به اضحية فاشتري شاة فباعها بدينارين واشتري باحدهما شاة وجا الي النبي صلي الله عليه وسلم بشاة ودينار واخبره بما صنع فقال بارك الله في صفقة يمينك وامره ان يضحي بالشاة ويتصدق بالدينار لما انه قصد اخراجه للاضحية كذا هاهنا • ومنها ان تكون نية الاضحية مقارنة للتضحية كما في باب الصلاة لان النية معتبرة في الاصل فلا يسقط اعتبار القران الا لضرورة كما في باب الصوم لتعذر قران النية بوقت الشروع لما فيه من الحرج • ومنها اذن صاحب الاضحية بالذبح اما نصا او دلالة اذا كان الذابح غيره فان لم يوجد لا يجوز لان الاصل فيما يعمله الانسان انه يقع للعامل وانما يقع لغيره باذنه وامره فاذا لم يوجد لا يقع له وعلي يخرج ما اذا غصب شاة انسان فضحاها عن صاحبها بغير اذنه واجازته انه لا يجوز ولو اشتري شاة للاضحية فاضجعها وشد قوايمها في ايام النحر فجا انسان فذبحها جاز استحسانا لوجود الاذن منه دلالة لما بينا فيما تقدم وانما الذي يرجع الي وقت التضحية فهو انها لا تجوز قبل دخول الوقت لان الوقت كما هو شرط الوجوب فهو شرط جواز اقامة الواجب كوقت الصلاة فلا يجوز لاحد ان يضحي قبل طلوع الفجر الثاني من اليوم الاول من ايام النحر ويجوز بعد طلوعه سوا كان من اهل المصر او من اهل القري غير ان الجواز في حق اهل المصر شرط زايد وهو ان يكون بعد صلاة العيد لا يجوز تقديمها عليه عندنا وقال الشافعي اذا مضي من الوقت مقدار ما صلي فيه رسول الله صلي الله عليه وسلم صلاة العيد جازت الاضحية وان لم يصل الامام والصحيح قولنا لما روينا عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال من ذبح قبل الصلاة فليعد اضحيته وروي عنه صلي الله عليه وسلم انه قال اول نسكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح وروي عنه انه قال في حديث بن ابي عازب من كان منكم ذبح قبل الصلاة فانما هي جزر اطعمه الله انما الذبح بعد الصلاة فقد رتب النبي صلي الله عليه وسلم الذبح علي الصلاة وليس لاهل القري صلاة العيد فلا يثبت الترتيب في حقهم وان اخر الامام صلاة العيد فليس للرجل اضحية حتي ينتصف النهار فان اشتغل الامام فلم يصل العيد او ترك ذلك متعمدا حتي زالت الشمس فقد حل الذبح بغير صلاة في الايام كلها لانه لما زالت الشمس فقد فات وقت الصلاة وانما يخرج الامام في اليوم الثاني والثالث علي وجه القضا والترتيب شرط في الادا لا في القضا كذا ذكر القدوري وان كان يصلي في المصر في موضعين بان كان الامام قد خلف من يصلي بضعفة الناس في المسجد الجامع وخرج هو بالاخرين الي المصلي وهو الجبانة ذكر الكرخي انه اذا صلي اهل المسجد فالقياس ان لا يجوز ذبح الاضحية

يعني ان يكون نية الاضحية مقارنة للتضحية

ومنها اذن صاحب الاضحية بالذبح اما نصا او دلالة

لا تجوز قبل دخول الوقت

وفي الاستحسان

وفي الاستحسان يجوز وجه القياس ان صلاة العيد لما كانت شرط الجواز الاضحية في حق اهل المصر فاعتبار صلاة احد الموضعين يقتضي ان لا يجوز فلا يحكم بالجواز بالشك بل يحكم بعدم الجواز احتياطا وجه الاستحسان ان الشرط صلاة العيد وصلاة من في المسجد الجامع تجزي عن صلاة العيد بدليل انهم لو اقتصروا عليها جاز ويقع الاكتفا بذلك فقد وجد الشرط فيجوز وكذا في الحديث الذي روينا ترتيب الصلاة علي الذبح مطلقا وقد وجدت ولو سبق اهل الجبانة بالصلاة قبل اهل المسجد لم يذكر هذا في الاصل وقيل لا رواية في هذا وذكر الكرخي ان هذا كصلاة اهل المسجد فعلي قوله قياس واستحسان كما اذا صلي اهل المسجد واختلف المتاخرون منهم من قال يجب ان يكون هذا جايزا قياسا واستحسانا لان الاصل في صلاة العيد صلاة من في الجبانة وانما يصلي من يصلي في المسجد فوجب اعتبار الاصل دون غيرهم ومنهم من اثبت فيه القياس والاستحسان كما في المسلة الاولي ووجهها ما ذكرنا ومنهم من قال لا تجوز الاضحية بصلاة اهل الجبانة حتي يصلي اهل المسجد لان الصلاة في المسجد هي الاصل بدليل ساير الصلوات وانما يخرج الامام الي الجبانة لضرورة ان المسجد لا يتسع لهم فيجب اعتبار الاصل ولو ذبح والامام في خلال الصلاة لا يجوز وكذا اذا صلي فضحي قبل ان يقعد قدر التشهد ولو ذبح بعد ما قعد قدر التشهد قبل السلام قالوا علي قياس قول ابي حنيفة لا يجوز كما لو كان في خلال الصلاة وعلي قياس قول ابي يوسف ومحمد يجوز بنا علي ان خروج المصلي من الصلاة بصنعه فرض عنده وعندهما ليس بفرض ولو ضحي قبل فراغ الامام من الخطبة او قبل الخطبة لان النبي صلي الله عليه وسلم رتب الذبح علي الصلاة لا علي الخطبة فيما روينا من الاحاديث فدل ان العبرة للصلاة لا للخطبة ولو صلي الامام صلاة العيد وذبح الرجل اضحيته ثم تبين انه يوم عرفة فعلي الامام ان يعيد الصلاة من الغد وعلي الرجل ان يعيد الاضحية لانه تبين ان الصلاة والاضحية وقعتا قبل الوقت فلم تجز وان تبين ان الامام كان علي غير وضو فان علم ذلك قبل ان يتفرق الناس يعيد بهم الصلاة باتفاق الروايات وهل يجوز ما ضحي قبل الاعادة ذكر في بعض الروايات انه يجوز لانه ذبح بعد صلاة يجيزها بعض الفقها وهو الشافعي لان فساد صلاة الامام لا توجب فساد صلاة المقتدي عنده فكانت صلاة معتبرة عنده فعلي هذا يعيد الامام وحده ولا يعيد القوم وذلك استحسان وذكر اختلاف زفر انه يعيد بهم الصلاة ولا يجوز ما ضحي قبل اعادة الصلاة وان تفرق الناس عن الامام ثم علم ذلك فقد ذكر في بعض الروايات ان الصلاة لا تعاد وقد جازت الاضحية عن المضحي لانها صلاة قد جازت في قول بعض الفقها فترك اعادتها بعد تفرق الناس احسن من ان ينادي في الناس ان يجتمعوا ثانيا وهو ايسر من ان يبطل اضاحيهم وروي عن ابي حنيفة انه تعاد الاضحية ولا يعاد بهم الصلاة لان اعادة الاضحية ايسر من اعادتهم الصلاة وروي ايضا انه ينادي بهم حتي يجتمعوا ويعيد بهم الصلاة قال الثلجي فعلي هذا القياس ذبيحة من ذبح قبل اعادة الصلاة • ولو شهد ناس عند الامام بعد نصف النهار وبعد ما زالت الشمس ان ذلك اليوم هو العاشر من ذي الحجة جاز لهم ان يضحوا ويخرج الامام من الغد فيصلي بهم صلاة العيد وان علم في صدر النهار انه يوم النحر فشغل الامام عن الخروج او غفل فلم يخرج ولم يامر احدا يصلي بهم فلا ينبغي لاحد ان يضحي حتي يصلي الامام الي ان تزول الشمس فاذا زالت قبل ان يخرج الامام ضحي الناس وان ضحي احد قبل ذلك لم يجز ولو صلي الامام صلاة العيد وذبح رجل اضحيته ثم تبين للامام ان يوم العيد كان بالامس جازت الصلاة وجاز للرجل اضحيته • ولو وقعت فتنة في المصر ولم يكن لها امام

يكون هو

من قبل السلطان يصلي بهم صلاة العيد فالقياس في ذلك ان يكون وقت النحر في ذلك المصر
بعد طلوع الفجر من يوم النحر بمنزلة القرى التي لا يصلي فيها ولكن نستحسن
ان يكون نحرهم بعد زوال الشمس من يوم النحر لان الموضع موضع الصلاة الا ترى ان
الامام لو كان حاضرا كان عليهم ان يصلوا الا انه امتنع اداوها لعارض فلا يتغير حكم
الاصل كما لو كان الامام حاضرا فلم يصل لعارض استيان او غير ذلك وهناك لا يجوز الذبح
الا بعد الزوال كذا هاهنا ولو ذبح اضحيته بعد الزوال من يوم عرفة ثم ظهر ان ذلك ذبح الضحية بعد الزوال من يوم عرفة
اليوم كان يوم النحر جازت الاضحية عندنا لان الذبح حصل في وقته فيجزيه والله اعلم
هذا اذا كان من عليه الاضحية في المصر والشاة في المصر فان كان هو في المصر والشاة في
الرستاق او في موضع لا يصلي فيه وقد امر ان يضحوا عنه فضحوا بها قبل طلوع الفجر
قبل صلاة العيد فانها تجزيه وعلى عكسه لو كان في الرستاق والشاة في المصر وقد كان امر
ان يضحي عنه فضحوا عنه قبل صلاة العيد فانها لا تجزيه وانما يعتبر في هذا مكان الشاة لا
مكان من عليه هكذا ذكر محمد رحمه الله في النوادر وقال انما انظر الى موضع الذبح ولا
انظر الى موضع المذبوح عنه وهكذا روى الحسن عن ابي يوسف واعتبر المكان الذي يكون
فيه الذبح ولا يعتبر المكان الذي يكون فيه المذبوح عنه وانما كان كذلك لان الذبح هو
هو القربة فيعتبر مكان فعلها لا مكان المفعول عنه وان كان الرجل في مصر واهله في مصر
اخر فكتب اليهم ان يضحوا عنه روي عن ابي يوسف انه اعتبر مكان الذبيحة فقال ينبغي
لهم ان لا يضحوا عنه حتى يصلي الامام الذي فيه اهله وان ضحوا عنه قبل ان يصلوا لم يجزه
وهو قول محمد وقال الحسن بن زياد انتظرت الصلاتين جميعا وان شكوا في وقت
صلاة المصر الاخر انتظرت به الزوال فعنده لم يذبحوا عنه حتى يصلي في المصرين
جميعا وان وقع لهم الشك في وقت صلاة المصر الاخر لم يذبحوا حتى تزول الشمس فاذا
زالت ذبحوا عنه وجه قول الحسن ان فيما قلنا اعتبار الحالين حال الذبح وحال
المذبوح عنه فكان اولى ولابي يوسف ومحمد ان القربة في الذبح والقربات الموقتة
يعتبر وقتها في حق فاعلها لا في حق المذبوح عنه ويجوز الذبح في ايام النحر نهارها
ولياليها وهما ليلتان ليلة اليوم الثاني وهي ليلة الحادي عشر وليلة اليوم الثالث
وهي ليلة الثاني عشر ولا يدخل فيها ليلة الاضحى وهي ليلة العاشر من ذي الحجة لقول
جماعة من الصحابة رضي الله عنهم ايام النحر ثلثة وذكر الايام [illegible] ذكر الليالي لغة قال الله
تعالى في قصة زكريا صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام الا رمزا وقال تعالى في موضع اخر
ثلث ليال سويا والقصة قصة واحدة الا انه لم يدخل فيها الليلة العاشرة من
ذي الحجة لانه استتبعها النهار الماضي وهو يوم عرفة بدليل ان من ادركها فقد
ادرك الحج كما لو ادرك النهار وهو يوم عرفة فاذا جعلت تابعة للنهار الماضي لا تتبع
النهار المستقبل فلا يدخل في وقت التضحية وتدخل الليلتان بعدها غير انه يكره الذبح
بالليل لا لانه ليس بوقت للتضحية بل لمعنى اخر ذكرناه في كتاب الذبائح واما
الذي يرجع الى محل التضحية فنوعان احدهما سلامة المحل عن العيوب الفاحشة محل التضحية
فلا تجوز العميا ولا العورا البين عورها والعرجا البين عرجها وهي التي لا تقدر
ان تمشي برجلها الى المنسك والمريضة البين مرضها والعجفا التي لا تنقي وهي المهزولة
التي لا تنقي وهو المخ ومقطوعة الاذن والالية بالكلية والتي لا اذن لها في الخلقة
وسئل محمد رحمه الله عن ذلك فقال ايكون ذلك فان كان لا يجزي ويجزي السكاء

صغيرة

صغيرة الاذن ولا تجوز مقطوع الاذنين بكمالها والتي لها اذن واحدة خلقة والاصل في
اعتبار هذا الاصل ما روي عن بن ابي عازب انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنه
يقول لا تجزي من الضحايا اربع العورا البين عورها والعرجا البين عرجها والمريضة
البين مرضها والعجفا التي لا تنقي وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال استشرفوا
العين والاذن اي تاملوا سلامتهما عن الافات وروي انه نهى ان يضحى بعضبا الاذن
ولو ذهب بعض من هذه الاعضا دون بعض من الاذن والالية والذنب والعين
ذكرها في الجامع الصغير ينظر فان كان الذاهب كثيرا يمنع جواز التضحية
وان كان يسيرا لا يمنع لان اليسير مما لا يمكن التحرز عنه اذ الحيوان لا يخلو عنه
عادة فلو اعتبر مانعا لضاق الامر على الناس ووقعوا في الحرج واختلف اصحابنا في الحد
الفاصل بين القليل والكثير فعن ابي حنيفة اربع روايات روى محمد عنه في الاصل
وفي الجامع الصغير انه ان كان الذاهب الثلث او اقل جاز وان كان اكثر من الثلث
لا يجوز وروى ابو يوسف عنه انه ان كان ذهب الثلث لا يجوز وان كان اقل من
الثلث جاز وقال ابو يوسف ذكرت قولي لابي حنيفة فقال قولي مثل قولك وقول
ابي يوسف انه ان كان الباقي اكثر من الذاهب يجزيه وان كان اقل منه او مثله لا يجوز
وروى ابو عبد الله البلخي عن ابي حنيفة انه اذا ذهب الربع لم يجزه وذكر الكرخي
قول محمد مع قول ابي حنيفة في روايته عنه في الاصل وذكر القاضي في شرحه مختصر
الطحاوي قوله مع قول ابي يوسف وجه قول ابي يوسف وهو احدى الروايات عن
ابي حنيفة ان القليل والكثير من الاسما الاضافية فما كان متضايفه اقل منه يكون
كثيرا وما كان اكثر منه يكون قليلا الا انه قال بعدم الجواز اذا كانا سوا احتياطا
لاجتماع جهة الجواز وعدم الجواز الا انه يعتبر بقا الاكثر للجواز ولم يوجد وروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن العضبا قال سعيد بن المسيب العضبا التي
ذهب اكثر اذنها فقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الاكثر ولابي حنيفة اما
وجه اعتبار الربع كثيرا فانه يلحق بالكثير في كثير من المواضع كما في مسح الراس والحلق
في حق المحرم ففي موضع الاحتياط اولى واما وجه رواية اعتبار الثلث كثيرا
فلقول النبي صلى الله عليه وسلم في باب الوصية الثلث والثلث كثير اعتبر الثلث
كثيرا مطلقا واما وجه رواية اعتباره قليلا فاعتبار بالوصية لان الشرع جوزها
الوصية بالثلث ولم يجوز ما زاد على الثلث فدل انه ما لم يزد على الثلث لا يكون
كثيرا واما الهتماء التي لا اسنان لها فان كانت ترعى وتعتلف جازت والا فلا وذكر محمد في
المنتقى عن ابي حنيفة انه ان كان لا يمنعها عن الاعتلاف يجزيه وان كان يمنعها عن
الاعتلاف الا ان يصب في جوفها صبا لم يجز وقال ابو يوسف في قول لا يجزي
سوا اعتلفت او لم تعتلف وفي قول ان ذهب اكثر اسنانها لا تجزي كما قال في الاذن
والالية والذنب وفي قول ان بقي من اسنانها مقدار ما تعتلف تجزي والا فلا وتجوز ذلك
الثولاء وهي المجنونة الا اذا كان يمنعها عن الرعي والاعتلاف فلا يجوز لانه يفضي الى
هلاكها وكان عيبا فاحشا وتجوز الجربا اذا كانت سمينة فان كانت مهزولة لا تجوز
وتجزي الجما وهي التي لا قرن لها خلقة وكذا مكسورة القرن تجزي لما روي ان عليا رضي الله
عنه سئل عن القرن فقال لا يضرك امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستشرف
العين والاذن وروي ان رجلا من همدان جا الى علي رضي الله عنه فقال يا امير المومنين

البقرة عن كم فقال عن سبعة ثم قال مكسورة القرن فقال لا ضير ثم قال عرجا قال فقال
اذا بلغت المنسك ثم قال علي رضي الله عنه امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
نستشرف العين والاذن فان بلغ الكسر المشاش لا تجزيه والمشاش روس العظام مع
الركبتين والمرفقين ويجزي الشرقا وهي مشقوقة الاذن طولا وما روي ان رسول الله
عليه وسلم نهي ان يضحي بالخرقا والشرقا والمقابلة والمدابرة فالخرقا هي مشقوقة الاذن
والمقابلة ان تقطع من مقدم اذنها شي ولا يبان بل يترك معلقا والمدابرة ان يفعل
ذلك بموخر الاذن من الشاة فالنهي في الشرقا والمقابلة والمدابرة محمول على الندب
وفي الخرقا على الكثير على اختلاف الاقاويل في حد الكثير على ما بينا ولا باس بما فيه سمة في
اذنه لان ذلك لا يعد عيبا في الشاة او لانه عيب يسير او لان السمة لا تخلو عن الحيوان
ولا يمكن التحرز عنها ولو اشتري رجل اضحية وهي سمينة فعجفت عنده حتى صارت
بحيث لو اشتراها على هذا الحال لم تجزه ان كان موسرا وان كان معسرا اجزاه لان الموسر
تجب عليه الاضحية في ذمته وانما اقام ما يشتري مقام ما في الذمة فاذا نقصت فلا
تصلح ان تقوم مقام ما في الذمة فبقي ما في ذمته بحاله فاما الفقير فلا اضحية في ذمته
فاذا اشتراها للاضحية فقد تعينت المشتراة للقربة فكان نقصانها كهلاكها حتى
لو كان الفقير اوجب على نفسه اضحية لا تجزي منه لانها وجبت عليه بايجابه فصار
كالغني الذي وجب عليه بايجاب الله تعالى ولو اشتري اضحية وهي صحيحة ثم اعورت
عنده وهو موسر او قطعت اذنها كلها او اليتها او ذنبها او انكسرت رجلها فلم تستطع ان
تمشي لا تجزي عنه وعليه مكانها اخري لما بينا بخلاف الفقير وكذلك ان ماتت عنده
او سرقت ولو قدم اضحية ليذبحها فاضطربت في المكان الذي يذبحها فيه فانكسرت
رجلها ثم ذبحها على مكانها اجزاه وكذلك ان انقلبت منه الشفرة فاصابت عينها فذهبت
فالقياس ان لا يجوز وجه القياس ان هذا عيب دخلها قبل تعين القربة فصار كما لو كان
قبل حال الذبح وجه الاستحسان ان هذا مما لا يمكن الاحتراز عنه لان الشاة
تضطرب فيلحقها العيوب من اضطرابها وروي عن ابي يوسف انه لو عالج اضحية ليذبحها
فكسرها او اعورت فذبحها ذلك اليوم او من الغد انها تجزي عنه لان ذلك النقصان
لما لم يعتد به في الحال لو ذبحها فكذا في الثاني كالنقصان اليسير والله اعلم والثاني
ملك المحل وهو ان يكون المضحي ملك من عليه الاضحية فان لم يكن لا يجوز لان التضحية
قربة ولا قربة في الذبح بملك الغير بغير اذنه وعلى هذا يخرج ما اذا غصب شاة انسان
فضحي بها عن نفسه انه لا يجزيه لعدم الملك ولا عن صاحبها لعدم الاذن ثم ان اخذها
صاحبها مذبوحة وضمنه النقصان فكذلك لا يجوز عن الاضحية عنهما وعلى كل واحد
ان يضحي باخري لما قلنا وان ضمنه صاحبها قيمتها حية فانها تجزي عن الذابح لانه ملكها بالضمان
من وقت الغصب بطريق الظهور او الاستناد فصار ذابحا شاة هي ملكه فتجزيه
لكنه ياثم لان ابتدا فعله وقع محذورا فيلزمه التوبة والاستغفار وهذا قول
اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجزي عن الذابح ايضا بنا على المضمونات تملك بالضمان عندنا
وعند زفر لا تملك وبه اخذ الشافعي واصل المسلة في كتاب الغصب وكذلك اذا غصب
شاة انسان كان اشتراها للاضحية فضحاها عن نفسه بغير امره لما قلنا وكذلك الجواب
في الشاة المستحقة بان اشتري شاة ليضحي بها ثم ضحي بها ثم استحقها رجل بالبينة انه ان
اخذها المستحق مذبوحة لا تجزي عن واحد منهما وعلى كل واحد منهما ان يضحي شاة اخري

وفي الاستحسان يجوز

مادام في ايام النحر وان مضت ايام النحر فعلى الذابح ان يتصدق بقيمة شاة وسط ولا يلزمه
التصدق بقيمة تلك الشاة المشتراة لانه بالاستحقاق تبين ان شراه اياها للاضحية قد
صح لوجود الملك فيجب عليه التصدق بقيمتها وان تركها عليه وضمنه قيمتها جاز عن الذابح
عندنا كما في الغصب ولو اودع رجل رجلا شاة فضحي بها المستودع عن نفسه يوم
النحر فاختار صاحبها القيمة ورضي بها فاخذها فانها لا تجزي المستودع من اضحيته
بخلاف الشاة المغصوبة والمستحقة ووجه الفرق ان سبب وجوب الضمان ههنا
هو الذبح والملك يثبت بعد تمام السبب وهو الذبح فكان الذبح مصادفا ملك غيره
غيره فلا يجزيه بخلاف الغاصب فانه كان ضامنا قبل الذبح لوجود سبب الضمان وهو
الغصب فالذبح صادف ملك نفسه فجاز وكل جواب عرفته في الوديعة فهو الجواب
في العارية والاجارة بان استعار ناقة او ثورا او بعيرا او استاجره فضحي به انه لا
يجزيه عن الاضحية سوا اخذها المالك او ضمنه القيمة لانه امانة في يده وانما يضمنها
بالذبح فصار كالوديعة ولو كان مرهونا ينبغي ان لا يجوز لانه يصير ملكا له من وقت
القبض كما في الغصب بل اولى ومن المشايخ من تفصل في الرهن تفصيلا لا باس به فقال
ان كان الرهن مثل الدين او اقل منه يجوز فاما اذا كان قيمته اكثر من الدين فينبغي
ان لا يجوز لانه اذا كان كذلك كان بعضه مضمونا وبعضه امانة ففي قدر الامانة
انما يضمنه بالذبح فيكون بمنزلة الوديعة ولو اشتري شاة بيعا فاسدا وقبضها فضحي
بها جاز لانه يملكها بالقبض وللبايع ان يضمنه قيمتها حيا ان شا وان شا اخذها
مذبوحة لان الذبح لا يبطل حقه في الاسترداد فان ضمنه قيمتها حية فلا شي على
المضحي وان اخذها مذبوحة فعلى المضحي ان يتصدق بقيمتها مذبوحة لانه بردها
اسقط الضمان عن نفسه فصار كانه باعها بمقدار القيمة التي وجبت عليه وكذلك
لو وهب له شاة هبة فاسدة فضحي بها فالواهب بالخيار ان شا ضمنه قيمتها حية
وتجوز الاضحية ويأكل منها وان شا استردها واسترد قيمة النقصان ويضمن الموهوب
له قيمتها فيتصدق بها اذا كان بعد مضي وقت الاضحية وكذلك المريض مرض
الموت لو وهب شاة من رجل في مرضه وعليه دين مستغرق فضحي بها الموهوب له
فالغرما بالخيار ان شاوا استردوا عينها وعليه ان يتصدق بقيمتها فتجوز الاضحية
لان الشاة كانت مضمونة عليه فاذا ردها فقد اسقط الضمان عن نفسه كما قلنا في
البيع الفاسد ولو اشتري شاة بثوب فضحي بها المشتري ثم وجد البايع بالثوب
عيبا ورده فله الخيار ان شا ضمنه قيمة الشاة ولا يتصدق المضحي ويجوز له الاكل
وان شا استردها ناقصة مذبوحة فبعد ذلك ينظر ان كانت قيمة الثوب
اكثر يتصدق بالثوب كانه باعها بالثوب وان كانت قيمة الشاة اكثر يتصدق
بقيمة الشاة لان الشاة كانت مضمونة عليه فبردها اسقط الضمان عن نفسه كانه
باعها بثمن ذلك القدر من قيمتها فيتصدق بقيمتها ولو وجد بالشاة عيبا فالبايع
بالخيار ان شا قبلها ورد الثمن ويتصدق المشتري بالثمن الا حصة النقصان لانه
لم يوجب حصة النقصان على نفسه وان شا لم يقبل ورد حصة العيب
ولا يتصدق المشتري بها لان ذلك النقصان لم يدخل في القربة وانما دخل في
القربة ما ذبح وقد ذبح ناقصا الا في جزا الصيد فانه ينظر ان لم يكن مع هذا العيب
عدلا للصيد فعليه ان يتصدق بالفضل لما نذكر ولو وهب لرجل شاة فضحي بها الموهو

قدره

اجزاته من الاضحية لانه ملكها بالهبة و القبض فصار كما لو ملكها بالشرا فلو انه ضحي بها
ثم اراد الواهب ان يرجع في هبته فعند ابي يوسف ليس له ذلك بنا على ان الاضحية
بمنزلة الوقف عنده فاذا ذبحها الموهوب له عن اضحيته او اوجبها اضحية لا يملك
الرجوع فيها لو اعتق الموهوب العبد الموهوب انه ينقطع حق الواهب عن الرجوع
كذا هاهنا وعن محمد له ذلك لان الذبح نقصان و النقصان لا يمنع الرجوع ولا يجب على
ان يتصدق بشي لان الشاة لم تكن مضمونة عليه فصار في الحكم بمنزلة ابتدا الهبة
ولو وهبها او استهلكها لا شي عليه كذا هنا ولو كان هذا في جزا الصيد او في كفارة
الحلق او في موضع يجب عليه التصدق باللحم فاذا رجع الواهب في هبته فعليه ان
يتصدق بقيمتها لان التصدق واجب عليه فصار كما لو استهلكها ولانه ذبح شاة
لغيره حق الرجوع فيها فصار هو الذي دفع اليه والرجوع في الهبة بقضا و بغير قضا سوا
في هذا الفصل يفترق الجواب بين ما يجب صدقة و بين ما لا يجب في الا الفصل الاول
يستوي الجواب بينهما ولو وهب المريض مرض الموت لانسان و قبضها الموهوب له
فضحاها ثم مات الواهب من مرضه ذلك و لا مال له غيرها فالورثة بالخيار ان شاوا
ضمنوه ثلثي قيمتها حية و ان شاوا اخذوا ثلثيها مذبوحة فان ضمنوه ثلثي قيمتها
حية فلا شي على الموهوب له لانها لو كانت مغصوبة فضمن قيمتها لا شي عليه غير
ذلك فهذه اولى وان اخذوا ثلثيها اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ان يتصدق بثلثي
قيمتها حية لان الموهوب له قد ضمن ثلثي قيمتها حية ثم سقطت عنه ثلثا قيمتها حية
باخذ الورثة منه ثلثي الشاة مذبوحة فصار كانه ذبحها بذلك وقضى دينا عليه
بثلثي الشاة فعليه ان يتصدق بذلك القدر وقال بعضهم لا شي عليه الا ثلثي قيمتها
مذبوحة لان الورثة لما اخذوا ثلثيها مذبوحة فقد ابراوا الموهوب له من
فضل ما بين ثلثي قيمتها حية الى ثلثي قيمتها مذبوحة فلا يجب على الموهوب الا ثلثي
قيمتها مذبوحة وهكذا ذكر في نوادر الضحايا عن محمد رحمه الله في هذه المسلة
ان الورثة بالخيار ان شاوا ضمنوا ثلثي القيمة اجزات عنه الاضحية وان شاركوه
فيها واخذوا ثلثي لحمها وكانوا شركاه فيها فان ضمنوا ثلثي القيمة اجزات عنه الاضحية
وان شاركوه فيها واخذوا ثلثي لحمها فعليه ان يتصدق بثلثي قيمتها مذبوحه
وقد اجزت عنه من قبل انه ذبحها وهو يملكها والله اعلم **فصل** واما بيان ما يستحب
قبل التضحية وعندها وبعدها وما يكره • اما الذي قبل التضحية فيستحب ان
يربط الاضحية قبل ايام النحر بايام لما فيه من الاستعداد للقربة واظهار
الرغبة فيها فيكون له اجر وثواب وان يقلدها ويجللها اعتبارا بالهدايا والجامع
ان ذلك يشعر بتعظيمها وقال الله تعالى ومن يعظم شعاير الله فانها من تقوى القلوب
وان يسوقها الى المنسك سوقا جميلا لا عنيفا وان لا يجر برجلها الى المذبح لما ذكرنا
في كتاب الذبايح ويكره ان يحلبها او يجز صوفها فينتفع به لانه عينها للقربة فلا يحل له
الانتفاع بجزء من اجزايها قبل اقامة القربة فيها كما لا يحل الانتفاع بها اذا ذبحها قبل
وقتها لان الحلب والجز يوجب نقصانا فيها وهو ممنوع من ادخال النقص في الاضحية
ومن المشايخ من قال هذا في الشاة المنذور بها بعينها من الموسر والمعسر او الشاة المشتراة
للاضحية من المعسر فاما المشتراة للاضحية من الموسر فلا باس ان يحلبها ويجز صوفها
ولان في الاول تعينت الشاة لوجوب التضحية بها بدليل انه لا يقوم التضحية

يستحب ان يربط الاضحية قبل ايام النحر بايام

لا يجر برجلها الى المذبح

بغير

بغيرها مقامها واذا تعينت لوجوب التضحية بها بتعيينه لا يجوز له الرجوع في جزء
منها وفي الثاني لم تتعين للوجوب بل الواجب في ذمته وانما يسقط بها ما في ذمته
بدليل ان غيرها يقوم مقامها فكانت جايز الذبح لا واجب الذبح والجواب على نحو ما
ذكرنا فيما تقدم ان المشتراة للاضحية متعينة للقربة الى ان يقام غيرها مقامها فلا يحل
الانتفاع بها ما دامت متعينة ولهذا لا يحل له لحمها اذا ذبحها قبل وقتها فان كان في
ضرعها لبن وهو يخاف عليها ان لم يحلبها نضح ضرعها بالما البارد حتى يتقلص اللبن
لانه لا سبيل الى الحلب ولا وجه لابقايها كذلك لانه يخاف عليها الهلاك فيتضرر به
فتعين نضح الضرع بالما البارد فينقطع اللبن فيندفع الضرر فان حلب تصدق
باللبن لانه جزء من شاة متعينة للقربة ما اقيمت فيها القربة فكان الواجب هو
التصدق به كما لو ذبحت قبل الوقت فان شربه فعليه ان يتصدق بمثله لانه من
ذوات الامثال وان تصدق بقيمته جاز لان القيمة تقوم مقام العين وكذلك الصوف
والوبر والشعر ويكره له بيعها لما قلنا ولو باع جاز في قول ابي حنيفة ومحمد لانه بيع
مال مملوك منتفع به مقدور التسليم وغير ذلك من الشرايط فيجوز وعند ابي يوسف
لا يجوز لما روي عنه انه بمنزلة الوقف ولا يجوز بيع الوقف ثم اذا جاز بيعها
على اصلهما فعليه مكانها بمثلها او ارفع منها فيضحي بها فان فعل ذلك فليس عليه شي اخر
وان اشترى دونها فعليه ان يتصدق بفضل ما بين القيمتين ولا ينظر الى الثمن
وانما ينظر الى القيمة حتى لو باع الاولى باقل من قيمتها واشترى الثانية باكثر من قيمتها
وثمن الثانية اكثر من ثمن الاولى يجب عليه ان يتصدق بفضل قيمة الاولى فان
ولدت الاضحية ولدا يذبح ولدها مع الام كذا ذكر في الاصل وقال ايضا وان
باعه يتصدق بثمنه لان الام تعينت للاضحية والولد يحدث على وصف الام
في الصفات الشرعية فيسري الى الولد كالرق والحرية من المشايخ من قال هذا
في الاضحية الموجبة بالنذر وما هو في معنى النذر كالفقير اذا اشترى شاة
للاضحية فاما الموسر اذا اشترى شاة للاضحية لم يتبعها ولدها لان في الاول
تعين الوجوب فيها فيسري الى الولد وفي الثاني لم تتعين لانه يجوز التضحية بغيرها فكذا
ولدها وذكر القدوري كان اصحابنا يقولون ذبح الولد ولو تصدق به جاز وقال بعضهم
لا ينبغي له ان يذبحه وقال بعضهم والصحيح انه بالخيار ان شا ذبحه في ايام النحر واكل
منه وان شا تصدق به فان امسك الولد حتى مضت ايام النحر لا تصدق به لانه فات
ذبحه فصار كالشاة المنذورة وذكر في المنتقى اذا وضعت الاضحية فذبح الولد
يوم النحر قبل الام اجزاه وان تصدق يوم الاضحى فعليه ان يتصدق بقيمته قال
القدوري وهذا على اصل محمد ان الصغار تدخل في الهدايا ويجب ذبحها فاذا ولدت
الاضحية تعلق بولدها من الحكم ما تعلق بها فصار كما لو فات بمضي الايام • ويكره له
ركوب الاضحية واستعمالها والحمل عليها فان فعل فلا شي عليه الا ان يكون قد نقصها
ذلك فيتصدق بنقصانها ولو اجرها صاحبها ليحمل عليها قال بعض المشايخ ينبغي
ان يغرم ما نقصها الحمل فانه ذكر في المنتقى في رجل اهدى ناقة ثم اجرها لمن حمل عليها
فان صاحبها يغرم ما نقصها ذلك ويتصدق بالكرا كذا هاهنا • واما الذي هو في
حال التضحية • فبعضها يرجع الى نفس التضحية • وبعضها يرجع الى من عليه التضحية
وبعضها يرجع الى الاضحية • وبعضها يرجع الى وقت التضحية • وبعضها يرجع الى الة

الجواب في صح

ولد الاضحية

اذا ولدت الاضحية تعلق بولدها من الحكم ما تعلق بها

التضحية • اما الذي يرجع الى نفس التضحية فما ذكرنا في كتاب الذبايح وهو ان المستحب
الذبح في الشاة والبقر والنحر في الابل ويكره القلب من ذلك وقطع العروق الاربعة
والتذفيف في ذلك وان يكون الذبح من الحلقوم لا من القفا واما الذي يرجع الى
من عليه التضحية فالافضل ان يذبح بنفسه ان قدر عليه لانه قربة فمباشرتها بنفسه
افضل من توليتها غيره كساير القربات والدليل عليه ما روي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم ساق مائة بدنة فنحر منها نيفا وستين ثم اعطى الحربة عليا رضي الله عنه
فنحر الباقين وهذا اذا كان الرجل يحسن الذبح ويقدر عليه فاما اذا لم يحسن فتوليته
غيره فيه اولى وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال نحرت بدنة قايمة معقولة فلم
اسق عليها فكدت اهلك ناسا لانها نفرت فاعتقدت ان لا انحرها الا معقولة باركة
واولي من هو اقدر على ذلك مني وفي حديث رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم ضحى
بكبشين املحين اقرنين قال انس فرايت النبي صلى الله عليه وسلم واضعا اضجعا
قدمه على صفاحهما اي على جوانب عنقهما وهو يذبحهما بيده مستقبل القبلة فذبح الاول
وقال هذا عن محمد وعن ال محمد ثم ذبح الاخرى وقال اللهم هذا عمن شهد لك بالتوحيد
وشهد لي بالبلاغ ويستحب ان يكون الذابح حال الذبح متوجها الى القبلة لما روينا واذا
لم يذبح بنفسه يستحب له ان يامر مسلما فان امر كتابيا يكره لما بينا ويستحب له ان
يحضر الذبح لما روي عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة رضي
الله عنها يا فاطمة بنت محمد قومي فاشهدي اضحيتك فانه يغفر لك باول قطرة من دمها
مغفرة لكل ذنب اما انها يجاء بدمها ولحمها فيوضع في ميزانك وسبعون ضعفا فقال ابو
سعيد الخدري يا نبي الله هذا لال محمد خاصة فانهم اهل لما خصوا به من الخير ام لال محمد
خاصة وللمسلمين عامة قال هذا لال خاصة وللمسلمين عامة وفي حديث عمران بن حصين
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا فاطمة قومي فاشهدي اضحيتك فانه يغفر لك
باول قطرة تقطر من دمها كل ذنب عملتيه وقولي ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي
لله رب العالمين لا شريك له وان يدعوا ويقول اللهم هذا ولك ان صلاتي ونسكي ومحياي
ومماتي لله رب العالمين وبذلك امرت وانا من المسلمين لما روينا وان يقول ذلك
قبل التسمية او بعدها لما روي عن جابر رضي الله عنه قال ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكبشين فقال حين وجههما وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما
اللهم منك ولك عن محمد وامته بسم الله والله اللهم وروي عن الحسن بن المعتمر الكناني
قال خرجت مع علي بن ابي طالب يوم الاضحى الى العيد قال يا قنبر ادن مني الكبشين
فاخذ علي بيده واضجعه ثم قال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما
انا من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك
امرت وانا من المسلمين بسم الله اللهم منك ولك بسم الله والله اكبر اللهم من علي فذبحه
ثم دعا بالاخر ففعل به مثل ذلك ويستحب ان يجرد التسمية عند الدعا فلا يخلط
معها دعا وانما يدعوا قبل التسمية او بعدها ويكره حالة التسمية • واما الذي يرجع
الى الاضحية فالمستحب ان يكون اسمنها واعظمها واحسنها لانها مطية الاخرة قال
النبي صلى الله عليه وسلم عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم ومهما كانت المطية
اعظم واسمن كانت على الجواز اقدر وافضل الشاة ان يكون كبشا املح موجوا
لما روي جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين املحين اقرنين موجوبين عظيمين

الافضل ان يذبح بنفسه ان قدر عليه

ذبح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نيفا وستين بدنة

ضحى صلى الله تعالى عليه وسلم بكبشين املحين

يستحب ان يكون الذابح حال الذبح متوجها الى القبلة

ويستحب له ان يحضر الذبح

ما يقال قبل الذبح

ما قاله علي رضي الله تعالى عنه عند ذبح اضحيته

ويستحب ان يجرد التسمية عند الدعا ولا يخلط معها دعاء

سمينين

سمينين والاقرن العظيم القرن والاملح الابيض وروي عنه انه قال دم العفراء احب عند
الله تعالى من دم السوداوين وان احسن الزي عند الله البياض وان الله تعالى
خلق الجنة بيضاء والموجو هو مدقوق الخصيتين وقيل هو الخصي وهكذا روي عن ابي
حنيفة انه سيل عن التضحية بالخصي فقال ما زاد في لحمه انفع مما ذهب خصيتيه • واما
يرجع الى وقت التضحية فالمستحب هو اليوم الاول من ايام النحر عن جماعة من الصحابة
رضي الله عنهم انهم قالوا ايام النحر ثلثة اولها افضلها ولانه مسارعة الى الخير وقد مدح
الله المسارعين الى الخيرات السابقين لها بقوله تعالى يسارعون الى الخيرات وهم لها
سابقون وقال تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اي الى سبب المغفرة ولان الله تعالى
اضاف عباده في هذه الايام بلحوم القرابين فكانت التضحية في اول الوقت من
باب سرعة الاجابة الى ضيافة الله تعالى والمستحب ان يكون بالنهار ويكره ان يكون
بالليل لما ذكرنا في كتاب الذبايح والصيود وافضل وقت التضحية لاهل السواد ما
بعد طلوع الشمس لان عنده يتكامل اثار النهار • واما الذي يرجع الى الة التضحية
فما ذكرنا في كتاب الذبايح وهو ان يكون الة التضحية حادة من الحديد • واما
الذي هو بعد الذبح فالمستحب ان يتربص بعد الذبح قدر ما يبرد وتسكن جميع
اعضايه وتزول الحياة عن جميع جسده ويكره ان ينخع ويسلخ قبل ان تبرد لما ذكرنا
في كتاب الذبايح ولصاحب الاضحية ان ياكل من اضحيته لقوله تعالى فكلوا منها
ولانه ضيف الله تعالى في هذه الايام فله ان ياكل من ضيافة الله تعالى وجملة الكلام
فيه ان الدماء انواع نوع يجوز لصاحبه ان ياكل منه بالاجماع ونوع لا يجوز ان ياكل منه
بالاجماع ونوع اختلف فيه • فالاول دم الاضحية نفلا كان او واجبا منذورا كان
او مبتدا والثاني دم الاحصار وجزا الصيد ودم الكفارة بسبب الجناية على الاحرام
بحلق الراس ولبس المخيط والجماع بعد الوقوف بعرفة وغير ذلك من الجنايات ودم النذر
بالذبح والثالث دم المتعة والقران فعندنا يوكل وعند الشافعي لا يوكل وهي من مسايل
المناسك ثم كل دم يجوز له ان ياكل منه له ان ياكل لا يجب عليه ان يتصدق به اذ لو وجب
عليه ان يتصدق به لما جاز له ان ياكل منها منه وكل دم لا يجوز له ان ياكل منه يجب
عليه التصدق به بعد الذبح اذ لو لم يجب يودي الى التسييب ولو هلك اللحم بعد
الذبح لا ضمان عليه في النوعين جميعا اما في النوع الاول فظاهر واما الثاني فلانه
هلك من غير صنعه فلا يكون مضمونا عليه وان استهلكه بعد الذبح ان كان النوع
يغرم قيمته لانه اتلف مالا متعينا للتصدق به فيغرم قيمته ويتصدق بها وان كان
من النوع الاول يغرم شيا ولو باعه نفذ بيعه سواء كان من النوع الاول او الثاني
وعليه ان يتصدق بثمنه ويستحب ان ياكل من اضحيته لقوله تعالى فكلوا منها واطعموا
البايس الفقير وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ضحى احدكم فلياكل من
اضحيته ويطعم منه غيره وروي عن علي رضي الله عنه انه قال لغلامه قنبر حين ضحى بالكبشين
يا قنبر خذ لي من كل واحد منهما نصفه وتصدق بهما بجلودهما وبروسهما وباكارعهما
والافضل ان يتصدق بالثلث ويتخذ الثلث ضيافة لاقربايه ويدخر الثلث
لقوله تعالى فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر وقوله سبحانه وتعالى فكلوا منها واطعموا
البايس الفقير وقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فكلوا منها
وادخروا فثبت بمجموع الكتاب والسنة ان المستحب ما قلنا ولانه يوم ضيافة الله

يلزم ان يكون آلة التضحية حادة من الحديد

يكره ان يسلخ قبل ان تبرد

يجوز ان ياكل صاحب الاضحية نفلا كان او واجبا او منذورا

الثاني

تعالى بلحوم القرابين فيندب الى اشراك الكل فيها ويطعم الغني والفقير جميعا لكون الكل اضياف الله تعالى في هذه الايام وله ان يهبه منهما جميعا وان تصدق بالكل جاز وان حبس الكل لنفسه جاز لان القربة في الاراقة وانما التصدق باللحم تطوع وله ان يدخر الكل لنفسه فوق ثلثة ايام لان النهي عن ذلك كان في ابتدا الاسلام ثم نسخ بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني كنت نهيتكم عن امساك لحوم الاضاحي فوق ثلثة ايام الا فامسكوها ما بدا لكم وروي انه قال انما نهيتكم لاجل الدافة دون حضرة الاضحى الا ان اطعامها والتصدق بها افضل الا ان يكون الرجل ذا عيال وغير موسع الحال فان الافضل له حينيذ ان يدعه لعياله ويوسع به عليهم لان حاجته وحاجة عياله مقدمة على حاجة غيره قال النبي صلى الله عليه وسلم ابدا بنفسك ثم بغيرك • ولا يحل بيع جلدها ولحمها وشحمها واطرافها وراسها وصوفها وشعرها ولحمه ووبرها ولبنها الذي يحلبه منها بعد ذبحها بشي لا يمكن الانتفاع به الا باستهلاك عينه من الدراهم والدنانير والماكولات والمشروبات وان لا يعطي اجر الجزار والذابح منها لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من باع جلد اضحيته فلا اضحية له وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها ولا تعط اجر الجزار منها وروي عن علي رضي الله عنه انه قال اذا ضحيتم فلا تبيعوا لحوم اضاحيكم ولا جلودها وكلوا منها وتمتعوا ولانها من ضيافة الله تعالى التي اضاف بها عباده وليس للضيف ان يبيع من طعام الضيافة شيا فان باع شيا من ذلك مما ذكرنا نفذ عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا ينفذ لما ذكرنا فيما قبل الذبح ويتصدق بثمنه لان القربة ذهبت منه فيتصدق به ولانه استفاده بسبب محظور وهو البيع فلا يخلو عن خبث فكان سبيله التصدق وله ان ينتفع بجلد اضحيته في بيته بان يجعله سقا او فروا او غير ذلك لما روي عن عايشة رضي الله عنها انها اتخذت جلد اضحيتها سقا ولانه يجوز له الانتفاع بلحمها فكذا بجلدها وله ان يبيع هذه الاشيا بما يمكن الانتفاع به مع بقا عينه من متاع البيت كالجراب والمنخل لان البدل الذي يمكن الانتفاع به مع بقا عينه يقوم مقام المبدل فكان المبدل قايما معنى فكان الانتفاع به كالانتفاع بعين الجلد بخلاف الدراهم والدنانير لان ذلك مما لا يمكن الانتفاع به مع بقا عينه فلا يقوم مقام الجلد فلا يكون الجلد قايما معنى والله الموفق للصواب

كتاب النكاح

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في اربعة مواضع • في بيان صفة النكاح • وفي بيان ركن النكاح • وفي بيان شرايط الركن وفي بيان حكم الركن • اما الاول فنقول لا خلاف في ان النكاح فرض حالة التوقان حتى ان من تاقت نفسه الى النكاح النسا بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة فلم يتزوج ياثم • واختلف فيما اذا لم تتق نفسه الى النسا على التفسير الذي ذكرنا قال نفاة القياس مثل داود وابن علي الاصبهاني وغيرهما من اصحاب الظواهر انه فرض عين بمنزلة الصوم والصلاة ونحوهما من فروض الاعيان حتى ان من تركه مع القدرة على المهر والنفقة والوطي ياثم وقال الشافعي انه مباح كالبيع والشرا واختلف اصحابنا فيه قال بعضهم انه مندوب ومستحب واليه ذهب الكرخي من اصحابنا وقال بعضهم انه فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين بمنزلة الجهاد وصلاة الجنازة وقال بعضهم انه واجب • ثم القايلون بالوجوب اختلفوا

ان وهب للغني والفقير جميعا او تصدق بالكل او حبس الكل لنفسه جاز

ان كان الرجل ذا عيال فالافضل ان يدعه لعياله ويوسع عليهم

كيفية الوجوب قال بعضهم انه واجب على سبيل الكفاية كرد السلام وقال بعضهم انه واجب عينا عملا لا اعتقادا على طريق التعيين كصدقة الفطر والوتر والاضحية احتج اصحاب الظواهر بظواهر النصوص من نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا وقوله تعالى فانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامايكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهتز له عرش الرحمن وقوله تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيمة امر الله تعالى بالنكاح مطلقا والامر المطلق للفرضية والوجوب قطعا الا ان يقوم الدليل بخلافه ولان الامتناع من الزنا واجب ولا يتوصل اليه الا بالنكاح وما لا يتوصل الى الواجب الا به يكون واجبا ضرورة واحتج الشافعي بقوله تعالى واحل لكم ما ورا ذلكم ان تبتغوا باموالكم اخبر عن احلال النكاح والتحليل والمباح من الاسما المترادفة لانه قال واحل لكم ولفظة لكم تستعمل في المباحات ولان النكاح سبب يتوصل به الى قضا الشهوة فيكون مباحا كشرا الجارية للتسري بها وهذا لان اقتضا الشهوة ايصال النفع الى نفسه وليس يجب على الانسان ايصال النفع الى نفسه بل هو مباح في الاصل كالاكل والشرب واذا كان مباحا لا يكون واجبا لما بينهما من التنافي والدليل على ان النكاح ليس بواجب قوله تعالى وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين وهذا خرج مخرج التمدح ليحيى صلوات الله عليه وسلامه بكونه حصورا والحصور الذي لا ياتي النسا مع القدرة ولو كان واجبا لما استحق المدح بتركه لان ترك الواجب لان يذم عليه اولى من ان يمدح واحتج من قال من اصحابنا انه مندوب اليه ومستحب بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من استطاع منكم الباه فليتزوج ومن لم يستطع فليصم فان الصوم وجا اقام الصوم مقام النكاح والصوم ليس بواجب فدل ان النكاح ليس بواجب ايضا لان غير الواجب لا يقوم مقام الواجب ولان من الصحابة رضي الله عنهم من لم يكن له زوجة ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم منه ولم ينكر عليه فدل انه ليس بواجب ومنهم من قال انه فرض او واجب على سبيل الكفاية احتج بالاوامر الواردة في باب النكاح والامر المطلق للفرضية والوجوب قطعا والنكاح لا يحتمل ذلك على طريق التعيين لان كل واحد من احاد الناس لو تركه لا ياثم فيحمل الفرضية والوجوب على سبيل الكفاية فاشبه الجهاد وصلاة الجنازة ورد السلام ومنهم من قال انه واجب عينا لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين يقول صيغة الامر المطلقة عن القرينة يحتمل الفرضية ويحتمل الندب والامر دعا وطلب ومعنى الدعا والطلب موجود في كل واحد منهما فيوتى بالفعل لا محالة وهو تفسير وجوب العمل ويعتقد على الابهام وهو تفسير وجوب التحمل انما اراد الله تعالى بالصيغة من الوجوب القطعي او الندب فهو حق لانه ان كان واجبا عند الله تعالى يخرج عن العهدة بالفعل فيامن الضرر وان كان مندوبا يحصل الثواب فكان القول بالوجوب على هذا الوجه اخذا بالثقة والاحتياط واحترازا عن الضرر بالقدر الممكن وانه واجب شرعا وعقلا وعلى هذا الاصل بنى اصحابنا من قال منهم ان النكاح فرض او واجب لان الاشتغال به مع ادا الفرايض والسنن اولى من التخلي لنوافل العبادة مع ترك النكاح وهو قول اصحاب الظواهر لان الاشتغال بالفرض والواجب كيف ما كان اولى من الاشتغال بالتطوع ومنهم من قال انه مندوب ومستحب فانه يرجحه على النوافل من وجوه احدها

صلى الله عليه وسلم صح

انه سنة قال النبي صلى الله عليه وسلم انه قال النكاح سنتي والسنن مقدمة على
النوافل بالاجماع ولانه توعد على ترك السنة بقوله من رغب عن سنتي فليس مني ولا وعيد
على ترك النوافل والثاني انه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليه اي
داوم وثبت عليه بحيث لم يخل عنه بل كان يزيد عليه حتى تزوج عددا مما ابيح له
من النسا ولو كان التخلي للنوافل افضل لما فعل لان الانبيا صلوات الله عليه وسلامه
لا يتركون الافضل فيما له حد معلوم عن زلة منهم واذا ثبتت افضلية النكاح
في حق النبي صلى الله عليه وسلم ثبتت في حق الامة لان الاصل في الشرايع العموم
والخصوص بدليل والثالث انه سبب يتوصل به الى مقصود وهو مفضل على
النوافل لانه سبب لصيانة النفس عن الفاحشة وسبب لصيانة نفسها عن الهلاك
بالنفقة والكن واللباس لعجزها عن ذلك وسبب لحصول الولد الموحد وكل واحد
من هذه المقاصد مفضل على النوافل فكذا السبب الموصل اليه كالجهاد والقضا
وعند الشافعي التخلي للنوافل اولى وتخريج المسألة ظاهر لان النوافل مندوب
اليها فكانت مقدمة على النكاح وما ذكر من دلايل الاباحة والحل فنحن نقول
بموجبها ان النكاح مباح وحلال في نفسه لكنه واجب لغيره او مندوب ومستحب
لغيره من حيث انه صيانة النفس عن الزنا ونحو ذلك على ما بينا ويجوز ان يكون الفعل
الواحد حلالا لجهة واجبا او مندوبا اليه بجهة اذ لا تنافي عند اختلاف
الجهتين واما قوله تعالى وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين فاحتمل ان التخلي
للنوافل كان افضل من النكاح في شريعته ثم نسخ ذلك في شريعتنا بما ذكرنا من
الدلايل والله اعلم

فصل

واما ركن النكاح فهو الايجاب والقبول وذلك بالفاظ
مخصوصة او ما يقوم مقام اللفظ • فيقع الكلام في هذا الفصل في اربعة مواضع
احدها في بيان اللفظ الذي ينعقد النكاح به بحروفه • والثاني في بيان صيغة
ذلك اللفظ • والثالث في بيان النكاح هل ينعقد بعاقد واحد او لا ينعقد
الا بعاقدين • والرابع في بيان صفة الايجاب والقبول • اما بيان اللفظ الذي
ينعقد النكاح به بحروفه فنقول وبالله التوفيق لا خلاف في ان النكاح ينعقد
بلفظ الانكاح والتزويج وهل ينعقد بلفظ البيع والهبة والصدقة والتمليك
قال اصحابنا رحمهم الله ينعقد وقال الشافعي لا ينعقد الا بلفظ الانكاح والتزويج
واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا الله في النسا فانهن
عندكم عوان اتخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وكلمة
الله التي احل الفروج بها في كتابه لفظ الانكاح والتزويج فقط قال الله تعالى
وانكحوا الايامى منكم وقال تعالى زوجناكها ولان الحكم الاصلي للنكاح هو الازدواج
والملك يثبت وسيلة اليه فوجب اختصاصه بلفظ يدل على الازدواج وهو لفظ
التزويج والانكاح ولنا انه انعقد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة
فينعقد به نكاح امته ودلالة الوصف قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت
نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها معطوفا على قوله تعالى يا ايها النبي انا احللنا
لك ازواجك اخبر ان المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم
عند استنكاحه اياها حلال له وما كان مشروعا في حق النبي صلى الله عليه وسلم
يكون مشروعا في حق امته هو الاصل حتى يقوم دليل الخصوص فان قيل قد قام

دليل

دليل الخصوص ههنا وهو قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فالجواب ان
المراد منه خالصة لك من دون المؤمنين بغير اجر فالخلوص يرجع الى الاجر لا الى
لفظ الهبة لوجوه احدها ما ذكر عقيبه وهو قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في
ازواجهم فدل ان خلوص تلك المرأة كان بالنكاح بلا فرض منه والثاني انه قال لكي لا يكون
عليك حرج ومعلوم انه لا حرج كان يلحقه في نفس العبارة وانما الحرج بلا فرض
منه والثالث انه قال والثالث انه خرج مخرج الامتنان عليه ولا منة في لفظ الهبة
ليست تلك في لفظة التزويج فدل ان المنة فيما صارت بلا مهر فانصرف الخصوص
اليه ولان الانعقاد بلفظ الانكاح والتزويج لكونه لفظا موضوعا لحكم اصل النكاح
شرعا وهو الازدواج وانه لم يشرع بدون الملك فاذا اتى به يثبت الازدواج باللفظ
ويثبت الملك الذي يلازمه شرعا ولفظ التمليك موضوع لحكم اخر اصلي للنكاح وهو
الملك وانه غير مشروع في النكاح بدون الازدواج فاذا اتى به وجب ان يثبت
الملك ويثبت الازدواج الذي يلازمه شرعا استدلالا لا لاحد اللفظين بالاخر وهذا
لانهما حكمان متلازمان لم يشرع احدهما بدون الاخر فاذا ثبت احدهما يثبت الاخر
ضرورة ويكون الرضا به رضا بالاخر واما الحديث فنقول بموجبه لكن لم قلتم
ان استحلال الفرج بهذه الالفاظ استحلال بغير كلمة الله فيرجع الكلام الى تفسير
الكلمة المذكورة فنقول كلمة الله يحتمل حكم الله كقوله تعالى ولولا كلمة سبقت
من ربك فلم قلتم ان جواز النكاح بهذه الالفاظ ليس حكم الله تعالى الدليل على انه حكم
الله تعالى ما ذكرنا من الدلايل مع ان كل لفظ جعل علما على حكم شرعي فهو كلمة الله تعالى
واضافة الكلمة الى الله باعتبار ان الشارع هو الله تعالى فهو الجاعل للفظ سببا
لثبوت هذا الحكم شرعا فكان كلمة الله من هذا الوجه على ان الاستحلال بكلمة الله تعالى
لا ينفي الاستحلال الا بكلمة الله تعالى فكان مسكوتا فلا يصح الاحتجاج به ولا ينعقد
النكاح بلفظ الاجارة عند عامة مشايخنا والاصل عندهم ان النكاح لا ينعقد الا
بلفظ موضوع لتمليك العين هكذا روى ابن رستم عن محمد رحمه الله انه قال كل لفظ
يكون في اللغة تمليكا للرقبة يكون في الحرة نكاح وحكي عن الكرخي انه ينعقد بلفظ
الاجارة بقوله تعالى فاتوهن اجورهن سمى الله تعالى المهر اجرا ولا اجر الا باجارة فلو
لم تكن الاجارة نكاحا لم يكن المهر اجرا وجه قول العامة ان الاجارة عقد موقت
بدليل ان التابيد يبطله والنكاح عقد مؤبد بدليل ان التوقيت يبطله ولان الاجارة
تمليك المنفعة ومنافع البضع في حكم الاجزا والاعيان فكيف يثبت ملك بتمليك
المنفعة ولا ينعقد بلفظ الاعارة لان الاعارة ان كانت اباحة المنفعة فالنكاح
لا ينعقد بلفظ الاباحة لانعدام معنى التمليك اصلا وان كانت تمليك المنفعة
فالنكاح لا ينعقد الا بلفظ موضوع لتمليك الرقبة ولم يوجد واختلف المشايخ
في لفظ القرض قال بعضهم لا ينعقد لانه في معنى الاعارة وقال بعضهم ينعقد لانه
يثبت به الملك في العين لان المستقرض يصير ملكا للمستقرض وكذا اختلفوا في لفظ
السلم قال بعضهم لا ينعقد لان السلم في الحيوان لا يصح وقال بعضهم ينعقد
لانه يثبت به ملك الرقبة والسلم في الحيوان منعقد عندنا حتى لو اتصل به القبض
يفيد الملك ملكا فاسدا لكن ليس كل ما يفسد البيع يفسد النكاح واختلفوا ايضا
في لفظ الصرف قال بعضهم لا ينعقد به لانه وضع لاثبات الملك في الدراهم والدنانير

التي لا تتعين بالتعيين والمعقود عليه هاهنا يتعين بالتعيين وقال بعضهم ينعقد
لانه يثبت به ملك في الجملة واما لفظ الوصية فلا ينعقد به عند عامة مشايخنا لان
الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت والنكاح المضاف الى زمان في المستقبل لا
يصح وحكي عن الطحاوي انه يصح لانه يثبت به ملك الرقبة في الجملة وحكي ابو عبد الله
البصري عن الكرخي انه قيد الوصية بالحال بان قال اوصيت لك بابنتي هذه الان
ينعقد لانه اذا قيد بالحال صار مجازا عن التمليك ولا ينعقد بلفظ الاحلال
والاباحة لانه لا يدل على الملك اصلا الا ترى ان المباح له الطعام يتناوله على حكم
ملك المبيح حتى كان له حق الحجر والمنع ولا ينعقد بلفظ المتعة لانه لم يوضع للتمليك
ولان المتعة عقد منسوخ لما نبين في موضعه ان شا الله تعالى ٭ ولو اضاف
الهبة الى الامة بان قال لرجل وهبت امتي هذه منك فان كان الحال يدل على النكاح
من احضار الشهود وتسمية المهر موجلا ومعجلا ونحو ذلك ينصرف الى النكاح وان لم
يكن الحال دليلا على النكاح فان نوى النكاح وصدقه الموهوب له فكذلك وينصرف
الى النكاح بقرينة النية وان لم ينو ينصرف الى ملك الرقبة والله اعلم ٭ ثم النكاح
كما ينعقد بهذه الالفاظ الاصالة ينعقد بها بطريق النيابة بالوكالة والرسالة
لان تصرف الوكيل كتصرف الموكل وكلام الرسول كلام المرسل والاصل في جواز هذه
الوكالة في باب النكاح ما روي ان النجاشي رضي الله عنه زوج رسول الله صلى الله عليه
وسلم ام حبيبة رضي الله عنها فلا يخلوا اما ان فعل ذلك بامر النبي صلى الله عليه وسلم
او بلا امره فان فعل بامره فهو وكيله وان فعل بغير امره فقد اجاز النبي صلى الله عليه
وسلم والاجازة اللاحقة كالاجازة السابقة وكما ينعقد النكاح بالعبارة ينعقد
بالاشارة من الاخرس اذا كانت له اشارة معلومة وينعقد بالكتابة لان الكتاب
من الغايب خطاب والله اعلم ٭ واما بيان صيغة اللفظ الذي ينعقد النكاح به
فنقول لا خلاف في ان النكاح ينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي كقوله زوجت
وتزوجت وما يجري مجراه واما بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي والاخر بالمستقبل
كما اذا قال رجل لرجل زوجني بنتك او جيتك خاطبا بنتك او قال جيتك لتزوجني
بنتك فقال الاب قد زوجتك او قال لامراة اتزوجك على الف درهم فقالت
تزوجتك على ذلك او قال لها تزوجيني او انكحيني نفسك فقالت زوجت او انكحت
ينعقد استحسانا والقياس ان لا ينعقد لان لفظ الاستقبال عدة والامر من
فروع الاستقبال فلم يوجد الايجاب الا انهم تركوا القياس بما روي ان بلالا خطب
الى قوم من الانصار فابوا ان يزوجوه فقال لولا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
امرني ان اخطب اليكم لما خطبت فقالوا املكت ولم ينقل ان بلالا رضي الله عنه
اعاد القول القبول ولو فعل لنقل ولان الظاهر انه اراد به الايجاب لان المساومة
لا تتحقق في النكاح عادة فكان محمولا على الايجاب بخلاف البيع فان السوم معتاد
فيه فيحمل اللفظ عليه فلا بد من لفظ اخر يتادى به الايجاب والله الموفق ٭ واما
بيان ان النكاح هل ينعقد بعاقد واحد او لا ينعقد الا بعاقدين فقد اختلف في
هذا الفصل فقال اصحابنا رحمهم الله ينعقد بعاقد واحد اذا كانت له ولاية
من الجانبين سوا كانت ولايته اصلية كالولاية الثابتة بالملك والقرابة او
دخيلة كالولاية الثابتة كالوكالة بان كان العاقد مالكا من الجانبين كالمولى

اذا زوج امته من عبده او كان وليا من الجانبين اذا زوج بنت ابنه الصغيرة
من ابن ابنه الصغير والاخ زوج بنت اخيه الصغيرة من ابن اخيه الصغير او كان اصيلا
او وليا كابن العم زوج ابنة عمه من نفسه او كان وكيلا من الجانبين او رسولا من الجانبين
او كان وليا من جانب ووكيلا من جانب او وكلت امراة رجلا ليزوجها من نفسه
او وكل رجلا امراة لتزوج نفسها منه وهذا مذهب اصحابنا الثلاثة وقال زفر
لا ينعقد النكاح بعاقد واحد اصلا وقال الشافعي لا ينعقد الا اذا كان وليا من
الجانبين ولقب المسلة ان الواحد هل يجوز ان يقوم بالنكاح من الجانبين ام لا
وجه قول زفر والشافعي ان ركن النكاح اسم لشطرين مختلفين وهو الايجاب
والقبول فلا يقوم الا بعاقدين كشطري البيع الا ان الشافعي يقول في الولي
ضرورة لان النكاح لا يجوز الا بولي فاذا كان الولي متعينا فلو لم يجز نكاح الولية لامتنع
نكاحها اصلا وهذا لا يجوز وهذه الضرورة منعدمة في الوكيل ونحوه ولنا قوله
ويستفتونك في النسا قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النسا اللاتي
لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن قيل نزلت الاية في يتيمة في حجر وليها وهي
ذات مال ووجه الاستدلال بالاية ان قوله تعالى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون
ان تنكحوهن خرج مخرج العتاب فيدل على ان الولي يقوم بنكاح وليته وحده اذ لو لم
يقم به وحده لم يكن للعتاب معنى لما فيه من الحاق العتاب بامر لا يتحقق وقوله تعالى
وانكحوا الايامى منكم امر بالانكاح مطلقا من غير فصل بين الانكاح من غيره او من نفسه
ولان الوكيل في باب النكاح ليس بعاقد بل هو سفير عن العاقد ومعبر عنه وله ولاية
على الزوجين فكانت كعبارة الموكل فصار كلامه كلام شخصين فيصير ايجابه كلاما
للمراة كانها قالت نفسي من فلان وقبوله كلاما للزوج كانه قال قبلت فيقوم العقد
بايين حكما والثابت حكما ملحق بالثابت حقيقة واما البيع فالواحد فيه اذا كان
وليا يقوم بطرفي العقد كالاب يشتري مال الصغير لنفسه او يبيع مال نفسه
من الصغير او يبيع مال ابنه الصغير من ابنه الصغير او يشتري الا اذا كان
وكيلا لا يقوم بهما لان حقوق العقد مقتصرة على العاقد فلا يصير كلام العاقد
كلام شخصين ولان حقوق البيع اذا كانت مقتصرة على العاقد وللبيع احكام متضادة
من التسليم والقبض والمطالبة فلو تولى طرفي العقد لصار الشخص الواحد مطالبا
ومطالبا ومسلما ومتسلما وهذا ممتنع والله اعلم ٭ واما صفة الايجاب والقبول
فهو ان لا يكون احدهما لازما قبل وجود الاخر حتى لو وجد الايجاب من احد العاقدين
كان له ان يرجع قبل قبول الاخر كما في البيع لانهما جميعا ركن واحد فكان احدهما
بعض الركن والمركب عن شيين لا وجود له باحدهما والله اعلم

فصل واما شرايط
الركن فانواع ٭ بعضها شرط الانعقاد ٭ وبعضها شرط الجواز والنفاذ ٭ وبعضها
شرط اللزوم ٭ اما شرط الانعقاد فنوعان نوع يرجع الى العاقد ونوع يرجع الى مكان
العاقد ٭ اما الذي يرجع الى العاقد فالعقل فلا ينعقد نكاح المجنون والصبي الذي
لا يعقل لان العقل من شرايط اهلية التصرف واما البلوغ فشرط النفاذ عندنا
لا شرط الانعقاد على ما نذكر واما تعدد العاقد فليس بشرط لانعقاد النكاح خلافا
لزفر على ما مر واما الذي الى مكان العقد فهو اتحاد المجلس اذا كان العاقدان حاضرين
وهو ان يكون الايجاب والقبول في مجلس واحد حتى لو اختلف المجلس لا ينعقد النكاح

بان كانا حاضرين فاوجب احدهما وقام الاخر عن المجلس قبل القبول او اشتغل بعمل يوجب
اختلاف المجلس لا ينعقد لان الانعقاد عبارة عن ارتباط احد الشطرين بالاخر فكان
القياس وجودهما في مكان واحد الا ان اعتبار ذلك يودي الى سد باب العقود
فجعل المجلس جامعا للشطرين حكما مع تفرقهما حقيقة للضرورة والضرورة تندفع
عند اتحاد المجلس فاذا اختلف تفرق الشطران حقيقة وحكما فلا ينتظم الركن واما
الفور فليس من شرايط الانعقاد عندنا وعند الشافعي هو شرط والمسلة في كتاب
البيوع وعلى هذا يخرج ما اذا تبايعا وهما يمشيان او يسيران على الدابة وهو على
التفصيل الذي ذكرنا في كتاب البيوع وذكرنا الفرق هناك بين المشي والسير على الدابة
وبين جريان السفينة هذا اذا كان العاقدان حاضرين فاما اذا احدهما غايبا لم
ينعقد حتى لو قالت امراة بحضرة شاهدين زوجت نفسي من فلان وهو غايب فبلغه
الخبر فقال قبلت او قال رجل بحضرة شاهدين تزوجت فلانة وهي غايبة فبلغها
الخبر فقالت زوجت نفسي منه لم يجز وان كان القول بحضرة ذينك الشاهدين
وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ينعقد ويتوقف على اجازة الغايب
وجه قول ابي يوسف ان كلام الواحد يصلح ان يكون عقدا في باب النكاح لان
الواحد في هذا الباب يقوم بالعقد من الجانبين وكالجد لو كان من الجانبين
او وليا او وكيلا فكان كلامه عقدا لا شطرا فكان يحتمل للتوقف كما في الخلع والطلاق
والعتق على مال وجه قولهما ان هذا شطر العقد حقيقة لا كله لانه لا يملك كله
لانعدام الولاية وشطر العقد لا يقف على غايب عن المجلس كالبيع وهذا لان الشطر
لا يحتمل التوقف حقيقة لان الوقوف في الاصل على حقيقة خلاف الحقيقة لصدوره
عن الولاية على الجانبين فيصير كلامه بمنزلة كلامين وشخصه كشخصين حكما فاذا
انعدمت الولاية فلا ضرورة الى تغيير الحقيقة فلا يقف بخلاف الخلع لانه من
جانب الزوج يمين لانه تعليق الطلاق بقبول المراة وانه يمين فكان عقدا تاما
ومن جانب المراة معاوضة فلا يحتمل التوقف كالبيع وكذلك الطلاق والاعتاق
على مال ولو ارسل اليها رسولا او كتب اليها بذلك كتابا فقبلت بحضرة شاهدين
سمعا كلام الرسول وقراة الكتاب جاز ذلك لاتحاد المجلس من حيث المعنى لان
كلام الرسول كلام المرسل لانه ينقل عبارة المرسل وهذا الكتاب بمنزلة الخطاب
من الغايب فكان سماع قول الرسول وقراة الكتاب سماع قول المرسل وكلام الغايب
معنى وان لم يسمعا كلام الرسول وقراة الكتاب لا يجوز عندهما وعند ابي يوسف
اذا قال زوجت نفسي يجوز وان لم يسمعا كلام الرسول وقراة الكتاب بناء على ان قولها
زوجت نفسي شطر العقد عندهما والشهادة في شطري العقد شرط لانه يصير
عقدا بالشطرين فاذا لم يسمعا كلام الرسول وقراة الكتاب فلم توجد الشهادة
على العقد وقول الزوج بانفراده عنده وقد حضره الشاهدان وعلى هذا الخلاف
الفضولي الواحد من الجانبين بان قال رجل زوجت فلانة من فلان وهما غايبان
فقبل فضولي اخر عن الزوج ينعقد بلا خلاف بين اصحابنا حتى اذا بلغهما الخبر فاجازا
جاز ولو فسخ الفضولي العقد قبل اجازة من وقف العقد على اجازته صح الفسخ في قول
ابي يوسف وعند محمد لا يصح وجه قول محمد انه بالفسخ متصرف في حق غيره ودلالة
ذلك ان العقد قد انعقد في حق المتعاقدين وتعلق به حق من وقف على اجازته

لان الحكم عند الاجازة يثبت بالعقد السابق فكان هو بالفسخ متصرفا في محل تعلق
به حق الغير فلا يصح فسخه بخلاف الفضولي اذا باع ثم فسخ قبل اتصال الاجازة به
انه يجوز لان الفسخ هناك تصرف دفع الحقوق عن نفسه لان عند الاجازة يتعلق حقوق
العقد بالوكيل فكان هو بالفسخ دافعا الحقوق عن نفسه فيصح كالمالك اذا اوجب
النكاح او البيع انه يملك الرجوع قبل قبول الاخر لما قلنا كذا هذا وجه قول ابي
يوسف ان العقد قبل الاجازة غير منعقد في حق الحكم وانما انعقد في حق المتعاقدين
فقط فكان الفسخ منه قبل الاجازة تصرفا في كلام نفسه بالنقض فجاز كما في البيع والله
اعلم

فصل

واما شرايط الجواز والنفاذ فانواع ۞ منها ان يكون العاقد بالغا فان
نكاح الصبي العاقل وان كان منعقدا على اصل اصحابنا فهو غير نافذ بل نفاذه موقوف على
اجازة وليه لان نفاذ التصرف لاشتماله على وجه المصلحة والصبي لقلة تامله
باشتغاله باللهو واللعب لا يقف على ذلك فلا ينفذ تصرفه بل يتوقف على اجازة
وليه ولا يتوقف على بلوغه حتى لو بلغ قبل ان يجيزه الولي لا ينفذ بالبلوغ لان
العقد انعقد موقوفا على اجازة الولي ورضاه لسقوط اعتبار رضى الولي شرعا
وبالبلوغ زالت ولاية الولي فلا ينفذ ما لم يجزه بنفسه وعند الشافعي لا ينعقد
تصرفات الصبي اصلا بل هي باطلة وقد ذكرنا المسلة في كتاب الماذون ۞ ومنها ان يكون
حرا فلا يجوز نكاح مملوك بالغ عاقل الا باذن سيده والاصل فيه قوله عليه السلام ايما
عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ۞ والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع في
بيان ان اذن المولى شرط جواز نكاح المملوك لا يجوز من غير اجازته ۞ وفي بيان ما
يكون اجازة له ۞ وفي بيان ما يملكه من النكاح بعد الاذن ۞ وفي بيان حكم المهر
في نكاح المملوك ۞ اما الاول فلا يجوز نكاح مملوك بغير اذن مولاه وان كان
عاقلا بالغا سوا كان قنا او مدبرا او ام ولد او مكاتبا او مكاتبة اما القن فان
كان امة فلا يجوز نكاحها بغير اذن سيدها بلا خلاف لان منافع بضعها مملوكة
لسيدها ولا يجوز التصرف في ملك الغير بغير اذنه وكذلك المدبرة وام الولد
لما قلنا وكذلك المكاتبة لانها ملك المولى رقبة وملك المتعة يتبع ملك الرقبة
الا انه منع من الاستمتاع بها لزوال ملك اليد وفي الاستمتاع اثبات ملك اليد
ولانها من الجايز انها تعجز فترد الى الرق فتعود قنة كما كانت فيتبين ان نكاحها صادف
ملك المولى فلم يصح وان كان عبدا فلا يجوز نكاحه عند عامة العلما وقال
يجوز وجه قوله ان منافع ملك العبد لا تدخل تحت ملك المولى فكان العبد فيها
مبقي على اصل الحرية والمولى اجنبيا عنها فيملك النكاح كالحر بخلاف الامة لان
منافع بضعها ملك المولى فمنعت من التصرف فيها بغير اذنه ولنا ان العبد بجميع
اجزايه ملك المولى لقوله تعالى ضرب لكم من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من
من شركا فيما رزقناكم فانتم فيه سوا اخبر ان العبيد ليسوا شركا فيما رزق
السادات ولا يستووا في ذلك ومعلوم انه ما اراد به الشركة في المنافع لاشتراكهم
فيها فدل انه اراد به في حقيقة الملك ولقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا
لا يقدر على شي والعبد اسم لجميع اجزايه ولان سبب الملك اضيف الى كله فيثبت
الملك في كله الا انه منع من الانتفاع ببعض اجزايه بنفسه وهذا لا يمنع ثبوت
الملك كالامة المجوسية وغير ذلك وكذلك الماذون في التجارة لانه عبد

مملوكا ولانه كان محجورا قبل الاذن بالتجارة والنكاح ليس من التجارة لان التجارة معاوضة
المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال والدليل عليه ان المراة اذا زوجت
نفسها على عبد تنوي ان يكون العبد للتجارة لم يكن للتجارة ولو كان النكاح من التجارة لكان
بدل البضع للتجارة كالبيع فكان هو بالنكاح متصرفا في حق مولاه فلا يجوز كما لا يجوز نكاح
الامة والدليل عليه قوله تعالى لا يقدر على شي ومعلوم انه ما اراد به القدرة الحقيقية
لانها ثابتة له فبقيت القدرة الشرعية وهي اذن الشرع واطلاقه فكان نفي القدرة الشرعية
نفيا للاذن والاطلاق ولا يجوز اثبات التصرف الشرعي بغير اذن الشرع وكذلك
المدبر لانه عبد مملوك وكذلك المكاتب لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم على لسان
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه كان محجورا عن التزوج قبل الكتابة وعقد النكاح
الكتابة ما افاد له الا الاذن بما يتوصل به الى بدل اداء الكتابة وهو الكسب والتزويج
لا يوصله الى ذلك بل يلزمه الغرامة فيبقي في النكاح على اصل المحجور واما معتق البعض
فلا يجوز نكاحه عند ابي حنيفة لانه بمنزلة المكاتب وعند ابي يوسف ومحمد لانه حر
عليه دين عندهما ولو تزوج بغير اذن المولى واحد مما ذكرنا انه لا يجوز تزويجه الا باذن
ثم اذا اجاز المولى النكاح جاز لان العقد صدر من الاهل في المحل الا انه امتنع النفاذ لحق المولى
فاذا اجاز فقد زال المانع فينفذ ولا يجوز للعبد ان يتسرى وان اذن له مولاه لان حل
الوطي لا يثبت الا باحد الملكين لقوله تعالى والذين لفروجهم حافظون الاية ولم يوجد
احدهما وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يتسري العبد ولا يتسريه مولاه
ولا يملك العبد ولا المكاتب شيئا الا الطلاق وهذا نص ۔ واما بيان ما يكون اجازة
فالاجازة قد تثبت بالنص وقد تثبت بالدلالة وقد تثبت بالضرورة اما النص فهو التصريح
بلفظ الاجازة وما يجري مجراها نحو ان يقول اجزت او رضيت او اذنت ونحو ذلك
واما الدلالة فهو قول او فعل يدل على الاجازة مثل ان يقول المولى بعد ما اخبر
بالنكاح حسن او صواب او لا باس به ونحو ذلك او يسوق الى المراة المهر او شيئا منه
في نكاح العبد ونحو ذلك مما يدل على الرضا ولو قال طلقها او فارقها لم يكن اجازة لان
قوله طلقها او فارقها يحتمل حقيقة الطلاق والمفارقة ويحتمل المتاركة لان المتاركة
في النكاح الفاسد والنكاح الموقوف يسمى طلاقا ومفارقة فوقع الشك والاحتمال
في ثبوت الاجازة فلا يثبت بالشك والاحتمال ولو قال طلقها تطليقة تملك الرجعة
فهي اجازة لارتفاع التردد اذ لا مراجعة في المتاركة للنكاح الموقوف واما الضرورة
فنحو ان يعتق العبد او الامة فيكون الاعتاق اجازة ولو اذن بالنكاح لم يكن الاذن
بالنكاح اجازة ووجه الفرق بينهما من وجهين احدهما انه لو لم يجعل الاعتاق اجازة
لكان لا يخلو اما ان يبطل النكاح الموقوف واما ان يبقى موقوفا على الاجازة لا سبيل
الى الاول لان النكاح صدر من الاهل في المحل فلا يبطل الا بابطال من له ولاية الابطال
ولم يوجد ولا وجه للثاني لانه لو بقي موقوفا لانه فاما ان يبقى موقوفا على اجازة
المولى او على اجازة العبد لا وجه الاول لان ولاية الاجازة لا تثبت الا بالملك وقد
زال بالاعتاق ولا وجه للثاني لان العقد وجد من العبد فكيف يقف عقد الانسان
على اجازته واذا بطلت هذه الاقسام وليس هاهنا قسم اخر لزم ان يجعل الاعتاق اجازة
ضرورة وهذه الضرورة لم توجد في الاذن بالنكاح والثاني ان امتناع النفاذ مع صدور
التصرف من الاهل في المحل لقيام حق المولى وهو الملك نظرا له دفعا للضرر عنه وقد

زال

زال ملكه بالاعتاق فزال المانع من النفوذ والاذن بالتزوج لا يوجب زوال المانع وهو
الملك لكنه بالاذن اقامه مقام نفسه في النكاح كانه موثر ثبوت ولاية الاجازة له ولم
يكن اجازة ما لم يجز فكان كالصبي فكذا العبد ثم اذا لم يكن نفس الاذن من المولى بالنكاح
اجازة كذلك العقد فان اجازه العبد جاز استحسانا والقياس انه لا يجوز وان اجازه
وجه القياس انه ماذون بالعقد والاجازة مع العقد متغايران اسما وصورة وشرطا
اما الاسم والصورة فلا شك في تغايرهما واما الشرط فلان محل العقد المعقود عليه
ومحل الاجازة نفس العقد وكذا الشهادة شرط العقد لا شرط الاجازة والاذن باحد
المتغايرين لا يكون اذنا بالاخر وجه الاستحسان ان العبد اتى ببعض ما هو ماذون فيه
فكان متصرفا عن اذن فيجوز تصرفه ودلالة ذلك ان المولى اذن له بعقد نافذ فكان
ماذونا باصل العقد ووصفه وهو النفاذ وقد حصل النفاذ فيحصل ولهذا لو زوج
فضولي هذا العبد امراة بغير اذن المولى فاجاز العبد نفذ العقد دل ان تنفيذ العقد
بالاجازة ماذون فيه من قبل المولى فينفذ باجازته ثم اذا نفذ النكاح بالاعتاق
وهي امة فلا خيار لها لان النكاح نفذ بعد العتق والاعتاق لم يصادفها وهي منكوحة
والمهر لها ان لم يكن الزوج دخل بها قبل الاعتاق وان كان قد دخل بها قبل الاعتاق فالمهر
للمولى هذا اعتقها وهي كبيرة فاما اذا كانت صغيرة فاعتقها فان الاعتاق لا يكون
اجازة ويبطل العقد عند زفر ويبقى عندنا يبقى موقوفا على اجازة المولى ان لم يكن لها
عصبة وان كانت لها عصبة يتوقف على اجازة العصبة ويجوز باجازة العصبة
ثم ان كان المجيز غير الاب والجد فلها خيار الادراك لان العقد ينفذ عليها في حالة
الصغر وهي حرة وان كان المجيز ابوها او جدها فلا خيار لها ولو مات المولى قبل
الاجازة فان ورثها من يحل له وطيها بطل النكاح الموقوف لان الحل النافذ قد طرى
على الموقوف لوجود سبب الحل وهو الملك قال الله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين ومن ضرورة ثبوت الحل له
ارتفاع الموقوف وان ورثها من لا يحل له وطيها بان كان الوارث ابن الميت وقد
وطيها ابوه او كانت الامة اخته من الرضاع او ورثها جماعة فللوارث الاجازة
لانه لم يوجد طريان الحل فبقي الموقوف على حاله وكذلك اذا باعها المولى قبل الاجازة
فهو على التفصيل الذي ذكرنا في الوارث وعلى هذا قالوا فيمن تزوج جارية غيره بغير
اذنه ووطيها ثم باعها المولى من رجل ان للمشتري الاجازة لان وطي الزوج يمنع
حل الوطي للمشتري واما العبد اذا تزوج بغير اذن المولى فمات المولى او باعه
قبل الاجازة فللوارث والمشتري الاجازة لانه لا يتصور حل الوطي هاهنا فلم يوجد
طريان حل فبقي الموقوف على حاله وهذا الذي ذكرنا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر
لا يجوز باجازة الوارث والمشتري بل يبطل والاصل فيه ان العقد الموقوف على
اجازة انسان يحتمل الاجازة من قبل غيره عندنا وعنده لا يحتمل وجه قوله ان
ان الاجازة انما تلحق الموقوف لانها تنفيذ الموقوف فانما يلحقه على الوجه الذي وقف
وانما وقف على الاول لا على الثاني فلا يملك الثاني تنفيذه ولنا انما وقف على اجازة الاول
لان الملك وقد صار الملك للثاني فتنتقل الاجازة للتاخي الى الثاني وهذا لان المالك
يملك انشا النكاح باصله ووصفه وهو النفاذ فلان يملك تنفيذ النكاح الموقوف
وانه اثبات الوصف دون الاصل اولى ولو زوجت المكاتبة نفسها بغير اذن المولى

حتي وقف علي اجازته فاعتقها نفذ العقد ولا خيار فيه لما ذكرنا في الامة القنة وكذلك اذا
ادت فعتقت وان عجزت فان كان بضعها يحل للمولي بطل العقد وان كان لا يحل بان كانت اخته
من الرضاع او مجوسية وقف علي اجازته ولو كان المولي هو الذي عقد عليها بغير رضاها حتي
وقف علي اجازتها فاجازت جاز العقد وان ادت فعتقت او اعتقها المولي يوقف العقد علي اجازتها
ان كانت كبيرة وان كانت صغيرة فهو علي ما ذكرنا من الاختلاف في الامة يتوقف علي اجازة المولي
عندنا اذا لم يكن لها عصبة غير المولي فان كان فاجاز جاز وان ادركت فلها خيار الادراك
فان كان المخير غير الاب والجد علي ما بينا وان لم يعتقها حتي عجزت بطل العقد ان كان بضعها
يحل للمولي وان كان لا يحل له فلا يجوز الا باجازته • واما بيان ما يملكه من النكاح بعد الاذن
فنقول اذا اذن المولي للعبد بالتزوج فلا يخلوا اما ان يخص الاذن بالتزوج واما ان عمه فان
خص بان قال له تزوج لم يجز له ان يتزوج الا امراة واحدة لان الامر المطلق بالفعل لا يقتضي
التكرار اذا قال له تزوج امراة لان قوله امراة اسم لواحدة من هذا الجنس وان عم بان قال
تزوج ما شيت من النسا جاز له ان يتزوج ثنتين ولا يجوز له ان يتزوج باكثر من ذلك لانه
اذن له بنكاح ما شا من النسا بلفظ الجمع فينصرف الي جميع ما يملكه العبد من النسا وهو
التزوج باثنتين قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وعليه اجماع
الصحابة رضي الله عنهم روي عن الحاكم انه قال اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضي عنهم ان العبد لا يجمع من النسا فوق اثنتين ولان مالكية النكاح تشعر بكمال الحال
ولانها من باب الولاية والعبد انقص حالا من الحر فيظهر اثر النقصان في عدد المملوك له
في النكاح كما ظهر اثره في القسم والطلاق والعدة والحدود وغير ذلك وهل يدخل تحت الاذن
بالتزوج النكاح الفاسد قال ابو حنيفة رحمه الله يدخل حتي لو تزوج العبد امراة نكاحا
فاسدا ودخل بها لزمه المهر في الحال وقال محمد وابو يوسف لا يدخل ويتبع بالمهر بعد
العتق وجه قولهما ان غرض المولي من الاذن بالنكاح هو حل الاستمتاع ليحصل به عفة العبد
عن الزنا وهذا لا يحصل بالنكاح الفاسد لانه لا يفيد الحل فلا يكون مرادا من الاذن بالتزوج
ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الي النكاح الصحيح حتي لو نكح نكاحا فاسدا لا يحنث كذا هذا ولابي
حنيفة رحمه الله ان الاذن بالتزوج مطلق فينصرف الي الصحيح والفاسد كالاذن بالبيع مطلقا
وفي مسلة اليمين انما لم ينصرف لفظ النكاح الي الفاسد لقرينة عرفية لان الايمان محمولة
علي العرف والعادة والمتعارف والمعتاد مما يقصد باليمين الامتناع عن الصحيح لا الفاسد
لان فساد المحلوف عليه يكفي مانعا من الاقدام عليه فلا حاجة الي الامتناع باليمين والدليل
علي صحة هذا التخريج ان يمين الحالف لو كانت علي فعل في الماضي ينصرف الي الصحيح والفاسد جميعا
ويتفرع علي هذا انه اذا تزوج امراة نكاحا فاسدا ثم اراد ان يتزوج اخري نكاحا صحيحا ليس له
ذلك عند ابي حنيفة لان الاذن انتهي بالنكاح الفاسد وعندهما له ذلك لان الاذن قد
بقي ولو اذن له بنكاح فاسد نصا ودخل بها يلزمه المهر في الحال في قولهم جميعا اما علي اصل
ابي حنيفة فظاهر واما علي اصلهما فلان الصرف الي الصحيح لضرب دلالة اوجبت الصرف اليه
فاذا جا النص بخلافه بطلت الدلالة والله الموفق • واما بيان حكم المهر في نكاح المملوك
فنقول ان كانت الاجازة قبل الدخول بالامة لم يلزم الزوج الا مهر واحد وان كانت بعد
الدخول بها فالقياس ان يلزمه مهران مهر بالدخول قبل الاجازة ومهر بالاجازة وجه القياس
انه وجد سبب وجوب مهرين احدهما الدخول لان الدخول في النكاح الموقوف دخول في نكاح
فاسد وهو بمنزلة الدخول في نكاح فاسد وذا يوجب المهر كذا هذا والثاني النكاح لان النكاح

قدح بالاجازة وللاستحسان وجهان احدهما ان النكاح موقوفا علي اجازة كنكاح الفضولي والعقد
الموقوف اذا اتصلت به الاجازة تستند الاجازة الي وقت العقد واذا استندت الاجازة صار
كانه عقده باذنه اذ الاجازة اللاحقة كالاذن السابق فلا يجب الا مهر واحد والثاني ان مهر المثل
لو وجب لكان لوجوبه تعلقا بالعقد اذ لولاه لكان الفعل زنا ولكان الواجب هو الحد لا المهر
وجب المسمي بالعقد فلو وجب به مهر المثل ايضا لوجب بعقد واحد مهران وانه ممتنع ثم كل ما وجب
من مهر الامة فهو للمولي سوا وجب بالعقد او بالدخول وسوا كان المهر مسمي او مهر المثل وسوا كانت
الامة قنة او مدبرة او ام ولد الا المكاتبة والمعتق بعضها فان المهر لهما لان المهر وجب عوضا عن
المتعة وهي منافع البضع ثم ان كانت منافع البضع ملحقة بالاجزا والاعيان فعوضها تكون للمولي كالارش
وان كانت مبقاة علي حقيقة المنفعة فبدلها يكون للمولي ايضا كالاجر بخلاف المكاتبة لان منافعها الارش
والاجرة فكان المهر لها ايضا وكل مهر لزم العبد فان كان قنا والنكاح باذن المولي يتعلق برقبته وكسبه
يباع فيه ان لم يكن له كسب عندنا لانه دين ثابت في حق العبد ظاهر في حق المولي ومثل هذا الدين يتعلق
برقبة العبد علي اصل اصحابنا رحمهم الله والمسلة مرت في كتاب الماذون وان كان مدبرا او مكاتبا
فانهما يسعيان في المهر فيستوفي من كسبهما لتعذر الاستيفا من رقبتهما لخروجهما عن احتمال البيع
بالتدبير والكتابة وما لزم العبيد من ذلك بغير اذن المولي اتبعوا به بعد العتق لانه دين تعلق
بسبب لم يظهر في حق المولي فاشبه الدين الثابت باقرار العبد المحجور انه لا يلزمه للحال ويتبع به
بعد العتاق لما قلنا كذا هذا والله اعلم • ومنها الولاية في النكاح فلا ينعقد انكاح من لا ولاية له
والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع • في بيان انواع الولاية • وفي بيان سبب ثبوت كل
نوع وما يتصل به • وفي بيان شرط ثبوت كل نوع وما يتصل به • اما الاول فالولاية في باب
النكاح اربعة انواع • ولاية الملك • وولاية القرابة • وولاية الولا • وولاية الامامة
اما ولاية الملك فسبب ثبوتها الملك لان ولاية الانكاح ولاية نظر والملك داعي الي الشفقة
والنظر في حق المملوك فكان سببا لثبوت الولاية ولا ولاية للمملوك لعدم الملك له اذ هو
مملوك في نفسه فلا يكون مالكا واما شرايط ثبوت هذه الولاية فمنها عقل المالك ومنها
بلوغه فلا يجوز الانكاح من الصبي والمجنون والصبي الذي لا يعقل ولا من الصبي العاقل لانهم
لا ليسوا من اهل الولاية لان اهلية الولاية بالقدرة علي تحصيل النظر في حق المولي عليه وذلك
بكمال الراي والعقل ولم يوجد الا انه لا ولاية لهم علي انفسهم فكيف يكون علي غيرهم ومنها
الملك المطلق وهو ان المولي عليه مملوكا للمالك رقبة ويدا وعلي هذا يخرج انكاح الرجل امته
او مدبرته او ام ولده او عبده او مدبره انه جايز سوا رضي به المملوك او لا ولا يجوز انكاح
المكاتب والمكاتبة الا برضاهما اما انكاح الامة والمدبرة وام الولد فلا خلاف في جوازه صغيرة
كانت او كبيرة واما انكاح العبد فان كان صغيرا يجوز وان كان كبيرا فقد ذكر في ظاهر الرواية
انه يجوز من غير رضاه وروي عن ابي حنيفة انه لا يجوز الا برضاه وبه اخذ الشافعي وجه هذه
الرواية ان منافع بضع هذا العبد لم تدخل ملك المولي بل هو اجنبي عنها والانسان لا يملك
التصرف في ملك غيره من غير رضاه ولهذا لا يملك انكاح المكاتب والمكاتبة بخلاف الامة
لان منافع بضعها مملوكة للمولي ولان نكاح المكره لا يفيد ما وضع له من المقاصد المطلوبة
منه لان حصولها بالدوام علي النكاح والقرار عليه ونكاح المكره لا يدوم بل يزيله العبد بالطلاق
فلا يفيد فايدته وجه ظاهر الرواية قوله تعالي وانكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم وامايكم
امر الموالي بانكاح العبيد والاما مطلقا عن شرط الرضا فمن شرط يحتاج الي الدليل ولان انكاح
المملوك من المولي تصرف لنفسه لان مقاصد النكاح ترجع اليه فان الولد في انكاح الامة له

وكذا في انكاح امته من عبده ومنفعة العفة عن الزنا الذي يوجب نقصان مالية مملوكة يحصل
له ايضا فكان هذا الانكاح تصرفا لنفسه ومن تصرف في ملك نفسه لنفسه بنفذ ولا يشترط
فيه رضي المتصرف فيه كما في البيع والاجارة وساير التصرفات ولان العبد ملكه بجميع اجزا به
مطلقا لما ذكرنا من الدلايل فيما تقدم ولكل مالك ولاية التصرف في ملكه اذا كان التصرف
مصلحة وانكاح العبد مصلحة في حقه لما فيه من صيانته عن النقصان بواسطة الصيانة
عن الزنا وقوله منافع بضع العبد غير مملوكة لسيده ممنوع بل هي مملوكة الا ان المولي يمنع
من استيفايها لما فيه من الفساد وهذا لا يمنع ثبوت الملك كالجارية المجوسية والاخت
من الرضاعة انه يمنع المولي من الاستمتاع بهما مع قيام الملك كذا هذا والملك المطلق لم يوجد
في المكاتب لزوال ملك اليد بالكتابة حتى كان احق باكسابه ولهذا كان لم يدخل تحت مطلق اسم
اسم المملوك في قوله كل مملوك لي فهو حر الا بالنية فقيام ملك الرقبة ان اقتضي ثبوت الولاية
فانعدام ملك اليد يمنع من الثبوت فلا تثبت الولاية بالشك ولان في التزويج من غير رضي المكاتب
ضررا لان المولي بعقد الكتابة جعله احق بمكاسبه ليتوصل بها الي شرف الحرية فالتزويج من
غير رضاه يوجب تعلق المهر والنفقة بكسبه فلا يصل الي الحرية فيتضرر به فشرط رضاه
دفعا للضرر عنه وقوله لا فايدة في هذا النكاح ممنوع فان في طبع كل فحل التوقان الي النسا
فالظاهر هو اقتضا الشهوة خصوصا عند عدم المانع وهو الحرمة وكذا الظاهر من حال
العبد الامتناع من نقص تصرف المولي احترامًا له فيبقي النكاح فيفيد فايدته والله الموفق
واما ولاية القرابة فسبب ثبوتها هو اصل القرابة وذاتها لا كمال القرابة ولان الكمال
شرط التقدم علي ما نذكر وهذا عند اصحابنا وعند الشافعي السبب هو القرابة القريبة وهي
قرابة الولاد وعلي هذا يبني ان لغير الاب والجد كالاخ والعم ولاية الانكاح عندنا
خلافا له واحتج بما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال لا تنكح اليتيمة حتى
تستامر وحقيقة اسم اليتيمة للصغيرة لغة وقال النبي صلي الله عليه وسلم لا يتم
بعد الحلم نهي عن نكاح اليتيمة ومد الي غاية الاستيمار الا بعد البلوغ فيضمر البلوغ كانه
قال حتى تبلغ فتستامر ولان النكاح عقد اضرار من جانب النسا لما نذكر في مسلة
انكاح الثيب البالغة ومثل هذا التصرف لا يدخل تحت ولاية الولي كالطلاق والعتاق
والهبة وغيرها الا انه ثبت الولاية للاب والجد بالنص والاجماع لكمال شفقتهما وشفقة
غير الاب والجد قاصرة وقد اثر القصور في ولاية التصرف في المال بالاجماع وسلب ولاية
اللزوم عندكم فيتعذر الالحاق ولنا قوله تعالي وانكحوا الايامي منكم وهذا خطاب لكافة
المومنين لانه بنا علي قوله تعالي وتوبوا الي الله جميعا ايها المومنون لعلكم تفلحون ثم خص منها الاجانب
فبقيت الاقارب تحته الا من خص بدليل ولان سبب ولاية التنفيذ في الاب والجد هو
مطلق القرابة لا القرابة القريبة وانما قرب القرابة سبب زيادة الولاية وهي ولاية الالزام
لان مطلق القرابة حامل علي اصل الشفقة اعني شفقة زايدة علي شفقة الجنس وشفقة
الاسلام وهي داعية الي تحصيل النظر في حق المتولي عليه وشرطها عجز المولي عليه عن تحصيل
النظر بنفسه مع حاجته الي التحصيل لان مصالح النكاح مضمنة تحت الكفاة والكفو
عزيز الوجود فيحتاج الي احرازه للحال لاستيفا المصالح بعد البلوغ وفايدتها وقوعها
وسيلة الي ما وضع له النكاح وكل ذلك موجود في انكاح الاخ والعم فينفذ الا انه لم يلزم
تصرفه لانعدام شرط اللزوم وهو قرب القرابة ولم يثبت له ولاية التصرف في المال
لعدم الفايدة لانه لا سبيل الي القول باللزوم لان قرابة غير الاب والجد ليست بملزمة ولا سبيل

سلب صح

الي القول باللزوم لان قرابة غير الاب والجد ليست بملزمة ولا سبيل بالنفاذ بدون اللزوم لانه
لا يفيد اذ المقصود من التصرف في المال وهو الربح لا يحصل الا بتكرار التجارة ولا يحصل ذلك
الا مع عدم اللزوم لانه اذا اشتري شيا يحتاج الي ان يمسكه الي وقت البلوغ فلا يحصل المقصود
فسقطت ولاية التصرف في المال بطريق الضرورة وهذه الضرورة منعدمة في الانكاح فتثبت
ولاية الانكاح واما الحديث فالمراد منه اليتيمة البالغة بدلالة الاستيمار وهذا وان كان
مجازا ولكن فيما ذكره ايضا اضمار فوقعت المعارضة فسقط الاحتجاج او نحمله علي ما قلنا توفيقا
بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض ثم اذا زوج الصغير والصغيرة فلهما الخيار
اذا بلغا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا خيار لهما ونذكر المسلة في خيار اللزوم
ان شا الله تعالي • واما ثبوت هذه الولاية فنوعان في الاصل • نوع هو شرط ثبوت اصل الولاية
ونوع هو شرط التقدم • اما شرايط ثبوت اصل الولاية فانواع • بعضها يرجع الي الولي
وبعضها يرجع الي المولي عليه • وبعضها يرجع الي نفس التصرف • اما الذي الي الولي فانواع
منها عقل الولي ومنها بلوغه فلا تثبت الولاية للمجنون والصبي لانهما ليسا من اهل الولاية
لما ذكرنا في ولاية الملك ولهذا لم تثبت لهما الولاية علي انفسهما مع انهما اقرب اليهما فلان لا
يثبت علي غيرهما اولي ومنها ان يكون ممن يرث الزوج لان سبب ثبوت الولاية والوراثة
هو القرابة فكل من يرثه يلي عليه ومن لا فلا وهذا يطرد علي اصل ابي حنيفة خاصة وينعكس
عند الكل ويخرج عليه مسايل فنقول لا ولاية للمملوك علي احد لانه لا يرث احدا ولان المملوك
ليس من اهل الولاية الا تري انه لا ولاية له علي نفسه ولان الولاية تبني علي المالكية والشخص
الواحد لا يكون مالكا ومملوكا في زمان واحد ولان هذه الولاية نظر ومصلحة ومصالح النكاح
لا يوقف عليها الا بالتامل والتدبر والمملوك لاشتغاله بخدمة مولاه لا يتفرغ للتامل
والتدبر فلا يعرف كون انكاحه مصلحة والله الموفق • ولا ولاية للمرتد علي احد لا علي
مسلم ولا علي كافر ولا علي مرتد مثله لانه لا يرث احدا ولانه لا ولاية له علي نفسه حتى
لا يجوز نكاحه لاحد لا لمسلم ولا كافر ولا لمرتد مثله فلا يكون له ولاية علي غيره ولا ولاية
للكافر علي المسلم لانه لا ميراث بينهما قال النبي صلي الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين
شي ولان الكافر ليس من اهل الولاية علي المسلم لان الشرع قطع ولاية الكفار علي المسلمين
قال الله تعالي ولن يجعل الله للكافرين علي المومنين سبيلا وقال النبي صلي الله عليه وسلم
الاسلام يعلو ولا يعلي ولان اثبات الولاية للكافر علي المسلم يشعر باذلال المسلم من
جهة الكافر وهذا لا يجوز ولهذا صينت المسلمة عن نكاح الكافر وكذلك ان كان الولي
مسلما والمولي عليه كافرا لا ولاية له عليه لان المسلم لا يرث الكافر كما ان الكافر لا يرث المسلم
قال النبي صلي الله عليه وسلم لا يرث المومن الكافر ولا الكافر المومن الا ان ولد المرتد ان
كان مومنا صار مخصوصا عن النص واما اسلام الولي فليس بشرط لثبوت الولاية في الجملة
فيلي الكافر علي الكافر لان الكفر لا يقدح في الشفقة الباعثة علي تحصيل النظر في حق المولي
عليه ولا في الوراثة فان الكافر يرث الكافر ولهذا كان من اهل الولاية علي نفسه فكذا علي
غيره قال الله تعالي والذين كفروا بعضهم اوليا بعض وكذا العدالة ليست بشرط
لثبوت الولاية عند اصحابنا وللفاسق ان يزوج ابنه وابنته الصغيرين وعند الشافعي
شرط وليس للفاسق ولاية التزويج واحتج بما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم
انه قال لا نكاح الا بولي مرشد والمرشد بمعني الرشيد كالمصلح بمعني الصالح والفاسق
ليس برشيد ولان الولاية من باب الكرامة والفسق سبب الاهانة ولهذا لم تقبل

شرايط صح

واحد صح

شهادته ولنا قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله صلى الله عليه وسلم زوجوا بناتكم الاكفا
من غير فصل ولنا اجماع الامة ايضا فان الناس عن اخرهم عامهم وخاصهم من لدن رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزوجون بناتهم من غير نكير من احد خصوصا الاعراب والاتراك
والاكراد ولان هذه ولاية نظر والفسق لا يقدح في القدرة على تحصيل النظر ولا في الداعي اليه
وهو الشفقة وكذا لا يقدح في الوراثة فلا يقدح في الولاية كالعدل ولان الفاسق من اهل
الولاية على نفسه فيكون من اهل الولاية على غيره كالعدل ولهذا قبلنا شهادته ولانه من احد
نوعي الشهادة الولاية وهو ولاية الملك حتى يزوج امته فيكون من اهل النوع الاخر واما
الحديث فقد قيل انه لم يثبت بدون هذه الزيادة فكيف يثبت مع الزيادة فلو ثبت فنقول
بموجبه والفاسق عندنا مرشد لانه يرشد غيره لوجود الة الارشاد وهو العقل فكذا هذا
نفي الولاية للمجنون وبه نقول ان المجنون لا يصلح وليا ولا المحدود في القذف اذا تاب قبله ولاية
الانكاح بلا خلاف لانه اذا تاب فقد صار عدلا وان لم يتب فهو على الاختلاف لانه فاسق والله
الموفق واما كون الولي من العصبات فهل هو شرط لثبوت الولاية او لا فنقول وبالله التوفيق
جملة الكلام فيه انه لا خلاف في ان للاب والجد ولاية الانكاح الا شيء حكي عن عثمان البتي
وعن شبرمة انهما قالا ليس لهما ولاية التزويج وجه قولهما ان حكم النكاح اذا ثبت لا يقتصر
على حالة الصغر بل يدوم ويبقى الى ما بعد البلوغ الى ان يوجد ما يبطله وفي هذا اثبات
الولاية على البالغة ولاية استبداد كانه انشا النكاح بعد البلوغ وهذا لا يجوز ولنا
قوله تعالى وانكحوا الايامى والاسم اسم لانثى من بني ادم كبيرة كانت او صغيرة وكلمة
من ان كانت للتبعيض يكون هذا خطابا للاباء وان كانت خطابا للتجنيس يكون خطابا بالجنس
المومنين وعموم الخطاب يتناول الاب والجد وانكح الصديق عايشة رضي الله عنهما
وهي بنت ست سنين من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزوجها رسول الله صلى الله
عليه وسلم وزوج علي ابنته ام كلثوم رض وهي صغيرة من عمر رضي الله عنهم وزوج
عبد الله بن عمر ابنته وهي صغيرة عروة ابن الزبير رضي الله عنهم وبه تبين ان قولهما
خرج مخالفا لاجماع الصحابة فكان مردودا واما قولهما ان حكم النكاح يبقى بعد البلوغ
وهذا جايز كما في البيع فان لهما ولاية بيع مال الصغير وان كان حكم البيع وهو الملك يبقى
بعد البلوغ لما قلنا كذا هذا وللاب ولاية قبض صداق ابنته البكر صغيرة كانت او بالغة
ويبرا الزوج بقبضه اما الصغيرة فلا شك فيه لان له ولاية التصرف في مالها واما
البالغة فلانها تستحي من المطالبة به بنفسها كما تستحي عن التكلم بالنكاح فجعل سكوتها
رضي بقبض الاب كما جعل رضي بالنكاح ولان الظاهر انها ترضي بقبض الاب لانه يقبض مهرها
ليضم اليه امثاله فيجهزها به هذا هو الظاهر فكان ماذونا بالقبض من جهتها دلالة حتى
لو نهته عن القبض لا يملك القبض ولا يبرا الزوج وكذا الجد يقوم مقامه عند عدمه
وان كانت عاقلة وهي ثيب فالقبض اليها لا الى الاب ويبرا الزوج بدفعه اليها ولا يبرا بالدفع
الى الاب وما سوى الاب والجد من الاوليا ليست لهم ولاية القبض سوا كانت صغيرة
او كبيرة الا اذا كان الولي هو الوصي فله حق القبض اذا كانت صغيرة كما يقبض سائر ديونها
وليس للوصي حق القبض الا اذا كانت صغيرة واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه لان حقوق العقد
لا تتعلق به كالاجنبي وللمراة الخيار في مطالبة زوجها او وليها لوجود سبب ثبوت حق
المطالبة من كل واحد منهما وهو العقد من الزوج والضمان من الولي ولا خلاف بين اصحابنا
في ان لغير الاب والجد من العصبات ولاية الانكاح للاقرب فالاقرب على ترتيب العصبات

في الميراث واختلفوا في غير العصبات قال ابو يوسف ومحمد عليهما لا يجوز انكاحه حتى لم
يتوارثا بذلك النكاح ويقف على اجازة العصبة وعن ابي حنيفة رحمه الله فيه روايتان
وهذا يرجع الى ما ذكرنا ان عصوبة الولي هل هي شرط لثبوت الولاية مع اتفاقهم على انها شرط التقدم
فعندهما هي شرط ثبوت اصل الولاية وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة فانه روي عنه انه
قال لا يزوج الصغيرة الا العصبة وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انها ليست بشرط
لثبوت اصل الولاية وانما هي شرط التقدم على قرابة ذي الرحم حتى انه اذا كانت عصبة لا يثبت
لغير العصبة ولاية الانكاح وان لم يكن ثم عصبة فلغير العصبة من القرابات من النساء والرجال
نحو الام والاخت والخال ولاية التزوج الاقرب فالاقرب اذا كان المزوج ممن يرث المزوج
وهو الرواية المشهورة عن ابي حنيفة وجه قولهما ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال
النكاح الى العصبات فرض كل نكاح الى كل عصبة لانه قابل الجنس بالجنس او بالجمع فيقتضي
مقابلة الفرد بالفرد ولان الاصل في الولاية هم العصبات فان الراي وتدبير القبيلة وضعا
عما يوجب العار والشين اليهم فكانوا هم الذين يجبرون على ذلك بالنظر والتامل في امر
النكاح فكانوا هم المختصين بالولاية ولهذا كانت قرابة التعصيب مقدمة على قرابة
الرحم بالاجماع ولابي حنيفة رحمه الله قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم من غير فصل بين
العصبات وغيرهم فيثبت ولاية الانكاح على العموم الا من خص بدليل ولان سبب ثبوت
الولاية هو مطلق القرابة وذاتها لما بينا ان القرابة حاملة على الشفقة في حق القريب داعية
اليها وقد وجدها هنا فقد وجد السبب ووجد شرط الثبوت ايضا وهو عجز المولى عليه عن
المباشرة بنفسه وانما العصوبة وقرب القرابة شرط التقدم لا شرط ثبوت اصل الولاية
فلا جرم العصبة تتقدم على ذي الرحم والاقرب من العصبة يتقدم على الابعد ولان ولاية
الانكاح مرتبة على استحقاق الميراث لاتحاد ثبوتهما وهو القرابة فكل من استحق الميراث
استحق الولاية الا ترى ان الاب اذا كان عبدا لا ولاية له لان العبد لا يرث احدا وكذا
اذا كان كافرا والمولى عليه مسلم لا ولاية له لانه لا يرثه وكذا اذا كان مسلما والمولى عليه كافر
لانه لا ولاية له لانه لا ميراث له منه فثبت ان الولاية تدور مع استحقاق الميراث فتثبت
لكل قريب يرث المزوج ولا يلزم على هذه القاعدة المولى له ان يزوج ولا يرث وكذا الامام
يزوج ولا يرث ولهذا لان هذا عكس العلة لا طردها ما قلنا ان كل من يرث يزوج وهذا طرد
على اصل ابي حنيفة وعكسه ان كل من لا يرث لا يزوج والشرط في العلل الشرعية الاطراد
دون الانعكاس لجواز اثبات الحكم الشرعي بعلل ثم نقول ما قلناه منعكس ايضا الا ترى
ان للمولى الولا في مملوكه وهو نوع ارث واما الامام فهو نايب من جملة المسلمين وهم
يرثون من لا ولي له من جهة الملك والقرابة والولا الا ترى ان ميراثه لبيت المال
وبيت المال مالهم فكانت الولاية في الحقيقة لهم وانما الامام نايب عنهم فيزوجون
ويرثون ايضا فاطرد هذا الاصل وانعكس بحمد الله تعالى واما قول علي رضي الله عنه
النكاح الى العصبات حال وجود العصبة ولا كلام فيه والله اعلم

فصل

واما الذي يرجع الى المولى عليه نوعان ولاية حتم وايجاب وولاية ندب واستحباب
وهذا على اصل ابي حنيفة وابي يوسف الاول واما على اصل محمد فهي نوعان ايضا ولاية
استبداد وولاية شركة وهو قول ابي يوسف الاخر وكذا يقول الشافعي الا ان بينهما
اختلافا في كيفية الشركة على ما نذكر اما ولاية الحتم والايجاب والاستبداد فشرط
ثبوتها على اصل اصحابنا رحمهم الله كون المولى عليه صغيرا او كبيرا صغيرة او مجنونا كبيرا

او مجنونة كبيرة سوا كانت الصغيرة بكرا او ثيبا وعلي اصل الشافعي شرط ثبوت ولاية الاستبداد
في الغلام هو الصغر وفي الجارية البكارة سوا كانت صغيرة او بالغة فلا تثبت هذه الولاية عنده
علي الثيب سوا كانت صغيرة او بالغة والاصل ان هذه الولاية علي اصل اصحابنا تدور مع الصغر
وجودا وعدما في الصغير والصغيرة جميعا وعنده في الصغير كذلك اما في الصغيرة فانها تدور
مع البكارة وجودا وعدما وفي الكبير والكبيرة تدور مع الجنون وجودا وعدما سوا كان
اصليا بان بلغ مجنونا او عارضيا بان طري بعد البلوغ عندنا وقال زفر اذا طري الجنون لم
يجز للولي التزويج وعلي هذا يبني ان الاب والجد لا يملكان انكاح البكر البالغة بغير رضاها وجه
قوله ان البكر وان كانت عاقلة بالغة فلا تعلم بمصالح النكاح لان العلم بها يقف علي التجربة
والممارسة وذلك بالثيابة ولم يوجد فالتحقت بالبكر الصغيرة فبقيت ولاية الاستبداد
عليها ولهذا ملك الاب قبض صداقها من غير رضاها بخلاف الثيب البالغة لانها علمت بمصالح
النكاح بالممارسة ومصاحبة الرجال فانقطعت ولاية الاستبداد عنها واما الثيب البالغة
لا تزوج الا برضاها فكذا البكر البالغة والجامع بينهما وجهان احدهما طريق ابي حنيفة
وابي يوسف الاول والثاني طريق محمد وابي يوسف الاخر ۰ اما طريق ابي حنيفة رحمه
الله فهو ان ولاية الحتم والايجاب وحالة الصغر انما تثبت بطريق النيابة عن الصغيرة
لعجزها عن التصرف علي وجه النظر والمصلحة بنفسها وبالبلوغ عن عقل زال العجز وثبتت
القدرة حقيقة ولهذا صارت من اهل الخطاب في احكام الشرع الا انه مع قدرتها حقيقة
عاجزة عن مباشرة النكاح عجز ندب واستحباب لانها تحتاج الي الخروج الي محافل الرجال
والمراة مخدرة مستورة والخروج الي محافل الرجال من النساء عيب في العادة فكان
عجزها عجز ندب واستحباب لا حقيقة فتثبت الولاية عليها علي حسب العجز وهي ولاية
ندب واستحباب لا ولاية حتم وايجاب اثباتا للحكم علي قدر العلة ۰ واما طريق محمد رحمه الله
فهو ان الثابت بعد البلوغ ولاية الشركة لا ولاية الاستبداد فلا بد من الرضا كما في الثيب
البالغة علي ما نذكر في مسئلة النكاح بغير ولي ان شا الله تعالي ۰ وانما ملك الاب قبض
صداقها لوجود الرضا بذلك منها دلالة لان العادة ان الاب يضم الي الصداق من خالص
ماله ويجهز بنته البكر حتي لو نهته عن القبض لا يملك بخلاف الثيب لان العادة ما
جرت بتكرار الجهاز واذا كان الرضي في انكاح البالغة شرط الجواز فاذا زوجت بغير
اذنها توقف التزوج علي رضاها فان رضيت جاز وان ردت بطل ثم ان كانت ثيبا فرضاها
يعرف بالقول مرة وبالفعل اخري اما القول فهو التنصيص علي الرضي وما يجري مجراه نحو
ان تقول رضيت واجزت ونحو ذلك والاصل فيه قوله صلي الله عليه وسلم الثيب تشاور
وقوله والثيب يعرب عنها لسانها وقوله تستامر النسا في ابضاعهن وقوله لا تنكح اليتيمة
حتي تستامر والمراد منه البالغة واما الفعل فنحو التمكين من نفسها والمطالبة بالمهر
والنفقة ونحو ذلك لان ذلك دليل الرضي والرضي يثبت بالنص مرة وبالدلالة اخري
والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال لبريرة ان وطيك زوجك
فلا خيار لك وان كانت بكرا فان رضاها يعرف بهذين الطريقين وبثالث وهو السكوت
وهذا استحسان والقياس ان لا يكون سكوتها رضي وجه القياس ان السكوت يحتمل
الرضي ويحتمل السخط فلا يصلح دليل الرضي مع الشك والاحتمال ولهذا لم يجعل دليلا
اذا كان المزوج اجنبيا او وليا غيره اولي منه ولنا ما روي عن رسول الله صلي الله عليه
وسلم انه قال تستامر النسا في ابضاعهن فقالت عايشة رضي الله عنها ان البكر تستحي

يا رسول الله

يا رسول الله فقال صلي الله عليه وسلم اذنها صماتها وروي سكوتها رضاها وروي سكوتها
اقرارها وكل ذلك نص في الباب وروي البكر تستامر من نفسها فان سكتت فقد رضيت
وهذا ايضا نص ولان البكر تستحي عن النطق بالاذن بالنكاح لما فيه من اظهار رغبتها
في الرجال فتنسب الي الوقاحة فلو لم يجعل سكوتها رضي واذنا بالنكاح وشرط استنطاقها
وانها لا تنطق عادة لفات عليها مقاصد النكاح مع حاجتها الي ذلك وهذا لا يجوز وقوله
السكوت محتمل مسلم لكن ترجح جانب الرضي علي جانب السخط لانها لو لم تكن راضية لردت
لانها كانت تستحي عن الاذن فلا تستحي عن الرد فلما سكتت ولم ترد دل انها راضية بخلاف ما
اذا زوجها اجنبي او ولي غيره اولي منه لان هناك ازداد احتمال السخط لانه يحتمل انها سكتت
عن جوابه مع انها قادرة علي الرد تحقيرا له وعدم المبالاة بكلامه وهذا امر معلوم بالعادة
فبطل رجحان دليل الرضي ولانها انما تستحي من الاوليا لا من الاجانب والابعد عند
قيام الاقرب وحضوره اجنبي فكانت في حق الاجانب كالثيب فلا بد من قول او فعل يدل
عليه ولان المزوج اذا كان اجنبيا او كان الولي الابعد كان جواز النكاح من طريق الوكالة
لا من طريق الولاية لانعدامها والوكالة لا تثبت الا بالقول واذا كان وليا فالجواز بطريق
الولاية فلا يفتقر الي القول ۰ ولو بلغها النكاح فضحكت كان اجازة لان الانسان انما
يضحك عما يسره فكان دليل الرضي ولو بكت روي عن ابي يوسف انه يكون اجازة وروي عنه
رواية اخري انه لا يكون اجازة بل يكون ردا وهو قول محمد وجه الرواية الاولي
ان البكا قد يكون للحزن وقد يكون لشدة الفرح فلا يجعل ردا ولا اجازة للتعارض
فصار كانها سكتت فكان رضي وجه الرواية الاخري وهو قول محمد ان البكا لا يكون الا
عن حزن عادة فكان دليل السخط والكراهة لا دليل الاذن والاجازة ولو زوجها كل واحد
منهما رجلا فبلغها ذلك فان اجازت احد العقدين جاز الذي اجازته وبطل الاخر
وان اجازتهما بطلا لان الاجازة منها بمنزلة الانشا كانها تزوجت بزوجين وذلك
باطل كذا هذا وان سكتت روي عن محمد ان ذلك لا يكون ردا ولا اجازة حتي تخبر احدهما
بالقول او بفعل يدل علي الاجازة وروي عنه رواية اخري انها اذا سكتت بطل العقدان
جميعا وجه هذه الرواية ان السكوت من البكر كالاجازة فكانها اجازت العقدين جميعا
وجه الرواية الاخري ان هذا السكوت لا يمكن ان يجعل اجازة لانه لو جعل اجازة
للعقدين جميعا واما ان يجعل اجازة لاحدهما لا سبيل الي الاول لان انشا العقدين
جميعا ممتنع فامتنعت اجازتهما ولا سبيل الي الثاني لانه ليس احد العقدين باولي
بالاجازة من الاخر فالتحق السكوت بالعدم ووقف الامر علي الاجازة بقول او فعل
يدل علي اجازة احدهما وكذلك اذا استومرت في الابتدا فسكتت فهو اذن اذا كان
المستامر وليا لما ذكرنا ولما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه كان اذا خطبت
احدي بناته دني من خدرها وقال ان فلانا يذكر فلانة ثم زوجها فدل ان السكوت
عند استيمار الولي اذن دلالة وقالوا في الولي اذا قال للبكر اني اريد ان ازوجك فلانا
فقالت غيره اولي منه لم يكن اذنا ولو زوجها ثم اخبرها فقالت قد كان غيره اولي منه
كان اجازة لان قولها في الفصل الاول اظهار عدم الرضي بالتزوج من فلان وقولها في
الفصل الثاني قبول او سكوت عن الرد وسكوت البكر عن الرد يكون رضي ولو قال
الولي اريد ان ازوجك من رجل ولم يسمه فسكتت لم يكن رضي كذا روي عن محمد لان
الرضي بالشي بدون العلم به لا يتحقق ولو قال ازوجك فلانا او فلانا حتي عد جماعة

فسكتت فمن ابيهم زوجها جاز ولو سمي لها الجماعة مجملا بان قال اريد ان ازوجك من جيراني
او من بني عمي فسكتت فان كانوا يحصون فهو رضى وان كانوا لا يحصون لم يكن رضى لانهم اذا
كانوا يحصون يعلمون فيتعلق الرضى بهم واذا لم يحصوا لم يعلموا فلا يتصور الرضى بغير
المعلوم والله الموفق وذكر في الفتاوي ان الولي اذا سمي الزوج ولم يسم المهر انه كم هو فسكتت
فسكوتها لا يكون رضى لان تمام الرضى لا يثبت الا بذكر الزوج والمهر ثم الاجازة من طريق
الدلالة لا تثبت الا بعد العلم بالنكاح لان الرضى بالنكاح قبل العلم به لا يتصور واذا زوج
الثيب البالغة ولي فقالت لم ارض ولم اذن وقال الزوج قد اذنت فالقول قول المراة
لان الزوج يدعي عليها حدوث امر لم يكن وهو الاذن والرضى وهي تنكر فكان القول قولها
واما البكر اذا زوجت فقال الزوج بلغك العقد فسكتت فقالت رددت فالقول قولها
عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر القول قول الزوج وجه قوله ان
المراة تدعي حادثا وهو الرد والزوج ينكر ولنا ان المراة وان كانت مدعية ظاهرا فهي
منكرة في الحقيقة لان الزوج يدعي عليها جواز العقد بالسكوت وهي تنكر فكان القول قولها كالمودع
اذا قال رددت الوديعة كان القول قوله وان كان مدعيا الرد ظاهرا لكونه منكرا للضمان
حقيقة كذا هاهنا ثم في هذين الفصلين لا يمين عليها في قول ابي حنيفة وفي قولهما عليهما
اليمين وهو الخلاف المعروف ان الاستحلاف لا يجري في الاشيا عنده وعندهما يجري
والمسئلة نذكرها في كتاب الدعوى ان شا الله تعالى ثم اذا اختلف الحكم في البكر البالغة
والثيب في الجملة جعل السكوت رضى من البكر دون الثيب وللاب ولاية قبض صداق
الثيب الا باذنها لا بد من معرفة الثيابة والبكارة في الحكم لا في الحقيقة لان حقيقة
البكارة بقا العذرة وحقيقة الثيابة زوال العذرة والحكم مبني على غير ذلك بالاجماع
فنقول لا خلاف في ان كل من زالت بوثبة او طفرة او حيضة او طول التعنس انها
في حكم الابكار تزوج كما تزوج الابكار ولا خلاف ايضا في ان من زالت عذرتها بوطي
يتعلق به ثبوت النسب وهو الوطي بعقد جايز او فاسد او شبهة عقد وجب لها
مهر بذلك الوطي انها تزوج كما تزوج الثيب واما اذا زالت عذرتها بالزنا فانها تزوج
كما تزوج الابكار في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي تزوج كما
تزوج الثيب احتجوا بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم البكر تستامر في
نفسها والثيب تشاور وقال الثيب يعرب عنها لسانها وهذه ثيب حقيقة من زالت
عذرتها وهذه كذلك فيجري عليها احكام الثيب ومن احكامها انه لا يجوز انكاحها بغير
اذنها ولا يكتفى بسكوتها ولابي حنيفة ان علة وضع النطق شرعا واقامة السكوت
مقامه في البكر هي الحيا وقد وجد ودلالة ان العلة ما قلنا اشارة النص والمعقول
اما الاول فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تستامر النسا في ابضاعهن
فقالت عايشة رضي الله عنها ان البكر تستحي يا رسول الله فقال اذنها صماتها والا
ستدلال به ان قوله صلى الله عليه وسلم اذنها صماتها خرج جوابا لقول عايشة
رضي الله عنها ان البكر تستحي اي عن الاذن بالنكاح نطقا والجواب يقتضي اعادة السوال
لان الجواب لا يتم بدون السوال كانه قال اذا كان البكر تستحي عن الاذن بالنكاح
مطلقا فاذنها صماتها فهذا اشارة الى ان الحيا علة وضع النطق وقيام الصمات مقام
الاذن علة منصوصة وعلة النص لا تتقيد بمحل النص كالطوف في الهرة ونحو ذلك
واما المعقول فهو ان الحيا في البكر مانع من النطق بصريح الاذن بالنكاح لما فيه من

اظهار

اظهار رغبتها في الرجال لان النكاح سبب الوطي والناس يستقبحون ذلك منها ويذمونها وينسبو
الى الوقاحة وذلك مانع لها من النطق بالاذن الصريح وهي محتاجة الى النكاح فلو شرط
استنطاقها وهي لا تنطق عادة لفات عليها النكاح مع حاجتها اليه وهذا لا يجوز والحيا موجود
في حق هذه وان كانت ثيبا حقيقة لان زوال بكارتها لم يظهر للناس فيستقبحون منها
النكاح صريحا ويعدونه من باب الوقاحة ولا يزول ذلك ما لم يوجد النكاح ويشتهر
الزفاف فحينئذ لا يستقبح الاظهار بالاذن ولا يعد عيبا بل الامتناع عن الاذن عند
استيمار الولي يعد رعونة منها لحصول العلم للناس بظهور رغبتها في الرجال واما الحديث
فالمراد منه الثيب التي تعارفها الناس ثيبا لان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف
بين الناس ولهذا لم يدخل البكر التي عذرتها بالطفرة والوثبة والحيضة ونحو ذلك
في هذا الحديث وان كان ثيبا حقيقة والله اعلم • وعلى هذا يخرج انكاح الاب والجد الثيب
الصغيرة انه جايز عند اصحابنا رحمهم الله وعند الشافعي لا يجوز انكاحها للحال وتتاخر
الى ما بعد البلوغ فيزوجها الولي بعد البلوغ باذنها صريحا لا بالسكوت واحتج بما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستامر واليتيمة اسم
للصغيرة في اللغة ولان الثيابة دليل بمصالح النكاح ولان حدوثها يكون بعد العقد
العقل والتمييز عادة وقد يحصل لها التجربة والممارسة وهذا ان لم يصلح لاثبات
الولاية لا يصلح لها يصلح دافعا ولاية الولي عنها للحال والتاخير الى ما بعد البلوغ
بخلاف البكر البالغة لان البكارة دليل الجهل بمنافع النكاح ومضاره فالتحق عقلها
بالعدم على ما مر ولان النكاح في جانب النساء ضرر محض لما نذكر فلا ينقلب مصلحة الا
عند الحاجة الى قضا الشهوة لان مصالح النكاح تقف عليه ولم يوجد في الثيب الصغيرة
والجواز في البكر ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضي الله عنهم
على ما ذكرنا فيما تقدم ولنا قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والايم اسم لانثى لا زوج لها صغيرة
كانت او كبيرة فيقتضي ثبوت الولاية الا من خص بدليل ولان الولاية كانت ثابتة قبل
زوال البكارة لوجود سبب ثبوت الولاية وهو القرابة الكاملة والشفقة الوافرة
ووجود شرط الثبوت وهو حاجة الصغيرة الى النكاح للحال لاستيفا المصالح بعد البلوغ
وعجزها عن ذلك بنفسها وقدرة الولي عليه والعارض ليس الا الثيابة واثرها في زيادة الحاجة
الى النكاح لانها مارست الرجال وصحبتهم وللصحبة اثر في الميل الى من يعاشرها معاشرة
جميلة فلما ثبت الولاية على البكر الصغيرة فلان يبقى على الثيب الصغيرة اولى والمراد من
الحديث البالغة لما مر • والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة يزوجان كما يزوج الصغير
والصغيرة عند اصحابنا الثلاثة اصليا كان الجنون او طاريا بعد البلوغ وقال زفر
ليس للولي ان يزوج المجنون جنونا طاريا وجه قوله ان ولاية الولي قد زالت بالبلوغ عن عقل
فلا يعود بعد ذلك بطريان الجنون كما لو بلغ مغمى عليه ثم زال الاغما ولنا انه وجد سبب
ثبوت الولاية وهو القرابة وشرطه وهو عجز المولى عليه مع حاجته وفي ثبوت الولاية
فايدة فتثبت ولهذا تثبت في الجنون الاصلي كذا في الطاري وتثبت له ولاية التصرف في ماله
كذا في نفسه والله اعلم **فصل** واما الذي الى نفس التصرف فهو ان يكون التصرف نافعا في حق
المولى عليه لا ضارا في حقه فليس للاب والجد والوصي ان يزوجوا عبد الصغيرة والصغير
حرة ولا امة لغيرهما لان هذا تصرف ضار في حق المولى عليه لان المهر والنفقة يتعلقان
برقبة العبد من غير ان يحصل للصغير مال في مقابلته والاضرار لا يدخل تحت ولاية الولي كالطلاق

والعتاق والتبرعات وكذا كل من يتصرف على غيره بالاذن لا يملك انكاح العبد
كالعبد والشريك والمضارب والماذون لان اطلاق التصرف لهما ولا مقيد بالنظر
واما تزويج الامة حرا او عبد الغير مما يملكه الاب والوصي والجد والمكاتب
والمفاوض والقاضي وامين القاضي لانه نافع محض لكونه تحصيل مال من غير ان
يقابله مال فيملكه هولا الا ترى انهم يملكون البيع مع انه مقابلة المال
بالمال فهذا اولى فاما شريك العنان والمضارب والماذون فلا يملكون تزويج
الامة في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يملكون وجه قول ابي يوسف
ان هذا تصرف نافع لانه تحصيل مال لا يقابله مال فيملكون كشريك المفاوض
وجه قولهما ان تصرف هولا يختص بالتجارة والنكاح ليس من التجارة بدليل ان
الماذونة لا تزوج نفسها ولو كان النكاح تجارة لملكت ولان التجارة مفاوضة
المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال فلم يكن تجارة فلا يدخل تحت ولايتهم
بخلاف المفاوض لان تصرفه يختص بالنفع لا بالتجارة وهذا نافع ▪ ولو زوج جارية
ابنه من عبد ابنه قال ابو يوسف يجوز وقال زفر لا يجوز وجه قول زفر ان تزويج
عبد الصغير لم يدخل تحت ولاية الاب فكان الاب فيه كالاجنبي واحتمال الضرر
لجواز ان يبيع الامة فيتعلق المهر والنفقة برقبة العبد فيتضرر به الصغير
فيصير كانه زوج امة الغير ولنا ان سبب ثبوت الولاية موجود فلا يمتنع الثبوت
الا لمكان الضرر وهذا نفع لا مضرة فيه لان الاولاد له ولا يتعلق المهر والنفقة
برقبة العبد فكان نفعا محضا فيملكه قوله يحتمل ان يبيعها ويحتمل ان لا يبيعها فلا
يجوز تعطيل الولاية المتحققة للحال لامر يحتمل الوجود والعدم وعلى هذا يخرج ما
اذا زوج الاب او الجد ابنته الصغيرة من كفو بدون مهر مثلها او زوج ابنه الصغير
امراة باكثر من مهر مثلها انه ان كان مما يتغابن الناس في مثله يجوز بالاجماع وان
كان مما لا يتغابن الناس في مثله يجوز في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد
لا يجوز وذكر هشام عنهما ان النكاح باطل ولو زوج ابنته الصغيرة بمهر مثلها فهو
على الخلاف ولو فعل غير الاب والجد مما ذكرنا لا يجوز في قولهم جميعا وجه قولهما ان
ولاية الانكاح تثبت نظرا في حق المولى عليه ولا نظر في الحط عن مهر المثل في انكاح
الصغيرة ولا في الزيادة على مهر المثل في انكاح الصغير بل فيه ضرر بهما والاضرار لا
يدخل تحت ولاية الولي ولهذا لا يملك غير الاب والجد كذا هذا ولابي حنيفة رحمه الله
ما روي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه زوج عايشة رضي الله عنها وهي صغيرة من
رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسماية درهم وتزوجها رسول الله صلى الله عليه
وسلم منه على ذلك ومعلوم ان مهر مثلها كان اضعاف ذلك ولان الاب وافر الشفقة
ينظر له ما لا ينظر لنفسه فالظاهر انه لا يفعل ذلك الا لتوفير مقصود من مقاصد النكاح
هو انفع واجدى له من كثير من المال من موافقة الاخلاق وحسن المعاشرة والصحبة
بالمعروف ونحو ذلك من المعاني المقصودة بالنكاح فكان تصرفه والحالة هذه نظرا
للصغير والصغيرة لا اضرارا بهما بخلاف غير الاب والجد لان وجه الضرر في تصرفهما
ظاهر وليس ثمة دليل يدل على اشتماله على المصلحة الباطنة الخفية التي تزيد على الضرر
الظاهر لان ذلك انما يعرف بوفور الشفقة ولم يوجد وبخلاف ما اذا باع الاب
امة لها باقل من قيمتها مما لا يتغابن الناس فيه انه لا يجوز لان البيع معاوضة المال

بالمال والمقصود من المعاوضات المالية هو الوصول الى العوض المالي ولم يوجد بخلاف
ما اذا زوج امتهما باقل من مهر انه لا يجوز لانه لا نفع لهما فيما يحصل للامة من حظ الزوج
وانما منفعتهما في حصول عوض بضع الامة لهما وهو مهر المثل ولم يحصل وعلى هذا الخلاف
التوكيل بان وكل رجل رجلا بان يزوجه امراة فزوجه امراة باكثر من مهر مثلها بمقدار
ما لا يتغابن الناس في مثله او من غير كفوه وهو على اختلاف الوكيل بالبيع المطلق ونذكر
المسالة في كتاب الوكالة ان شا الله تعالى وعلى هذا الوكيل بالتزويج من جانب الرجل والمراة
اذا زوج الموكل من لا يقبل شهادة الوكيل له وهو على الاختلاف في البيع ونذكر ذلك كله في
كتاب الوكالة وعلى هذا الخلاف الوكيل من قبل الزوج بالتزويج واذا زوج امة لغيره
انه يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله لاطلاق اللفظ ولسقوط اعتبار الكفاة من جانب
النسا وعندهما لا يجوز لان المطلق ينصرف الى المتعارف ويعتبر الكفاة من جانبهن
عندهما في مثل هذا الموضع لمكان العرف استحسانا على ما نذكره في موضعه ان شا الله تعالى

فصل واما ولاية الندب والاستحباب فهي الولاية على الحرة العاقلة البالغة بكرا
كانت او ثيبا في قول ابي حنيفة وزفر وقول ابي يوسف الاول وفي قول ابي يوسف
ومحمد وابي يوسف الاخر الولاية عليهما ولاية شركة وعند الشافعي ولاية
شركة ايضا الا في العبارة فانها للولي خاصة وشرط ثبوت هذه الولاية على اصل اصحابنا
هو رضى المولى عليه لا غير وعند الشافعي هذا وعبارة الولي ايضا وعلى هذا يبتني الحرة
البالغة العاقلة اذا زوجت نفسها من رجل او وكلت رجلا بالتزويج فزوجها او
زوجها فضولي فاجازت جاز في قول ابي حنيفة وزفر وابي يوسف الاول سوا زوجت
نفسها من كفو او من غير كفو بمهر وافر او قاصر غير انها اذا زوجت نفسها من غير
كفو فللاوليا حق الاعتراض وكذا اذا زوجت بمهر قاصر عند ابي حنيفة خلافا لهما
وستاتي المسالة في موضعها ان شا الله تعالى وفي قول محمد لا يجوز حتى يجيزه الولي او
الحاكم فلا يحل للزوج وطيها ولو وطيها يكون وطيا حراما ولا يقع عليها طلاقه وظهاره وايلاوه
ولو مات احدهما لم يرثه الاخر سوا زوجت نفسها من كفو او من غير كفو وهو قول
ابي يوسف الاخر وروى الحسن بن زياد وروى عن ابي يوسف رواية اخرى انها اذا
زوجت نفسها من كفو ينفذ ويثبت ساير الاحكام وروي عن محمد انه ان كان للمراة ولي
لا يجوز نكاحها الا باذنه وان لم يكن لها ولي جاز نكاحها على نفسها وروي عن محمد انه رجع
الى قول ابي حنيفة وقول الشافعي مثل قول الشافعي محمد في ظاهر الرواية انه لا يجوز
انه لا يجوز نكاحها بدون الولي الا انهما اختلفا فقال محمد ينعقد النكاح بعبارتها
وينفذ باذن الولي واجازته وينعقد بعبارة الولي وينفذ باذنها واجازتها وعند
الشافعي لا عبارة للنسا في باب النكاح اصلا حتى لو توكلت امراة بنكاح امراة
من وليها فزوجت لم يجز عنده وكذا اذا زوجت بنتها باذن القاضي لم يجز احتج الشافعي
بقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وهذا خطاب للاوليا والايم اسم لامراة لا زوج لها
بكرا كانت او ثيبا ومتى ثبتت الولاية عليها كانت هي مولى عليها ضرورة فلا تكون والية
وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزوج النسا الا الاوليا وقوله لا نكاح الا بولي ولان
النكاح من جانب النسا عقد اضرار بنفسه وثمرته اما نفسه فانه رق واسر قال
النبي صلى الله عليه وسلم النكاح رق فلينظر احدكم اين يضع كريمته وقال اتقوا الله
في النسا اي اسيرات والارقاق اضرار واما حكمه فانه ملك فالزوج يملك التصرف

في منافع بضعها استيفآ بالوطي واسقاطا بالطلاق ويملك حجرها عن الخروج والتزوج
بزوج اخر واما ثمرته فالافتراش كرها وجبرا ولا شك ان هذا ضررا الا انه قد ينقلب مصلحة وتجبر
مافيه من الضرر اذا دفع وسيلة الي المصالح الظاهرة والباطنة ولا يستدرك ذلك الا بالراي
الكامل فراتها ناقص بنقصان عقلها فيقع النكاح مضرة فلا يملكه واحتج محمد رحمه الله بما روي
عن عايشة رضي الله عنها عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال ايما امراة تزوجت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل والباطل من التصرفات الشرعية مالا حكم له شرعا كالبيع
الباطل ونحوه ولان للاوليا حقا في النكاح بدليل ان لهم حق الاعتراض والفسخ
ومن لا حق له في عقد كيف يملك فسخه والتصرف في حق الانسان يقف جوازه علي اجازة
صاحب الحق كالامة اذا زوجت نفسها بغير اذن مولاها وجه ما روي عن ابي يوسف انها
اذا زوجت نفسها من كفو ينفذ لان حق الاوليا في النكاح من حيث صيانتهم عما يوجب لحوق
العار والشين بهم بنسبة من لا يكافيهم بالصهرية اليهم وقد بطل هذا المعني بالتزوج
من كفو تحققه انها لو وجدت كفوا فطلبت من الولي انكاحه الانكاح منه لا يحل له الامتناع
ولو امتنع يصير عاضلا فصار عقدها والحالة هذه بمنزلة عقده بنفسه وجه ما روي
عن محمد من الفرق بين ما اذا كان لها ولي وبينها اذا لم يكن لها ولي ان وقوف العقد علي اذن
الولي كان لحق الولي لا لحقها فاذا لم يكن لها ولي فلا حق للولي فكان الحق لها خاصة فاذا عقدت
فقد تصرفت في خالص حقها فينفذ واما اذا زوجت نفسها من كفو وبلغ الولي فامتنع من
الاجازة فرفعت امرها الي الحاكم فانه يجيزه في قول ابي يوسف وقال محمد يستانف
العقد وجه قول محمد ان العقد كان موقوفا علي اجازة الولي فامتنع فاذا امتنع من الاجازة
فقد رده فيرتد ويبطل من الاصل فلا بد من الاستيناف وجه قول ابي يوسف انه
بالامتناع صار عاضلا اذ لا يحل له الامتناع من الاجازة اذا زوجت نفسها من كفوء
فاذا امتنع فقد عضلها فخرج من ان يكون وليا وانقلبت الولاية الي الحاكم ولابي حنيفة
الكتاب والسنة والاستدلال اما الكتاب فقوله تعالي وامراة مومنة ان وهبت نفسها
الاية نص علي انعقاد النكاح بعبارتها وانعقاده بلفظ الهبة فكانت حجة علي المخالف
في المسئلتين وقوله تعالي فان طلقها فلا تحل له من بعد حتي تنكح زوجا غيره والاستدلال
به من وجهين احدهما انه اضاف النكاح اليها فيقتضي جواز النكاح منها والثاني
انه جعل انكاح المراة غاية الحرمة فيقتضي انتها الحرمة عند نكاحها نفسها وعنده
لا ينتهي وقوله تعالي فلا جناح عليهما ان يتراجعا اي ينكحا اضاف النكاح اليهما
من غير الولي وقوله تعالي واذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن
ازواجهن والاستدلال به من وجهين احدهما انه اضاف النكاح اليهن فيدل
علي جوازه بعبارتهن من غير شرط الولي والثاني انه نهي الاوليا عن المنع عن نكاحهن انفسهن
من ازواجهن اذا تراضا الزوجان والنهي يقتضي تصور المنهي عنه واما السنة فما
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال ليس
للولي مع الثيب امر وهذا قطع ولاية الولي عنها وروي عنه ايضا عن رسول الله صلي
الله عليه وسلم انه قال الايم احق بنفسها من وليها والايم اسم لامراة لا زوج لها
واما الاستدلال فهو انها لما بلغت عن عقل وحرية فقد صارت ولي نفسها في النكاح
فلا يبقي موليا عليها كالصبي العاقل اذا بلغ والجامع ان ولاية الانكاح انما تثبت علي
الصغيرة بطريق النيابة عنها شرعا لكون النكاح تصرفا نافعا متضمنا مصلحة

الدين والدنيا وحاجتها اليه حالا ومالا وكونها عاجزة عن احراز ذلك بنفسها وكون الاب قادرا
عليه وبالبلوغ عن عقل زال العجز حقيقة وقدرت علي التصرف في نفسها حقيقة فتزول
ولاية الغير عنها وتثبت الولاية لها لان النيابة الشرعية انما تثبت بطريق الضرورة نظرا
فتزول بزوال الضرورة مع ان الحرية منافية لثبوت الولاية للحر علي الحر وثبوت الشي مع
المنافي لا يكون الا بطريق الضرورة وبهذا المعني زالت ولاية الاب عن انكاح الصغير
العاقل اذا بلغ وتثبت الولاية وهذا المعني موجود في الفرع ولهذا زالت ولاية الاب عن
التصرف في مالها وتثبت الولاية لها كذا هذا واذا صارت ولي نفسها في النكاح لا يبقي موليا
عليها ضرورة لما فيه من الاستحالة واما الاية فالخطاب للاوليا بالانكاح ليس يدل علي
ان الولي شرط جواز النكاح بل هو علي وفاق العرف والعادة بين الناس فان النساء لا يتولين
النكاح عادة بانفسهن لما فيه من الحاجة الي الخروج الي محافل الرجال وفيه نسبتهن الي
الي الوقاحة بل الاوليا هم الذين يتولون ذلك عليهن برضاهن فخرج الخطاب بالامر الي
بالانكاح مخرج العرف والعادة علي الندب والاستحباب دون الحتم والايجاب
الدليل عليه ما ذكر عقيبه قوله تعالي والصالحين من عبادكم وامايكم ثم لم يكن الصلاح
شرط الجواز ونظيره قوله تعالي فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا او نحمل الاية علي انكاح المعتقة
عملا بالدلايل وعلي هذا يحمل قوله صلي الله عليه وسلم لا يزوج النسا الا الاوليا ان ذلك
علي الندب والاستحباب وكذا قوله لا نكاح الا بولي مع ما حكي عن النقلة ان ثلاثة
احاديث لم تصح عن رسول الله صلي الله عليه وسلم وعد من جملتها هذا ولهذا لم يخرج في
الصحيحين علي انا نقول بموجب الاحاديث لكن لم قلتم ان هذا نكاح بغير ولي بل المراة
ولية نفسها لما ذكرنا من الدلايل واما قوله النكاح عقد ضرر ممنوع بل هو عقد منفعة
لاشتماله علي مصالح الدين والدنيا من السكن والالفة والمودة والتناسل والعفة
عن الزنا واستيفا المراة بالنفقة الا ان هذه المصالح لا تحصل الا بضرب ملك عليها
اذ لو لم يكن لا تصير ممنوعة عن الخروج والبروز والتزوج بزوج اخر وفي الخروج
والبروز فساد السكن لان قلب الزوج لا يطمين اليها وفي التزوج بزوج اخر
فساد الفراش لانها اذا جات بولد يشتبه النسب ويضيع المولد فالزوج ضرب
عليها نوع ملك ضرورة حصول المنافع فكان الملك وسيلة الي المصالح والوسيلة
الي المصلحة مصلحة وهو وتسمية النكاح رقا بطريق التمثيل لا بطريق التحقيق لانعدام
حقيقة الرق وقوله عقلها ناقص قلنا هذا النوع من النقصان لا يمنع العلم بمصالح
ولانعدام حقيقة الرق يسلب اهلية النكاح ولهذا لم يسلب اهلية ساير التصرفات
من المعاملات والديانات حتي يصح التصرف في المال علي طريق الاستبداد وان كانت
تجري في التصرف المالية خيانات حقيقة لا تدرك الا بالتامل ويصح منها الاقرار
بالحدود والقصاص ويتوجه الخطاب بالايمان وشرايع الشرايع فدل ان ما لها من
العقل والدليل عليه اعتبر عقلها في اختيار الازواج حتي لو طلبت من الولي ان
يزوجها من كفوء يفترض حتي لو امتنع يصير عاضلا وينوب القاضي منابه في التزويج
واما حديث عايشة رضي الله عنها فقد قيل ان مداره علي الزهري فاعرض عليه فانكره
وهذا يوجب ضعفا في الحديث يحقق الضعف ان راوي الحديث عايشة رضي الله عنها
ومن مذهبها جواز النكاح بغير ولي والدليل عليه ما روي انها زوجت بنت اخيها عبد
الرحمن من المنذر بن الزبير واذا كان مذهبها في هذا الباب هذا فكيف تروي حديثا

الثبوت صح

لا تفعل ولئن ثبت فتحمله على الامة لانه روي في بعض الروايات ايما امراة نكحت بغير
اذن مواليها ذكره دل ذكر الموالي على ان المراة من المراة الامة ليكون عملا بالدلايل اجمع واما
قول محمد ان للولي حقا في النكاح فنقول الحق في النكاح لها على الولي لا للولي عليها بدليل
انها تزوج على الولي اذا غاب غيبة منقطعة واذا كان حاضرا يجبر على التزويج وان ابا
او عضل تزوج عليه والمراة لا تجبر على النكاح اذا ابت وارادا الولي فدل ان الحق لها
عليه ومن ترك حق نفسه في عقد له قبل غيره لم يوجب ذلك فساده على انه ان كان
للولي فيه حق لكن اثره في المنع من اللزوم اذا زوجت نفسها من غير كفوء لا في المنع من
النفاذ والجواز لان حق الاولياء في النكاح من حيث صيانتهم عما يلحقهم من الشين والعار
بنسبة غير الكفوء اليهم بالصهرية فان زوجت نفسها من كفوء فقد حصلت الصيانة
وزوال المانع الورد فه فيلزم وان زوجت من غير كفوء فبقي النفاد ان كان ضررا بالاوليا
ففي عدم النفاذ ضررها بابطال اهليتها والاصل في الضررين اذا اجتمعا ان يدفعا
ما امكن وههنا امكن دفعهما بان نقول بنفاذ النكاح دفعا للضرر عنها وبعدم اللزوم
وثبوت ولاية الاعتراض للاولياء دفعا للضرر عنهم ولهذا نظير في الشرع فان العبد
المشترك بين اثنين اذا كاتب احدهما نصيبه ينفذ دفعا للضرر عنه حتى لو ادي
بدل الكتابة يعتق لكنه لم يلزم حتى كان للشريك الآخر حق فسخ الكتابة قبل اداء البدل دفعا
للضرر عنه وكذا العبد اذا احرم بحجة او بعمرة صح احرامه حتى لو اعتق يمضي في احرامه
لكنه لم يلزم حتى ان للمولى ان يحلله دفعا للضرر عنه وكذا الشفيع حق تملك الدار
بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه ثم لو وهب المشتري الدار نفذت هبته دفعا للضرر
عن نفسه كذا هذا **فصل** واما شرط التقدم فقرب القرابة بتقدم الاقرب
على الابعد سوا كانت في العصبات او في غيرها على اصل ابي حنيفة رحمه الله وعلى اصلهما
هذا شرط التقدم لكن في العصبات خاصة بنا على ان العصوبة شرط ثبوت اصل
الولاية عندهما وعنده هي شرط التقدم على غيرها من القرابات فما دام ثم عصبة
فالولاية لهم يتقدم الاقرب منهم على الابعد وعند عدم العصبات تثبت الولاية
لذوي الرحم الاقرب منهم يتقدم على الابعد وانما اعتبر الاقرب فالاقرب في الولاية
لان هذه ولاية نظر وتصرف والاقرب انظر في حق المولى عليه لانه اشفق فكان
هو اولى من الابعد ولان الولاية ان كان استحقاقها بالتعصيب كما قالا فالابعد لا
يكون عصبة مع الاقرب فلا يلي معه وان كان استحقاقها بالوراثة كما قال ابو حنيفة
فالابعد لا يرث مع الاقرب فلا يكون وليا معه واذا عرف هذا فنقول اذا اجتمع الاب
والجد في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الصغيرة فالاب اولى من
الجد اب الاب والجد اب الاب وان علا اولى من الاخ لاب وام او لاب والاخ اولى من
العم هكذا وعند ابي يوسف ومحمد الجد والاخ سوا كما في الميراث فان الاخ لا يرث
مع الجد عنده فكان بمنزلة الاجنبي وعندهما يشتركان في الميراث فكانا كالاخوين
وان اجتمع الاب والابن في المجنونة فالابن اولى عند ابي يوسف وذكر القاضي في شرحه
مختصر الطحاوي قول ابي حنيفة مع قول ابي يوسف وروى المعلى عن ابي يوسف انه قال
ايهما زوج جاز وان اجتمعا قلت للاب زوج وقال محمد الاب اولى وجه قوله ان هذه الولاية
تثبت نظرا للمولى عليه وتصرف الاب انظر لها لانه اشفق عليها من الابن ولهذا كان هو
اولى بالتصرف في مالها ولان الاب من قومها والابن ليس منهم الا ترى انه ينسب الى ابيه

فكان

فكان اثبات الولاية عليها لقرابتها اولى وجه قول ابي يوسف ان ولاية التزويج مبنية
على العصوبة والاب مع الابن اذا اجتمعا فالابن هو العصبة والاب صاحب فرض فكان كالاخ
لام مع الاخ لاب وام وجه رواية المعلى انه في كل واحد منهما ما هو سبب التقدم اما الاب
فلانه من قومها وهو اشفق عليها واما الابن فلانه يرثها بالتعصيب وكل واحد من هذين سبب
التقدم فايهما زوج جاز وعند الاجتماع يقدم الاب تعظيما واحتراما له وكذلك اذا اجتمع
الاب وابن الابن وان سفل فهو على هذا الخلاف والافضل في المسلمين ان يفوض
الابن النكاح الى الاب احتراما للاب واحترازا عن موضع الخلاف وعلى هذا الخلاف اذا اجتمع
الجد والابن قال ابو يوسف الابن اولى وقال محمد الجد اولى والوجه في الجانبين على نحو
ما ذكرنا واما الجد والاخ فهو على الخلاف الذي ذكرنا بين ابي حنيفة وصاحبيه واما من
غير العصبات فكل من يرث يزوج عند ابي حنيفة ومن لا فلا وبيان من يرث منهم ومن
لا يرث يعرف في كتاب الفرايض ثم انما يتقدم الاقرب على الابعد اذا كان الاقرب
حاضرا او غايبا غيبة منقطعة فللابعد ان يزوج في قول اصحابنا الثلاثة وعند زفر
لا ولاية للابعد مع قيام الاقرب بحال وقال الشافعي يزوجها السلطان واختلف مشايخنا
في ولاية الاقرب انها تزول بالغيبة او تبقى قال بعضهم انها باقية الا انه حدثت للابعد
ولاية بغيبة الاقرب فتصير كان لها وليين مستويين في الدرجة كالاخوين والعمين
وقال بعضهم تزول ولايته وتنتقل الى الابعد وهو الاصح وجه قول زفر ان ولاية الاقرب
قايمة لقيام سبب ثبوت الولاية وهو القرابة القريبة ولهذا لو زوجها حيث هو يجوز
وقيام ولايته يمنع الانتقال الى غيره والشافعي يقول ان ولاية الاقرب باقية كما قال زفر
الا انه امتنع دفع حاجتها من قبل الاقرب مع قيام ولايته عليها بسبب الغيبة فتثبت
الولاية للسلطان كما اذا خطبها كفو وامتنع الولي من تزويجها منه ان للقاضي ان يزوجها
والجامع بينهما دفع الضرر عن الصغيرة ولنا ان في ثبوت الولاية للابعد زيادة نظر
في حق العاجز فتثبت له الولاية كما في الاب مع الجد اذا كانا حاضرين ودلالة ما قلناه ان
الابعد اقدر على تحصيل النظر للعاجز لان مصالح النكاح مضمنة تحت الكفاة والمهر
ولا شك ان الابعد متمكن من احراز الكفو الحاضر بحيث لا يفوته غالبا والاقرب الغايب
غيبة منقطعة لا يقدر على احرازه غالبا لان الكفو الحاضر لا ينتظر حضوره واستطلاع
رايه غالبا وكذا الكفو المطلق لان المراة تخطب حيث هي عادة فكان الابعد اقدر على
احرازه الكفو من الاقرب فكان اقدر على احراز النظر فكان اولى بثبوت الولاية
اذ المرجوح في مقابلة الراجح ملحق بالعدم في الاحكام كما في الاب مع الجد واما قوله ان
ولاية الاقرب قايمة فممنوع ولا نسلم انه يجوز انكاحه بل لا يجوز وولايته منقطعة
بواحدة وقد روي عن اصحابنا ما يدل على هذا فانهم قالوا ان الاقرب اذا كتب
كتابا الى الابعد ليقدم رجلا في الصلاة على جنازة الصغيرة فان للابعد ان يمتنع عن
ذلك ولو كانت ولاية الاقرب قايمة لما كان له الامتناع كما اذا كان الاقرب حاضرا فقدم
رجلا ليس للابعد ولاية المنع والمعقول ان ثبوت الولاية لحاجة المولى عليه ولا مدفع لحاجته
براي الاقرب لخروجه من ان يكون منتفعا به بالغيبة فكان ملحقا بالعدم فصار كانه جن
او مات اذ الموجود الذي لا ينتفع به والعدم الاصلي سوا ولان القول بثبوت الولاية
للابعد مع بقا ولاية الاقرب لا يودي الى الفساد لان الاقرب ربما يزوجها من انسان
حيث هو ولا علم للابعد بذلك فيزوجها من غيره فيطاوها فيطاها الزوج الثاني ويجب

بالاولاد ثم يظهر انها زوجة الاول وفيه من الفساد ما لا يخفى ثم ان سلمنا على قول بعض
المشايخ فلا ينافي بين الولايتين فايهما زوج جاز كما اذا كان لها اخوان او عمان في درجة واحدة
وفيه كمال النظر في حق العاجز لان الكفو ان اتفق حيث الابعد زوجها منه فيكمل النظر
الا ان في حال الحضرة يرجح الاقرب باعتبار زيادة الشفقة لزيادة القرابة وبه تبين ان
نقل الولاية الى السلطان لان السلطان ولي من لا ولي له وها هنا لها ولي او وليان فلا تثبت
الولاية الى السلطان الا عند العضل من الولي ولم يوجد والله الموفق • واختلف الاقاويل
في تحديد الغيبة المنقطعة عن ابي يوسف روايتان في رواية قال ما بين بغداد والري
وفي رواية مسيرة شهر فصاعدا وما دونه فليس بغيبة منقطعة وعن محمد روايتان
ايضا روي عنه ما بين الكوفة والري وروي عنه من الرقة الى البصرة وذكر ابن شجاع
اذا كان غايبا في موضع لا تصل اليه القوافل والرسل في السنة الا مرة واحدة فهو غيبة
منقطعة وان كانت القوافل تصل اليه في السنة غير مرة فليست بمنقطعة وعن الشيخ
الامام ابي بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله انه قال ان كان الاقرب في موضع
يفوت الكفو الخاطب باستطلاع رايه فهو غيبة منقطعة وان كان لا يفوت فليست
بمنقطعة وهذا اقرب الى الفقه لان التعويل على تحصيل النظر للمولى عليه ودفع الضرر
عنه وذلك فيما قاله هذا اذا اجتمع في الصغير والصغيرة والمجنون والمجنونة
والكبير والكبيرة وليان احدهما اقرب والاخر ابعد فاما اذا كانا في الدرجة على السوا
كالاخوين والعمين ونحو ذلك فكل واحد منهما على حياله ان يزوج رضي الاخر او سخط
بعد ان كان التزوج من كفو واقر هذا قول العلما وقال مالك ليس لاحد الاوليا ولاية
الانكاح ما لم يجتمعوا بنا على ان هذه الولاية ولاية شركة عنده وعند العامة ولاية
استبداد وجه قوله ان سبب هذه الولاية هي القرابة وانها مشتركة بينهم فكانت
الولاية مشتركة لان الحكم يثبت على وفق العلة وصارت كولاية الملك فان الجارية بين
اثنين اذا زوجها احدهما لا يجوز من غير رضى الاخر لما قلنا كذا هذا ولنا ان الولاية لا
تتجزى تثبت بسبب لا يتجزى وهو القرابة وما لا يتجزى اذا ثبت لجماعة بسبب لا يتجزى
يثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره كولاية الامان بخلاف ولاية الملك
لان سببها الملك وانه متجزى فيتقدر بقدر الملك فان زوجها كل واحد من الوليين
رجلا على حدة فان وقع العقدان معا بطلا جميعا لانه لا سبيل الى الجمع بينهما وليس
احدهما باولى من الاخر وان وقعا مرتبا فان كان لا يدري السابق منهما فكذلك لما قلنا
ولانه لو جاز لجاز بالتجزي ولا يجوز العمل بالتجزي في التزوج وان علم السابق منهما
من اللاحق جاز الاول ولم يجز الاخر وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال اذا انكح الوليان فالاول احق واما اذا زوج احد الاوليا الحرة العاقلة البالغة
برضاها من غير كفو بغير رضى الباقين فحكمه نذكره في شرايط اللزوم ان شا الله تعالى

فصل واما ولاية الولا فسبب ثبوتها هو الولا قال النبي صلى الله عليه وسلم الولا
لحمة كلحمة النسب ثم النسب سبب لثبوت الولاية كذا الولا والولا نوعان ولا عتاقة
وولا موالاة واما ولا العتاقة وولاية ولا العتاقة نوعان ولاية حتم وايجاب
وولاية ندب واستحباب عند ابي حنيفة رحمه الله وعند محمد ولاية استبداد وولاية
شركة على ما بينا في ولاية القرابة وشرط ثبوت هذه الولاية ما هو شرط ثبوت تلك
الولاية الا ان هذه الولاية اختصت بشرط وهو ان لا يكون للمعتق عصبة من

باطل مر

جهة القرابة فله ان يزوج سوا كان المعتق ذكرا او انثى • واما مولى الموالاة فله ولاية التزوج
في قول ابي حنيفة رحمه الله عند استجماع ساير الشرايط وانعدام ساير الورثة لانه اخر
الورثة وعند ابي حنيفة يوسف ومحمد ليست له ولاية التزوج اصلا وراسا
لان العصوبة شرط الولاية عندهما ولم يوجد **فصل** واما ولاية الامام فسببها
الامامة وولاية الامامة نوعان ايضا كولاية القرابة وشرطها ما هو شرط تلك الولاية
في النوعين جميعا ولها شرطان اخران احدهما يعم النوعين جميعا وهو ان لا يكون هناك
ولي اصلا لقوله صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي والثاني يخص احدهما وهو
ولاية الندب والاستحباب او ولاية الشركة على اختلاف الاصلين وهو العضل من
الولي لان الحرة العاقلة البالغة اذا طلبت الانكاح من كفو وجب عليه التزوج منه لانه
منهي عن العضل والنهي عن الشي امر بضده فاذا امتنع فقد اضر بها والامام نصب لدفع
الضرر فتنتقل الولاية اليه وليس للوصي ولاية الانكاح لانه يتصرف بالامر فلا يعدوا
مواضع الامر كالوكيل وان كان الميت اوصى اليه لا يملك ايضا لانه اراد بالوصاية اليه
نقل ولاية الانكاح فانها لا تحتمل النقل حال الحياة كذا بعد الموت وكذا الفضولي لانعدام
سبب ثبوت الولاية في حقه اصلا ولو انكح ينعقد موقوفا على الاجازة عندنا وعند
الشافعي لا ينعقد اصلا ونذكر المسلة في كتاب البيوع ان شا الله تعالى **فصل**
ومنها الشهادة وهي حضور الشهود • والكلام في هذا الشرط في ثلاثة مواضع • احدها
في بيان ان اصل الشهادة شرط جواز النكاح • والثاني في بيان صفات الشاهد الذي
ينعقد النكاح بحضوره • والثالث في بيان وقت الشهادة • اما الاول فقد اختلف
اهل العلم فيه قال عامة العلما ان الشهادة شرط جواز النكاح وقال مالك ليس بشرط
وانما الشرط هو الاعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الاعلان جاز وان لم يحضره شهود
ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز ولا خلاف في ان الاشهاد في ساير
العقود ليس بشرط لكنه مندوب اليه ومستحب قال الله تعالى في باب المداينة يا ايها
الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والكتابة لا تكون لنفسها بل للاشهاد
ونص عليه بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال في باب الرجعة
واشهدوا ذوي عدل منكم وجه قول مالك ان النكاح انما يمتاز عن السفاح بالاعلان
وان الزنا سر فيجب ان يكون النكاح علانية وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه
انه نهى عن نكاح السر والنهي عن السر يكون امرا بالاعلان لان النهي عن الشي امر بضده
وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اعلنوا النكاح ولو بالدق ولنا ما روي عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود وروي لا نكاح الا بشاهدين وعن
عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الزانية
التي تنكح نفسها بغير بينة ولو لم تكن الشهادة شرطا لم تكن زانية بدونها وان الحاجة
مست الى دفع تهمة الزنا عنها ولا تندفع الا بالشهود لانها لا تندفع بظهور النكاح
واشتهاره ولا يشتهر الا بقول الشهود وبه تبين ان الشهادة في النكاح ما شرطت
للحاجة الى دفع الجحود والانكار لان ذلك يندفع بالظهور والاشتهار لكثرة الشهود
على النكاح بالسماع من العاقدين وبالتسامع وبهذا فارق ساير العقود فان الحاجة
الى الشهادة هناك لدفع احتمال الشهود والنسيان والجحود والانكار في الثاني
اذ ليس بعدها ما يشهرها فيندفع به الجحود فتقع الحاجة الى الدفع بالشهادة فندب

بالدف

اليها وما روي انه نهي عن نكاح السر فنقول بموجبه لكن نكاح السر ما لم يحضره شاهدان فاما
ما حضره شاهدان فهو نكاح علانية لا نكاح سر اذ السر اذا جاوز اثنين خرج من ان يكون
سرا قال الشاعر

وسرك ما كان عند امرء … وسر الثلاثة غير الخفي

وكذا قوله اعلنوا النكاح لانهما اذا احضراه شاهدان فقد اعلناه وقوله ولو بالدف
ندب الي زيادة اعلان وهو مندوب والله الموفق للصواب **فصل** واما صفات
الشاهد الذي ينعقد به النكاح وهو شرايط تحمل الشهادة للنكاح فمنها العقل ومنها
البلوغ ومنها الحرية فلا ينعقد النكاح بحضرة المجانين والصبيان فنا والمماليك قنا
كان المملوك او مدبرا او مكاتبا من مشايخنا من اصل في هذا اصلا فقال كل من صلح
ان يكون وليا في النكاح ولاية نفسه يصلح شاهدا فيه وما لا فلا وهذا الاعتبار
صحيح لان الشهادة من باب الولاية لانها تنفيذ القول علي الغير والولاية هي نفاد المشيه
وهو لا ليس لهم ولاية الانكاح لانه لا ولاية لهم علي انفسهم فكيف يكون لهم ولاية غيرهم
الا المكاتب فانه يزوج امته لكن لا بولاية نفسه بل بولاية مولاه بتسليطه علي ذلك
بعقد الكتابة فكان التزوج من المولي من حيث المعني فلا يصلح شاهدا ومنهم من قال
كل من يملك قبول عقد بنفسه ينعقد ذلك العقد بحضوره ومن لا فلا وهذا الاعتبار
صحيح ايضا لان الشهادة من شرايط ركن العقد وركنه هو الايجاب والقبول ولا وجود
للركن بدون القبول وكما لا وجود للركن بدون القبول حقيقة لا وجود له شرعا بدون
الشهادة وهو لا لا يملكون قبول العقد بانفسهم فلا ينعقد النكاح بحضورهم وعن
ابي يوسف انه اصل فيه اصلا وقال كل من جاز الحكم بشهادته في قول بعض الفقها
ينعقد النكاح بحضوره ومن لا يجوز الحكم بشهادته عند احد لا ينعقد بحضوره
وهذا الاعتبار صحيح ايضا لان الحضور لفايدة الحكم بها عند الادا فاذا جاز الحكم
بها في الجملة كان الحضور مفيدا ولا يجوز الحكم بشهادة هو لا عند احد من الفقها
الا تري ان قاضيا لو قضي بشهادتهم بفسخ عليه قضاوه والله اعلم **فصل** ومنها
الاسلام في نكاح المسلم المسلمة فلا ينعقد نكاح المسلم المسلمة بشهادة الكفار لان
الكافر ليس من اهل الولاية علي المسلم قال الله تعالي ولن يجعل الله للكافرين علي المومنين
سبيلا وكذا لا يملك الكافر قبول نكاح المسلم ولو قضي قاض بشهادته علي المسلم ينقض
قضاوه واما المسلم اذا تزوج ذمية بشهادة ذميين فانه يجوز في قول ابي حنيفة
وابي يوسف سوا كانا موافقين لها في الملة او مخالفين وقال محمد وزفر والشافعي لا يجوز
والكلام مع الشافعي مبني علي ان شهادة اهل الذمة بعضهم علي البعض مقبولة علي اصحابنا
وعلي اصله غير مقبولة واما الكلام مع محمد وزفر فانهما احتجا بما روي عن رسول الله صلي
الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والمراد منه عدالة الدين
لا عدالة التعاطي لاجماعنا علي ان فسق التعاطي لا يمنع انعقاد النكاح ولان الشهادة
شرط جواز العقد والعقد يتعلق وجوده بطرفيه طرف الزوج وطرف المراة ولم يوجد
الاشهاد علي الطرفين لان شهادة الكافر حجة في حق الكافر ليست بحجة في حق المسلم فكانت
شهادته ملحقة بالعدم فلم يوجد الاشهاد في جانب الزوج فصار كما لو سمعا كلام المراة
دون كلام الرجل ولو كان كذلك لم يجز النكاح كذا هذا ولهما عمومات النكاح من الكتاب
والسنة نحو قوله تعالي فانكحوا ما طاب لكم من النسا وقوله تعالي واحل لكم ما ورا ذلكم

الغير صحيح

وقول

وقول النبي صلي الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا وقوله تناكحوا وغير ذلك
مطلقا عن شرط الا ان اصل الشهادة واسلام الشاهدين صار شرطا في نكاح
الزوجين المسلمين بالاجماع فمن ادعي كونه شرطا في نكاح المسلم الذمية فعليه
الدليل وروي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود
وروي لا نكاح الا بشاهدين والاستثنا من النفي اثبات ظاهرا وهذا نكاح بشهود
لان الشهادة في اللغة عبارة عن الاعلام او البيان والكافر من اهل الاعلام والبيان
لان ذلك يقف علي العقل واللسان والعلم بالمشهود به وقد وجد الا ان شهادته
علي المسلم خصت من عموم الحديث فبقيت شهادته للمسلم داخلة تحته ولان الشهادة
من باب الولاية لما بينا والكافر الشاهد يصلح وليا في هذا العقد بولاية نفسه ويصلح
قابلا لهذا العقد بنفسه ويصلح شاهدا وكذا يجوز للقاضي الحكم بشهادته هنا للمسلم
لانه محل الاجتهاد وعلي ما نذكر ولو قضي لا ينقض قضاوه فينعقد النكاح بحضوره واما
الحديث فقد قيل انه ضعيف ولين ثبت فنحمله علي نفي الندب والاستحباب توفيقا
بين الدلايل واما قوله العقد خلي عن الاشهاد في جانب الزوج لان شهادة الكافر ليست
بحجة في حق المسلم فنقول شهادة الكافر ان لم تصلح حجة للكافر علي المسلم تصلح حجة للمسلم
علي الكافر لانها انما لم تصلح حجة علي المسلم لانها من باب الولاية وفي جعلها علي المسلم اثبات
الولاية للكافر علي المسلم وهذا لا يجوز وهذا المعني لم يوجد هاهنا لانا اذا جعلناها
حجة للمسلم كان فيه اثبات الولاية للكافر علي الكافر وهذا جايز ثم ان سلمنا ان قوله
ليس بحجة في حق المسلم لكن سماع من قوله حجة ليس بشرط لانعقاد النكاح فانه ينعقد
بحضرة من لا تقبل شهادته علي ما نذكر وهل يظهر نكاح المسلم الذمية بشهادة ذميين
عند الدعوي ينظر في ذلك ان كانت المراة هي المدعية للنكاح علي المسلم والمسلم
منكر لا يظهر بالاجماع لان هذه شهادة الكافر علي المسلم وانها غير مقبولة وان كان الزوج
هو المدعي والمراة منكرة فعلي اصل ابي حنيفة وابي يوسف يظهر واختلف المشايخ
علي اصل محمد قال بعضهم يظهر كما قالا وقال بعضهم لا يظهر ووجهه ان الامر لا يخلوا
اما ان يشهدا علي نكاح حضراه واما ان يشهدا علي نكاح حضراه ومسلمان ايضا غيرهما
فان شهدا علي نكاح حضراه فقط لا تقبل شهادتهما لان هذه شهادة علي نكاح فاسد عنده
وان شهدا علي انها حضراه ومعهما مسلمان لا تقبل ايضا لان هذه ان كانت شهادة
الكافر علي الكافر لكن فيها اثبات فعل المسلم فيكون شهادة المسلم علي المسلم فلا
تقبل كالمسلم ادعي عبدا بيدي ذمي فجحد الذمي دعوي المسلم وزعم ان العبد عبده
فاقام المسلم شاهدين ذميين ان العبد عبده فقضي له به علي هذا الذمي قاض لا تقبل
شهادتهما فان كانت هذه شهادة الكافر علي الكافر لكن لما كان فيها اثبات فعل المسلم بشهادة
الكافر وهو قضا القاضي لم تقبل كذا هذا ووجه الكلام لابي حنيفة وابي يوسف علي
نحو ما ذكرنا في جانب الانعقاد ان الشهادة من جانب الولاية وللكافر ولاية علي الكافر
ولو كان الشاهدان وقت التحمل كافرين ووقت الادا مسلمين فشهدا للزوج فعلي
اصلهما لا يشكل انه تقبل شهادتهما لانهما لو كانا في الوقتين جميعا كافرين تقبل فهاهنا
اولي واختلف المشايخ علي اصل محمد قال بعضهم تقبل وقال بعضهم لا يقبل والله اعلم
فصل ومنها سماع الشاهدين كلام العاقدين جميعا حتي لو سمعا كلام احدهما
دون الاخر او سمع احدهما كلام احدهما والاخر كلام الاخر لا يجوز النكاح لان الشهادة

اعني حضور الشهود شرط ركن العقد وركن العقد هو الايجاب والقبول فما لم يوجدا معا كلاهما لا تتحقق الشهادة عند الركن فلا يوجد شرط الركن والله اعلم **فصل** ومنها العدد فلا ينعقد النكاح بشاهد لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بشاهدين ۔ واما عدالة الشاهد فليست بشرط لانعقاد النكاح عندنا فينعقد النكاح بحضور الفاسقين وعند الشافعي شرط ولا ينعقد الا بحضور من ظاهره العدالة واحتج بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولان الشهادة خبر يترجح جانب الصدق على جانب الكذب والرجحان انما يثبت بالعدالة ولنا عمومات النكاح مطلقة عن شرط ثم اشتراط اصل الشهادة بصفاتها المجمع ثبت بالدليل فمن ادعى شرط العدالة فعليه البيان ولان الفسق لا يقدح في ولاية الانكاح بنفسه لما ذكرنا في شرائط الولاية وكذا لا يقدح في ولاية القبول بنفسه فلا يقدح في الشهادة وكذا يجوز للحاكم الحكم بشهادته في الجملة ولو حكم لا ينقض حكمه لانه محل الاجتهاد فكان من اهل تحمل الشهادة والفسق لا يقدح في اهلية التحمل وانما يقدح في الادا فيظهر اثره في الادا لا في الانعقاد وقد ظهر حتى لا يجب على القاضي القضا بشهادته ولا يجوز ايضا الا اذا تحرى القاضي الصدق في شهادته وكذا كون الشاهد غير محدود في القذف ليس بشرط لانعقاد النكاح فينعقد بحضور المحدود في القذف غير انه ان كان قد تاب بعد ما حد ينعقد النكاح بالاجماع وان كان لا تقبل عندنا على التابيد خلافا للشافعي لان كونه مردود الشهادة على التابيد يقدح في الادا لا في التحمل ولانه يصلح وليا في النكاح بولاية نفسه ويصح القبول منه بنفسه ويجوز القضا بشهادته في الجملة فينعقد النكاح بحضوره وان حد ولم يتب او لم يتب ولم يحد ينعقد عندنا خلافا للشافعي وهي مسألة شهادة الفاسق وكذا بصر الشاهد ليس بشرط فينعقد النكاح بحضور الاعمى لما ذكرنا ولان العمى لا يقدح الا في الادا لتعذر التمييز بين المشهود عليه وبين المشهود له الا ترى انه لا يقدح في ولاية الانكاح ولا في قبول النكاح بنفسه ولا في المنع من جواز القضا بشهادته في الجملة فكان من اهل ان ينعقد النكاح بحضوره وكذا ذكورة الشاهدين ليست بشرط عندنا فينعقد النكاح بحضور رجل وامراتين عندنا وعند الشافعي شرط لا ينعقد الا بحضور رجلين ونذكر المسألة في كتاب الشهادات ان شا الله تعالى وكذا اسلام الشاهد ليس بشرط في نكاح الكافرين فينعقد نكاح الزوجين الكافرين وكذا تقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على البعض سوا اختلفت مللهم او اتفقت وهذا عند الشافعي اسلام الشاهد شرط لا ينعقد نكاح الكفار بشهادة الكفار ولا تقبل شهادتهم ايضا والكلام في القبول نذكره في كتاب الشهادات ۔ ونتكلم هاهنا في انعقاد النكاح بشهادة الكفار احتج الشافعي بالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولا عدالة مع الكفر لان الكفر اعظم الظلم والخبث فلا يكون الكافر عدلا فلا ينعقد النكاح بحضوره ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بشاهدين والاستثنا من النفي اثبات من حيث الظاهر والكفر لا يمنع كونه شاهدا لما ذكرنا وكذا لا يمنع ان يكون وليا في النكاح بولاية نفسه ولا قابلا للعقد بنفسه ولا جواز القضا بشهادته في الجملة فلا يمنع انعقاد نكاح الزوجين الكافرين بحضوره وكذا كون شاهد النكاح مقبول الشهادة عليه ليس بشرط لانعقاد النكاح بحضوره وينعقد النكاح بحضور من لا تقبل شهادته عليه اصلا كما اذا تزوج امراة بشهادة ابنيه منها وهذا عندنا وعند الشافعي لا ينعقد وجه قوله ان الشهادة في باب النكاح للحاجة الى صيانته عن الجحود والانكار والصيانة لا تحصل الا بالقبول

فاذا لم يكن مقبول الشهادة لا تحصل الصيانة ولنا ان الشهادة في النكاح لدفع تهمة الزنا لا للصيانة العقد عن الجحود والانكار والتهمة تندفع بالحضور من غير قبول على ان معنى الصيانة تحصل بسبب حضورهما وان كان لا تقبل شهادتهما لان النكاح يظهر ويشتهر بحضورهما واذا ظهر واشتهر تقبل الشهادة فيه بالتسامع فتحصل الصيانة وكذا اذا تزوج امراة بشهادة ابنيه لا منها او ابنيها لا منه يجوز لما قلنا ثم عند وقوع الجحود والانكار ينظر ان وقعت شهادتهما لواحد من الابوين لا تقبل وان وقعت عليه تقبل لان شهادة الابن لابويه غير مقبولة وشهادتهما عليهما مقبولة ولو زوج الاب ابنته من رجل بشهادة ابنيه وهما اخوا المراة فلا شك انه يجوز النكاح واذا وقع الجحود بين الزوجين فان كان الاب مع الجاحد منهما ايهما كان تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على الاب فتقبل فان كان الاب مع المدعي منهما ايهما كان لا تقبل شهادتهما عند ابي يوسف وعند محمد تقبل فابو يوسف نظر الى الدعوى والانكار وقال اذا كان الاب مع المنكر فشهادتهما تقع على الاب فتقبل واذا كان مع المدعي فشهادتهما تقع للاب لان التزوج كان من الاب فلا تقبل ومحمد نظر الى المنفعة وعدم المنفعة فقال ان كان للاب منفعة لا تقبل سوا كان مدعيا او منكرا وان لم يكن له منفعة تقبل وهاهنا لا منفعة للاب فتقبل والصحيح نظر محمد رحمه الله لان المانع من القبول هو التهمة وانها تنشا عن النفع وكذلك هذا الاختلاف فيما اذا قال رجل لعبده ان كلمك زيد فانت حر ثم قال العبد كلمني زيد وانكر المولى فشهد للعبد ابنا زيد ان اباهما قد كلمه والمولى منكر تقبل شهادتهما في قول محمد سوا كان زيد يدعي الكلام او لا يدعي لانه لا منفعة لزيد في الكلام وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان زيد يدعي الكلام لا تقبل وان كان لا يدعي تقبل وكذلك هذا الاختلاف فيمن توكل عن غيره في عقد ثم شهد ابنا الوكيل على العقد فان كان [illegible] حقوق العقد لا ترجع الى العاقد تقبل شهادتهما عند محمد سوا ادعى الوكيل او لم يدع لانه ليس فيه منفعة وعند ابي يوسف ان كان يدعي لا تقبل وان كان منكرا تقبل والله اعلم **فصل** واما بيان وقت هذه الشهادة وهي حضور الشهود فوقتها وقت وجود ركن العقد وهو الايجاب والقبول لا وقت وجود الاجازة حتى لو كان العقد موقوفا على الاجازة فحضروا عند الاجازة ولم يحضروا عند العقد لم يجز لان الشهادة شرط ركن العقد فيشترط وجودها عند الركن والاجازة ليست بركن بل هي شرط النفاذ في العقد الموقوف وعند وجود الاجازة يثبت الحكم بالعقد من حين وجوده فتعتبر الشهادة في ذلك الوقت والله الموفق **فصل** ومنها كون المراة محللة وهي ان لا تكون محرمة على التابيد فان كانت محرمة على التابيد فلا يجوز نكاحها لان الانكاح احلال واحلال المحرم على التابيد محال والمحرمات على التابيد ثلثة انواع محرمات بالقرابة ومحرمات بالمصاهرة ومحرمات بالرضاع ۔ اما النوع الاول فالمحرمات بالقرابة سبع فرق الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم الاية اخبر الله تعالى عن تحريم هذه المذكورات فاما ان يعمل بحقيقة الكلام ويقال بحرمة الاعيان كما هو مذهب اهل السنة والجماعة وهي منع الله الاعيان عن تصرفنا فيها باخراجها بان تكون محلا بذلك شرعا وهو التصرف الذي يعتاد ايقاعه في جنسها وهو الاستمتاع والنكاح واما ان يضمر فيه الفعل وهو الاستمتاع او النكاح في تحريم كل واحد منهما تحريم الاخر لانه اذا حرم الاستمتاع وهو المقصود بالنكاح لم يكن النكاح مفيدا لخلوه عن العاقبة الحميدة فكان تحريم الاستمتاع تحريما للنكاح واذا حرم النكاح فانه شرع وسيلة الى الاستمتاع والاستمتاع هو المقصود فكان تحريم الوسيلة تحريما للمقصود من طريق الاولى اذا عرف

المحرمات بالقرابة

هذا فنقول يحرم على الرجل امه بنص الكتاب وهو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ويحرم
عليه جداته من قبل ابيه وامه وان علون بدلالة النص لان الله تعالى حرم العمات والخالات
وهي وهن اولاد الاجداد والجدات فكانت الجدات اقرب منهن فكان تحريمهن تحريما
للجدات من طريق الاولى كتحريم التافيف نصا يكون تحريما للشتم والضرب دلالة
وعليه اجماع الامة ويحرم عليه بناته بالنص وهو قوله تعالى وبناتكم ويحرم عليه بنات بناته
وبنات ابنائه وان سفلن بدلالة النص لانهن اقرب من بنات الاخ والاخت ومن الاخوات
ايضا لان الاخوات اولاد ابيه وهن اولاد اولاده فكان ذكر الحرمة هناك ذكرا هاهنا
دلالة وعليه الاجماع ايضا ويحرم عليه اخواته وعماته وخالاته بالنص وهو قوله تعالى
واخواتكم وعماتكم وخالاتكم سواكن لاب وام او لاب او لام لاطلاق اسم الاخت والعمة
والخالة ويحرم عليه عمة ابيه وخالته لاب وام او لاب او لام وعمة امه وخالتها لاب
وام او لاب او لام بالاجماع وكذا عمة جده وخالته وعمة جدته وخالتها لاب وام او لاب
او لام يحرم بالاجماع ويحرم عليه بنات الاخ وبنات الاخت بالنص وهو قوله تعالى
وبنات الاخ وبنات الاخت وبنات بنات الاخ والاخت وان سفلن بالاجماع ومنهم من قال
ان حرمة الجدات وبنات البنات ونحوهن ممن ذكرنا يثبت بالنص ايضا لانطلاق الاسم
عليهن فان جدة الانسان تسمى اما له وبنت بنته تسمى بنتا له فكانت حرمتهن ثابتة بعين
النص لكن هذا لا يصح الا على قول من يقول يجوز ان يراد الحقيقة والمجاز من لفظ
من لفظ واحد اذا لم يكن بين حكمهما منافاة لان اطلاق اسم الام على الجدة واطلاق اسم البنت
على بنت البنت بطريق المجاز الا ترى ان من نفى اسم الام والبنت عنهما كان صادقا في النفي وهذا
من العلامات التي يفرق به بين الحقيقة والمجاز وقد ظهر اثر هذه التفرقة في الشرع حتى ان
من قال لرجل لست بابن فلان لجده لا يصير قاذفا له حتى لا يوخذ بالحد ولا نكاح وهولا يفضي
الى قطع الرحم لان النكاح لا يخلوا عن مباسطات تجري بين الزوجين عادة وبسببها تجري
الخشونة بينهما وذلك يفضي الى قطع الرحم فكان النكاح سببا لقطع الرحم مفضيا اليه
وقطع الرحم حرام والمفضي الى الحرام حرام وهذا المعنى يعم الفرق السبع لان قرابتهن
محرمة القطع واجبة الوصل وتخص الامهات معنى اخر وهو ان احترام الام وتعظيمها
واجب ولهذا امر الولد بمصاحبة الوالدين بالمعروف وخفض الجناح لهما والقول
الكريم ونهى عن التافيف لهما فلو جاز النكاح والمراة تكون تحت امر الزوج وطاعته وخدمته
مستحقة عليها للزمها ذلك وانه ينفي الاحترام ويودي الى التناقض ٥ وتحل بنت العمة
والخالة وبنت العم والخال لان الله تعالى ذكر المحرمات في اية التحريم ثم اخبر انه احل ما
وراء ذلك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبنات الاعمام والاخوال والعمات والخالات
لم يذكرن في المحرمات فكن ما وراء ذلك محللات وكذا عمومات النكاح لا يوجب الفصل
ثم خص منها المحرمات المذكورات في اية التحريم فبقي غيرهن تحت العموم وقد ورد نص
خاص في الباب وهو قوله تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك الى قوله وبنات عماتك
وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك الاية والاصل فيما ثبت للنبي صلى
الله عليه وسلم ان يثبت لامته والخصوص لامته بدليل والله الموفق فصل واما
النوع الثاني بالمحرمات بالمصاهرة اربع فرق الفرقة الاولى ام الزوجة وجداتها من قبل
ابيها وامها وان علون فيحرم على الرجل ام زوجته بنص الكتاب وهو قوله تعالى وامهات
نسائكم معطوفا على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم سواكان دخل بزوجته اوكان لم

تعالى بنات عمك صح

يدخل

يدخل بها عند عامة العلماء وقال مالك وداود الاصفهاني ومحمد بن شجاع البلخي وبشر
المريسي ام الزوجة لا تحرم على الزوج بنفس العقد ما لم يدخل ببنتها حتى ان من تزوج امراة
ثم طلقها قبل الدخول او ماتت لا يجوز له ان يتزوج بامها عند عامة العلماء وعندهم يجوز
والمسالة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم وروي عن علي وعمر وعبد الله بن عباس
وزيد بن ثابت وعمران بن حصين رضي الله عنهم مثل قول العامة وروي عن عبد الله ابن
مسعود وجابر رضي الله عنهما مثل قولهم وهو احدى الروايتين عن علي وزيد بن ثابت
وروي عن زيد بن ثابت انه فصل بين الطلاق والموت فقال في الطلاق مثل قولهم
وفي الموت مثل قول العامة وجعل الموت كالدخول لانه بمنزلة الدخول في حق المهر
فكذا في حق التحريم احتج بقوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من
نسائكم اللاتي دخلتم بهن ذكر امهات النساء وعطف النساء عليهن في التحريم بحرف
العطف ثم عقب الجملتين بشرط الدخول والاصل ان الشرط المذكور او الاستثناء
بمشية الله تعالى عقيب جمل معطوف بعضها على بعض بحرف العطف كل جملة مبتدا
وخبر ينصرف الى الكل لا الى ما يليه خاصة كمن قال عبده حر وامراته طالق وعليه
حج بيت الله الحرام ان فعل كذا او قال ان شاء الله فهذا كذلك فينصرف شرط الدخول
الى الجملتين جميعا فلا يثبت الحرمة بدونه ولنا قوله تعالى وامهات نسائكم
كلام تام بنفسه منفصل عن المذكور بعده لانه مبتدا وخبر وهو معطوف
على ما تقدم ذكره من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى قوله تعالى وامهات
نسائكم والمعطوف يشارك المعطوف عليه في خبره ويكون خبر الاول خبرا للثاني
كقوله جاءني زيد وعمرو ومعناه جاءني زيد وجاءني عمرو فكان معنى قوله تعالى وامهات
نسائكم اي وحرمت عليكم امهات نسائكم وانه مطلق عن شرط الدخول فمن ادعى
ان الدخول المذكور في اخر الكلمات منصرف الى الكل فعليه الدليل وروي
عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا نكح الرجل امراة ثم طلقها قبل ان يدخل فله ان يتزوج ابنتها وليس له ان
يتزوج الام وهذا نص في المسالتين وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما رجل تزوج امراة فطلقها قبل ان يدخل بها
او ماتت عنه فلا يحل له ان يتزوج امها وهذا ايضا في المسالتين وعن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال في هذه الاية ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا ما اطلق الله
وكذلك روي عن عمران بن حصين رضي الله عنهما انه قال الاية مبهمة اي
مطلقة لا تفصل بين الدخول وعدمه واما روي عن ابن مسعود فقد روي الرجوع
عنه فانه روي افتى بذلك في الكوفة فلما اتى المدينة ولقي اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم فذاكرهم ورجع الى القول بالحرمة حتى روي
انه لما اتى الكوفة نهى من كان افتاه بذلك فقيل انها ولدت اولادا فقال انها
وان ولدت ولان هذا النكاح يفضي الى قطع الرحم لانه اذا طلق بنتها وتزوج
امها حملها ذلك على الضغينة التي هي سبب القطيعة فيما بينهما وقطع الرحم
حرام فما افضى اليه يكون حراما ولهذا المعنى حرم الجمع بين المراة وامها وبين
المراة وبنتها وبينها وبين عمتها وخالتها على ما نذكر بخلاف جانب الام حيث لا تحرم
بنتها بنفس العقد على الام لان اباحة النكاح هناك لا تودي الى القطع لان الام

في ظاهر العادات تؤثر بنتها على نفسها في الخصوص في الحقوق والبنت لا تؤثر امها على
نفسها معلوم ذلك بالعادة واذا جا الدخول تثبت الحرمة لانه تاكدت مودة نفسها
بالدخول لاستيفائها حظها من الزوج فيلحقها الغضاضة فيؤدي الى القطع ولان
الحرمة تثبت بالدخول بالاجماع والعقد على البنت سبب الدخول بها والسبب يقام
مقام المسبب في موضع الاحتياط ولهذا تثبت الحرمة بنفس العقد في منكوحة الاب
وحليلة الابن كان ينبغي ان تحرم الربيبة بنفس العقد على الام الا ان شرط الدخول
هناك عرفناه بالنص تبقى الحكم في الام على اصل القياس واما قولهم ان الشرط المذكور
في اخر كلمات معطوف بعضها على بعض والاستثنا بمشية الله تعالى يلحق الكل فنقول
هذا الاصل مسلم في الاستثنا بمشية الله تعالى والشرط المصرح به فاما في الصفة
الداخلة على المذكور في اخر الكلام ممنوع بل يقتصر على ما يليه فانك تقول جاني
زيد ومحمد العالم فيقتصر صفة العلم على الذي يليه وهو محمد دون زيد وقوله اللاتي
دخلتم بهن وصف ايامن بالدخول بهن لا شرط من ادعى الحاق الوصف بالشرط فعليه
الدليل على انه يحتمل ان يكون بمعنى الشرط فيلحق الكل ويحتمل ان لا يكون فيقتصر على
ما يليه فلا يلحق بالشك والاحتمال واذا وقع الشك والشبهة فيه والقول بما فيه الحرمة
اولى احتياطا على ان هذه الصفة ان كانت في معنى الشرط لكن اللفظ متى قرن به شرط
او صفة لاثبات حكم يقتضي وجوده عند وجوده اما لا يقتضي عدمه عند عدمه
بل عدمه ووجوده عند عدم الشرط والصفة يكون موقوفا على قيام الدليل
وفي نفس هذه الاية ما يدل عليه فانه قال وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم
اللاتي دخلتم بهن ثم قال فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولو كان
التقييد بالوصف نافيا الحكم في غير الموصوف لكان ذلك القدر كافيا ونحن نقول
بحرمة الام عند الدخول بالربيبة وتحرم الربيبة عند الدخول بالام بظاهر الاية
وليس فيها نفي الحرمة عند عدم الدخول ولا اثباتها فيتوقف على قيام الدليل
وقد قام الدليل على حرمة بدون الدخول بينهما وهو ما ذكرنا فتثبت الحرمة
ولم يقم الدليل على حرمة الربيبة قبل الدخول بالام فلا تثبت الحرمة والله
الموفق وامّا جدات الزوجة من قبل ابيها وامها فلما عرف حرمتهن بالاجماع
او بما ذكرنا في من المعنى في الامهات لا بعين النص الا على قول من يجيز استعمال
اللفظ الواحد على الحقيقة والمجاز عند عدم التنافي بين حكمهما على ما ذكرنا ثم
انما تحرم ام الزوجة وجداتها بنفس العقد اذا كان صحيحا فاما اذا كان فاسدا
فلا تثبت الحرمة بالعقد بل بالوطي او ما يقوم مقامه من المس عن شهوة والنظر
الى الفرج عن شهوة على ما نذكر لان الله تعالى حرم على الزوج ام زوجته مضافة
اليه والاضافة لا تثبت الا بعقد صحيح فلا تثبت الحرمة الا به والله الموفق

فصل واما الفرقة الثانية فبنت الزوجة وبنات بناتها وبنيها وان
سفلن اما بنت زوجته فتحرم عليه بنص الكتاب اذا كان دخل بزوجته فان لم
يدخل بها لا تحرم لقوله وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وسوا كانت ربيبة زوجته في حجره اولا
عند عامة العلما وقال بعض الناس لا تحرم عليه الا ان تكون في حجره ويروى ذلك
عن علي رضي الله عنه ايضا لقوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم حرم الله ربيبة

كان هو

الزوجة

الزوجة بوصف كونها في حجر زوج فيتقيد التحريم بهذا الوصف الا ترى انه لما اضافها
الى الزوجة تقيد التحريم به حتى لا تحرم عليه ربيبة غير الزوجة كذا هذا ولنا ان التنصيص
على حكم موصوف لا يدل على ان الحكم في غير الموصوف بخلافه اذ التنصيص لا يدل على
التخصيص فتثبت حرمة ربيبة زوجة الرجل التي دخل بامها وهي في حجره بهذه الاية واذا
لم يكن في حجره تثبت حرمتها بدليل اخر وهو كون نكاحها مفضيا الى القطيعة سوا كانت في حجره
او لم تكن على ما بينا فيما تقدم الا ان الله تعالى ذكر الحجر بنا على عرف الناس وعادتهم اذ الربيبة
تكون في حجر زوج امها عادة فاخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق وقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ونحو ذلك واما بنات
بنات الربيبة وبنات ابنائها وان سفلن فتثبت حرمتهن بالاجماع وبما ذكرنا من المعقول
لا بعين النص الا على قول من يرى الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد عند امكان
العمل بهما والله الموفق **فصل** واما الفرقة الثالثة فحليلة الابن من الصلب والابن
الابن وابن البنت وان سفل فيحرم على الرجل حليلة ابنه من الصلب بالنص وهو قوله تعالى
وحلايل ابنايكم الذين من اصلابكم وذكر الصلب جاز ان يكون لبيان الخاصية وان لم يكن
الابن الا من الصلب كقوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه وان كان الطاير لا يطير الا
بجناحيه وجاز ان يكون لبيان القسمة والتنويع ان الابن قد يكون من الصلب وقد
يكون من الرضاع وقد يكون بالتبني ايضا على ما ذكر في سبب نزول الاية ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما تزوج امراة زيد بن حارثة بعد ما طلقها زيد وكان ابنا لرسول
الله صلى الله عليه وسلم بالتبني فجا به المنافقون على ذلك وقالوا انه تزوج بحليلة ابنه
فنزل قوله تعالى وحلايل ابنايكم الذين من اصلابكم وكذلك قوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم اذا قضوا منهن
وطرا ولان حليلة الابن لو لم تحرم على الاب اذا طلقها الابن ربما يندم على ذلك ويريد
العود اليها فاذا تزوجها ابوه اورث ذلك الضغينة بينهما والضغينة تورث القطيعة
وقطع الرحم حرام فيجب ان تحرم حتى لا يودي الى الحرام ولهذا حرمت منكوحة الاب
على الابن كذا هذا وسوا كان دخل بها الابن او كان لم يدخل بها لان النص مطلق عن شرط
الدخول والمعنى لا يوجب الفصل ايضا على ما ذكرنا ولان العقد سبب الدخول والسبب
يقام مقام المسبب في موضع الاحتياط على ما مر وحليلة ابن الابن وابن البنت وان سفلت
تحرم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى لا بعين النص لان ابن الابن يسمى ابنا مجازا لا حقيقة
فاذا صارت الحقيقة مراده لا يبقى المجاز مرادا الا على قول من يقول انه يجوز
ان يراد في لفظ واحد والله الموفق **فصل** واما الفرقة الرابعة فمنكوحة الاب
واجداده من قبل ابيه وامه وان علوا اما منكوحة الاب فتحرم بالنص وهو قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا والنكاح يذكر ويراد به العقد وسوا كان
الاب دخل بها او لا لان اسم النكاح يقع على العقد والوطي فتحرم بكل واحد منهما على ما
نذكر ولان نكاح منكوحة الاب يفضي الى القطيعة لانه اذا فارقها ابوه لعل ان يتندم
ويريد ان يعود اليها فاذا نكحها الابن اوحشه ذلك واورث الضغينة وذلك سبب
التباعد بينهما وهو تفسير قطيعة الرحم وقطع الرحم حرام فكان النكاح شرع سبب
الحرام وانه متناقض فتحرم دفعا للتناقض الذي هو ابة السفه والجهل جل الله تعالى
عنهما ٥ ثم حرمة المصاهرة كما تثبت بالعقد الصحيح تثبت بالوطي الحلال بملك اليمين

حتى ان من وطي جارية تحرم عليه امها وبنتها وجداتها وان علون وبنات بناتها وان سفلن وتحرم على اب الواطي وابنه وعلى اجداد الواطي وان علوا وعلى ابنا ابنايه وان سفلوا وكذا يثبت بالوطي في النكاح الفاسد وبالوطي عن شبهة بالاجماع وتثبت باللمس فيهما عن شهوة وبالنظر الى فرجها عن شهوة عندنا ولا تثبت بالنظر الى سائر الاعضا بشهوة ولا بمس سائر الاعضا لا عن شهوة بلا خلاف وتفسير الشهوة هي ان يشتهي بقلبه ويعرف ذلك باقراره لانه باطن لا وقوف لغيره عليه وتحرك الالة وانتشارها هل هو شرط تحقق الشهوة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم شرط وقال بعضهم ليس بشرط وهو الصحيح لان المس والنظر عن شهوة يتحقق بدون ذلك كالعنين والمجبوب ونحو ذلك وقال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالنظر وله في المس قولان وتثبت حرمة المصاهرة بالزنا وبالمس والنظر بدون النكاح والملك وشبهته عندنا وعند الشافعي لا تثبت حرمته بالزنا فاولى ان لا يثبت بالمس والنظر بدون الملك احتج الشافعي وربائبكم التي في حجوركم اللاتي دخلتم بهن حرم الربايب المضافة الى نسائنا الموطوات وانما تكون المراة مضافة الينا بالنكاح شرط ثبوت الحرمة وهذا دخول بلا نكاح فلا تثبت به الحرمة ولا تثبت بالنظر ايضا لانه ليس بمعنى الدخول الا ترى انه لا يفسد به الصوم ولا يجب به شي في الاحرام وكذلك اللمس في قول وفي قول تثبت لانه استمتاع بها من وجه فكان بمعنى الوطي ولهذا حرم بسبب الاحرام كما حرم بالوطي وروي عن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يتبع المراة حراما اينكح بنتها او يتبع البنت حراما اينكح امها فقال لا يحرم الحرام الحلال انما يحرم ما كان نكاحا حلالا والتحريم بالزنا تحريم الحرام بالحلال ولنا قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا والنكاح يستعمل في الوطي والعقد فلا يخلوا اما ان يكون حقيقة لهما على الاشتراك واما ان يكون حقيقة لاحدهما مجازا في الاخر وكيف ما كانت تحت القول يحرمهما جميعا اذ لا تنافي بينهما كانه قال ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا عقدا ووطيا وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امراة لم تحل له امها ولا بنتها وروي حرمت عليه امها وابنتها وهذا نص في الباب لانه ليس فيه ذكر النكاح وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ملعون من نظر الى فرج امراة وابنتها ولم يكن النظر الاول محرما للثاني وهو النظر الى فرج ابنتها لم يلحقه اللعن لان النظر الى فرج المراة المنكوحة نكاحا صحيحا مباح فكيف يستحق اللعن واذا ثبتت الحرمة بالنظر فبالدخول اولى وكذا بالمس لان النظر دون المس في تعلق الاحكام بهما الا ترى انه يفسد الصوم بالانزال عن المس ولا يفسد بالانزال عن النظر الى الفرج وفي الحج يلزمه بالمس عن شهوة الدم انزل او لم ينزل ولا يلزمه شي بالنظر الى الفرج عن شهوة انزل او لم ينزل فلما ثبتت الحرمة بالنظر فبالمس اولى ولان الحرمة انما تثبت بالنكاح لكونه سببا داعيا الى الجماع اقامة للسبب مقام المسبب في موضع الاحتياط كما اقيم النوم المفضي الى الحدث مقام الحدث في انتقاض الطهارة احتياطا لامر الصلاة والقبلة فهي المباشرة في التسبيب والدعوة ابلغ من النكاح فكان اولى باثبات الحرمة ولان الوطي الحلال انما كان محرما للبنت لمعنى هو موجود هنا وهو انه يصير جامعا بين المراة وبنتها في الوطي من حيث المعنى لان وطي احدهما بذكره وطي الاخر فيصير كانه قاض وطوه منهما جميعا ويجوز ان يكون هذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم ملعون من نظر الى فرج امراة وابنتها وهذا المعنى موجود

في الوطي

في الوطي واما الاية فلا حجة له فيها بل هي حجة عليه لانها تقتضي حرمة ربيبته التي هي بنت امراته التي دخل بها سوا دخل بها بعد النكاح او قبله بالزنا واسم الدخول يقع على الحلال والحرام ويحتمل ان يكون المراد الدخول بعد النكاح ويحتمل ان يكون قبله فكان الاحتياط في القول بالحرمة او اذا احتمل هذا واحتمل ذاك فلا يصح الاحتجاج به مع الاحتمال على ان في هذه الاية اثبات الحرمة بالدخول في النكاح وهذا لا ينفي الحرمة بالدخول بلا نكاح فكان احتجاجا بالمسكوت وانه لا يصح على ان هذه الاية حجتنا في اثبات الحرمة بالمس لانه ذكر الدخول بهن وحقيقة الشي بالدخول عبارة عن ادخاله من العورة الى الحصن فكان الدخول بها هو ادخالها في الحصن وذلك باخذ يدها او شي منها ليكون هو الداخل بها فاما بدون ذلك فالمراة هي الداخلة بنفسها فدل ان المس موجب للحرمة او يحتمل الوطي ويحتمل المس فيجب القول بالحرمة احتياطا واما الحديث فقد قيل انه ضعيف ثم هو خبر واحد مخالف للكتاب ولين ثبت فنقول بموجبه لان المذكور فيه الاتباع لا الوطي واتباعها هو ان يراودها عن نفسها وذا لا يحرم عندنا انما المحرم هو الوطي ولا ذكر له في الحديث والله الموفق

فصل واما النوع الثالث وهو المحرمات من الرضاع فكل من حرم لقرابة من الفرق السبع الذين وصفهم الله تعالى تحرم بالرضاع لا ان الله تعالى بين المحرمات بالقرابة بيان ابلاغ وبين المحرمات بالرضاعة بيان كفاية حيث لم يذكر على التنصيص والتصريح الا الامهات والاخوات بقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة ليعلم حكم غير المذكور بالمذكور بطريق الاجتهاد بالاستدلال ووجه الاستدلال نذكره في كتاب الرضاع ان شا الله تعالى والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وعليه الاجماع ايضا وكذا كل من يحرم ممن ذكرنا من الفرق الاربع بالمصاهرة يحرم بالرضاع فيحرم على الرجل ام زوجته وبنتها من الرضاع الا ان الام تحرم بنفس العقد اذا كان صحيحا والبنت لا تحرم الا بالدخول بالام وكذا جدات الزوجة لابيها وامها وان علون وبنات بناتها وبنات ابنايها وان سفلن من الرضاع وكذا تحرم حليلة ابن الرضاع وابن ابن الرضاع وان سفل على اب الرضاع وابي ابيه وان علا وتحرم منكوحة اب الرضاع وابي ابيه وان علا على ابن الرضاع وان سفل وكذا تحرم بالوطي ام الموطوة وبنتها من الرضاع على الواطي وكذا جداتها وبنات بناتها وتحرم الموطوة على اب الواطي وابيه من الرضاع وكذا على اجداده وان علوا وعلى ابنا ابنايه وان سفلوا سوا كان الوطي حلالا بان كان بملك اليمين او كان الوطي بنكاح فاسد او شبهة نكاح او كان زنا والاصل انه يحرم بسبب الرضاع ما يحرم بسبب النسب وبسبب المصاهرة الا في مسلتين يختلف فيهما حكم المصاهرة والرضاع نذكرهما في كتاب الرضاع ان شا الله تعالى

فصل ومنها ان لا يقع نكاح المراة التي يتزوجها جمعا بين ذوات الارحام ولا بين اكثر من اربع نسوة في الاجنبيات وجملة الكلام في الجمع ان الجمع في الاصل نوعان جمع بين ذوات الارحام وجمع بين الاجنبيات اما الجمع بين ذوات الارحام فنوعان ايضا جمع في النكاح وجمع في الوطي ودواعيه بملك اليمين اما بين ذوات الارحام في النكاح فنقول لا خلاف في ان الجمع بين الاختين في النكاح حرام لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين معطوفا على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ولان الجمع بينهما يفضي الى قطيعة الرحم

الجمع بين الاختين حرام

لان العداوة بين الضرتين ظاهرة وانها تفضي الي قطيعة الرحم وقطع الرحم حرام وكذا المفضي
اليه وكذا الجمع بين امراة وبنتها لما قلنا وبل اولي لان قرابة الولاد مفترضة الوصل بلا
خلاف واختلف في الجمع بين ذواتي رحم محرم نكاحا سوي هذين الجمعين وهو
بين امراتين لو كانت احداهما رجلا لا يجوز له نكاح الاخري من الجانبين جميعا ايهما كانت
غير عين كالجمع بين امراة وعمتها والجمع بين امراة وخالتها ونحو ذلك قال عامة العلما
لا يجوز وقال عثمان البتي الجمع فيما سوي الاختين وسوي المراة وبنتها ليس بحرام
واحتج بقوله تعالي واحل لكم ما وراء ذلكم ذكر المحرمات وذكر فيها حرم الجمع بين الاختين
واحل ما وراء ذلك والجمع فيما سوي الاختين لم يدخل في التحريم فكان داخلا في الاحلال
الا ان الجمع بين المراة وبنتها حرم بدلالة النص لان قرابة الولادة اقوي فالنص الوارد
ثم لا يكون واردا هنا من طريق الاولي ولنا الحديث المشهور وهو ما روي عن ابي هريرة
رضي الله عنه عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال لا تنكح المراة علي عمتها ولا
علي خالتها ولا علي ابنة اخيها ولا علي ابنة اختها زاد في بعض الروايات لا الصغري
علي الكبري ولا الكبري علي الصغري الحديث اخبر ان من تزوج عمة ثم بنت اخيها
او خالة ثم بنت اختها لا يجوز ثم اخبر انه اذا تزوج بنت الاخ او لا ثم العمة وبنت الاخت
او لا ثم الخالة لا يجوز ايضا لانه لا يشكل ان حرمة الجمع يجوز ان تكون مختصة باحد
الطرفين دون الاخر كنكاح الامة علي الحرة انه لا يجوز ويجوز نكاح الحرة علي الامة
ولان الجمع بين ذواتي رحم محرم في النكاح سبب لقطيعة الرحم لان الضرتين يتنازعان
يختلفان ولا ياتلفان لهذا امر معلوم بالعرف والعادة وذلك يفضي الي قطع الرحم
وانه حرام والنكاح سببه فيحرم حتي لا يودي اليه والي هذا المعني اشار النبي
صلي الله عليه وسلم في اخر الحديث فيما روي انه قال انكم لو فعلتم ذلك لقطعتم ارحامهن
وروي في بعض الروايات فانه يتقاطعن وفي بعضها يوجب القطيعة وروي عن انس
رضي الله عنه انه قال كان اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم ورضي عنهم يكرهون
الجمع بين القرابة في النكاح وقالوا انه يورث الضغاين وروي عن عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه انه كره الجمع بين بنتي عمين وقال لا احرم ذلك ولكن اكره اما الكراهة
فلمكان القطيعة واما عدم الحرمة فلان القرابة بينهما ليست بمفترضة الوصل واما
الاية فيحتمل ان يكون معني قوله تعالي واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما وراء ما حرم الله تعالي
والجمع بين المراة وعمتها وبنتها وبين خالتها مما قد حرم الله تعالي علي لسان رسول الله
صلي الله عليه وسلم الذي هو غير متلو علي ان حرمة الجمع بين الاختين معلولة بقطيعة
الرحم والجمع هاهنا يفضي الي قطع الرحم فكانت حرمته ثابتة بدلالة النص فلم يكن
ما وراء ما حرم في اية التحريم ويجوز الجمع بين امراة وبنت زوج كان لها من قبل
او بين امراة وزوجة كانت لابيها وهما واحد لانه لا رحم بينهما فلم يوجد الجمع بين
ذواتي رحم وقال زفر وابن ابي ليلي لا يجوز لان احداهما لو كانت رجلا لكان لا يجوز له
ان يتزوج الاخري لانها منكوحة ابيه لانه لا يجوز فلا يجوز الجمع بينهما كما لا يجوز الجمع
بين الاختين وانا نقول الشرط ان تكون الحرمة ثابتة من الجانبين جميعا وهو
ان تكون كل واحدة منهما ايتهما كانت لو قدرت رجلا لكان لا يجوز له نكاح الاخري
ولم يوجد هذا الشرط لان الزوجة منهما لو كانت رجلا لكان يجوز له ان يتزوج
الاخري لا تكون بنت الزوج فلم تكن الحرمة ثابتة من الجانبين فجاز الجمع بينهما

روي عن عبد الله بن مسعود انه كره الجمع بين بنتي عمين وقال لا احرم ذلك ولكن اكره

الشرط ان حرمة الجمع ان تكون الحرمة ثابتة من الجانبين جميعا

كالجمع

كالجمع بين الاجنبيتين ولو تزوج الاختين معا فسد نكاحهما لان نكاحهما معا حصل جمعا بينهما
في النكاح وليست احداهما بفساد النكاح باولي من الاخري فيفرق بينه وبينهما ثم ان كان قبل
الدخول فلا مهر لهما ولا عدة عليهما لان النكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول وان كان قد
دخل بهما فلكل واحدة منهما العقر وعليهما العدة لان هذا حكم الدخول في النكاح الفاسد علي
ما نذكره في موضعه ان شا الله تعالي وان تزوج احداهما بعد الاخري جاز نكاح الاولي
وفسد نكاح الثانية ولا يفسد نكاح الاولي بفساد نكاح الثانية لان الجمع حصل
بنكاح الثانية فاقتصر الفساد عليه ويفرق بينه وبين الثانية فان كان لم يدخل
بها فلا مهر ولا عدة وان كان دخل بها فلها العقر وعليها العدة لما بينا ولا يجوز له ان
يطا الاولي ما لم تنقض عدة الثانية لما نذكر وان تزوج اختين في عقدتين لا يدري ايتهما
اول لا يجوز له التحري بل يفرق بينه وبينهما لان نكاح احداهما فاسد بيقين وهي
مجهولة ولا يتصور حصول مقاصد النكاح من المجهولة فلا بد من التفريق ثم ان ادعت
كل واحدة منهما انها هي الاولي ولا بينة لها يقضي لهما بنصف المهر لان النكاح الصحيح احدهما
وقد حصلت الفرقة قبل الدخول لا بصنع المراة فكان الواجب نصف المهر ويكون بينهما
لعدم الترجيح اذ ليست احداهما باولي من الاخري وروي عن ابي يوسف انه لا يلزم الزوج
شي وروي عن محمد انه يلزمه المهر كاملا وان قالتا لا ندري ايتنا هي الاولي لا يقضي لهما بشي
لكون المدعية منهما مجهولة الا اذا اصطلحتا علي شي فحينئذ يقضي لهما وكذلك المراة
وعمتها وخالتها في جميع ما وصفنا وكما لا يجوز للرجل ان يتزوج امراة في نكاح اختها
لا يجوز ان يتزوجها في عدة اختها وكذلك التزوج بامراة هي ذات رحم محرم من امراة تعتد
منه والاصل ان ما منع في صلب النكاح من الجمع بين ذوات المحارم فالعدة تمنع منه وكذا لا
يجوز ان يتزوج اربعا من الاجنبيات والخامسة تعتد منه سوا كانت العدة من طلاق
رجعي او باين او ثلاث او بالحرمة الطارية بعد الدخول او بالدخول في نكاح فاسد او
بالوطي عن شبهة وهذا عندنا وقال الشافعي يجوز الا في العدة من طلاق رجعي وروي عن جماعة
من الصحابة رضي الله عنهم مثل قولنا نحو علي وعبد الله بن عباس وزيد ابن ثابت رضي الله عنهم
وجه قوله ان المحرم هو الجمع بين الاختين في النكاح والنكاح قد زال من كل وجه لوجود
المزيل وهو الطلاق الثلاث والباين ولهذا لو وطيها بعد الطلاق الثلاث مع العلم بالحرمة
لزمه الجمع فلم يتحقق الجمع في النكاح فلا تثبت الحرمة ولنا ان ملك الحبس والقيد قايم
فان الزوج يملك منعها من الخروج والبروز وحرمة التزوج بزوج اخر ثابتة والفراش
قايم حتي لو جات بولد الي سنتين من وقت الطلاق وقد كان دخل بها يثبت النسب ولو
جاز النكاح لكان النكاح جمعا بين الاختين في هذه الاحكام فيدخل تحت النص ولان هذه
احكام النكاح لانها شرعت وسيلة الي مقاصد النكاح فكان النكاح قايما من وجه لبقا
بعض احكامه والثابت من وجه ملحق بالثابت من كل وجه في باب الحرمات احتياطا الا تري
انه الحق الام والبنت من وجه بالرضاعة بالام والبنت من كل وجه بالقرابة والحقت المنكوحة
من وجه وهي المعتدة بالمنكوحة من كل وجه في حرمة النكاح كذا هذا ولان الجمع قبل الطلاق
انما حرم لكونه مفضيا الي قطيعة الرحم لانه يورث الضغينة وانها تفضي الي القطيعة
والضغينة هاهنا اشد لان معظم النعمة وهو ملك الحل الذي هو سبب اقتضا الشهوة
قد زال في حق المعتدة وبنكاح الثانية يصير جميع لها ويقوم مقامها وتبقي هي محرومة
الحظ من الازواج للحال فكانت الضغينة اشد فكانت ادعي الي القطيعة بخلاف

يجب عليه مهر

مابعد انقضاء العدة لان هناك لم يبق شي من علايق الزوج الاول فكان لها سبيل الوصل الى زوج اخر فيستوي في حظها من الثاني فتتسلى به فلا يلحقها الضغينة او كانت اقل منه من حال قيام العدة فلا يستقيم الاستدلال ولو خلى بامرأته ثم طلقها لم يتزوج اختها حتى تنقضي عدتها لانها وجبت عليها العدة بالخلوة فيمنع نكاح الاخت كما لو وجبت بالدخول حقيقة والله اعلم

فصل واما الجمع في الوطي بملك اليمين فلا يجوز عند عامة الصحابة مثل عمر وعلي وعبد الله ابن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وروي عن عثمان رضي الله عنه انه قال كل شي حرم الله تعالى من الحراير حرمه من الاما الا الجمع اي الجمع في الوطي بملك اليمين وروي ان رجلا سال عثمان رضي الله عنه عن ذلك فقال ما احب ان احله ولكن احلتهما اية وحرمتهما اية واما انا فلا افعله فخرج الرجل من عنده فلقي عليا رضي الله عنه فذكر ذلك له فقال لو ان الي من الامر شي لجعلت من فعل نكالا وقول عثمان رضي الله عنه احلتهما اية وحرمتهما اية عني باية التحليل قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم الاية وباية التحريم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وذلك منه اشارة الى تعارض دليل الحل والحرمة فلا تثبت الحرمة مع التعارض ولعامة الصحابة رضي الله عنهم الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين والجمع بينهما في الوطي جمع فيكون حراما واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين واما قول عثمان رضي الله عنه احلتهما اية وحرمتهما اية فالاخذ بالمحرم عند التعارض اولى عند التعارض احتياطا للحرمة لانه يلحقه المأثم بارتكاب المحرم ولا مأثم في ترك المباح ولان الاصل في الابضاع هو الحرمة والاباحة بدليل فاذا تعارض دليل الحل والحرمة تدافعا فيجب العمل بالاصل وكما لا يجوز الجمع بينهما في الوطي لا يجوز في الدواعي من اللمس والتقبيل والنظر الى الفرج عن شهوة لان الداعي الى الحرام حرام واذا عرف هذا فنقول اذا ملك اختين له ان يطأ احدهما لان الامة لا تصير فراشا بالملك واذا وطي احداهما ليس له ان يطأ الاخرى بعد ذلك لانه لو وطي لصار جامعا بينهما في الوطي حقيقة وكذلك اذا ملك جارية فوطيها ثم ملك اختها كان له ان يطأ الاولى لما قلنا وليس له ان يطأ الاخرى بعد ذلك ما لم يحرم فرج الاولى على نفسه الا بالتزويج او بالاخراج عن ملكه بالاعتاق او بالبيع او بالهبة او بالصدقة لانه لو وطي الاخرى لصار جامعا بينهما في الوطي حقيقة وهذا لا يجوز ولو كاتبها تحل له وطي الاخرى في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه قال لا تحل لانه بالكتابة لم يملك وطيها غيره وقال في هذه الرواية ايضا انه لو ملك فرج الاولى غيره لم يكن ان يطأ الاخرى حتى تحيض الاولى حيضة بعد وطيها لجواز ان تكون حاملا فيكون جامعا ماءه في رحم اختين فيستبرئها بحيضة حتى يعلم انها ليست بحامل وجه ظاهر الرواية انه حرم فرجها على المولى بالكتابة الا ترى انه لو وطيها لزمه العقر ولو وطئت بشبهة كان المهر لها لا للمولى فلا يصير بوطي الاخرى جامعا بينهما في الوطي ولو تزوج جارية ولم يطأها حتى ملك اختها فليس له ان يطأ المشتراة لان الفراش يثبت بنفس النكاح لان ملك النكاح يقصد به الوطي والولد فصارت المنكوحة موطوءة حكما فلو وطي المشتراة لصار جامعا بينهما في الوطي ولو كانت في ملكه جارية قد وطيها ثم تزوج اختها او تزوج ام ولده او ام ولده وقال مالك لا يجوز النكاح وجه قوله ان النكاح بمنزلة الوطي بدليل انه يثبت

به النسب كالوطي وبدليل انه لا يجوز له ان يطأ المملوكة بعد نكاح اختها فلو لم يكن بمنزلة الوطي لجاز واذا كان النكاح بمنزلة الوطي يصير بالنكاح جامعا بينهما في الوطي وانه لا يجوز ولنا ان النكاح ليس بوطي حقيقة وليس بمنزلة ايضا لان النكاح يلاقي الاجنبية ولا يجوز وطي الاجنبية فلا يكون نكاحها جمعا بينهما في الوطي الا ان النكاح اذا انعقد يجعل الوطي موجودا حكما بعد الانعقاد لما ان الحكم المختص بالنكاح هو حل الوطي وثمرته المطلوبة منه الولد ولا حصول له عادة بدون الوطي فجعله الشرع واطيا حكما بعد انعقاد النكاح والحق الولد بالفراش فلو وطي المملوكة لصار جامعا بينهما وطيا لان الامة لا تصير فراشا بنفس الوطي عندنا حتى لا يثبت النسب بدون الدعوة عندنا فلا نكاح اختها جمعا بينهما في الفراش فلا يمتنع منه وام الولد فراشها ضعيف حتى لا ينتفي نسب ولدها بمجرد قوله وقوله وهو مجرد النفي من غير لعان وكذا يحتمل النقل الى غيره فلا يتحقق النكاح جمعا بينهما في الفراش مطلقا فلا يمتنع منه والله اعلم ولا يجوز له ان يتزوج اخت ام ولده التي تعتد منه بان اعتقها ووجبت عليها العدة في قول ابي حنيفة رحمه الله ويجوز ان يتزوج اربعا في عدتها وقال ابو يوسف ومحمد يجوز كلاهما وقال زفر لا يجوز كلاهما وجه قول زفر ان هذه معتدة فلا يجوز التزوج باختها واربع سواها كالحرة المعتدة وجه قولهما ان الحرمة في الحرة لكان الجمع بينهما في النكاح من وجه ولم يوجد في ام الولد لانعدام النكاح اصلا ولان العدة في ام الولد اثر فراش الملك وحقيقة الفراش فيها لا يمنع النكاح حتى لو تزوج اخت ام ولده او اربع نسوة قبل ان يعتقها جاز واذا لم يكن فراش الملك حقيقة مانعا فاثره اولى ان لا يمنع ولابي حنيفة رحمه الله انه انما جاز نكاح اخت ام الولد قبل الاعتاق لضعف فراشها على ما بينا فاذا اعتقها قوي فراشها فكان نكاح اختها جمعا بينهما في الفراش وهو استلحاق نسب ولدهما ولا يجوز استلحاق نسب ولد اختين في زمان واحد ولهذا لو تزوج اخت ام ولده لا يحل له الوطي المنكوحة حتى يزيل فراش ام الولد ونكاح الاربع وان كان جمعا بينهن وبينها في الفراش لكن الجمع في الفراش جايز الا ترى انه جاز قبل الاعتاق فانه اذا تزوج اربعا قبل الاعتاق يحل له وطيهن ووطي ام الولد ايضا فكذا بعد الاعتاق والله اعلم

فصل واما الجمع بين الاجنبيات فنوعان ايضا جمع في النكاح وجمع في الوطي ودواعيه بملك اليمين اما الجمع في النكاح فنقول لا يجوز ان يتزوج اكثر من اربع زوجات من الحراير والاما عند العلما وقال بعض الناس يباح له الجمع بين التسع وقال بعضهم يباح له الجمع بين الثمانية عشر واحتجوا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاولون قالوا ان الله تعالى ذكر هذه الاعداد بحرف الواو وانه للجمع وجملتها تسعة فيقتضي اباحة نكاح التسع واستدلوا ايضا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تزوج تسع نسوة وهو قدوة الامة والاخرون قالوا المثنى ضعف الاثنين والثلاث ضعف الثلاث والرباع ضعف الاربع جملتها ثمانية عشر ولنا ما روي ان رجلا اسلم وتحته ثمان نسوة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اختر منهن اربعا وفارق البواقي امره بمفارقة البواقي فلو كانت الزيادة على الاربع حلالا لما امر فدل ان منتهى العدد المشروع هو الاربع ولان في الزيادة على الاربع خوف الجور عليهن بالعجز عن القيام بحقوقهن لان الظاهر انه لا يقدر على الوفاء بحقوقهن واليه وقعت الاشارة بقوله وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة اي لا تعدلوا في القسم والجماع والنفقة في نكاح المثنى والثلاث والرباع فواحدة بخلاف نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم

لان خوف الجور منه غير موهوم لكنه مويدا على القيام بحقوقهن بالتاييد الالهي وكان ذلك من الايات الدالة على نبوته لانه اثر الفقر على الغنى والضيق على السعة وتحمل الشدايد والمشاق على الهوينا والدعة من العبادات والامور الثقيلة وهذه الاشيا اسباب قطع الشهوات والحاجة الى النسا ومع ذلك كان يقوم بحقوقهن دل ذلك انه انما قدر على ذلك بالله تعالى واما الاية فلا يمكن العمل بظاهرها لان المثنى ليس عبارة عن الاثنين والثلاث عن الثلاث ولا الرباع عن الاربع بل ادنى ما يراد بالمثنى مرتان من هذا العدد وادنى ما يراد بالثلاث ثلاث مرات من هذا العدد وكذا الرباع وذلك يزيد على التسع بكثير ولا قايل به دل ان العمل بظاهر الاية متعذر فلا بد لها من تاويل وله تاويلان احدهما ان يكون على التخيير بين نكاح الاثنين والثلاث والاربع كانه قال مثنى او ثلاث او رباع واستعمال الواو مكان او جايز والثاني ان يكون ذكر هذه الاعداد على التداخل وهو ان قوله وثلاث يدخل فيه المثنى وقوله ورباع يدخل فيه الثلاث كما في قوله تعالى قل اينكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين ثم قال وجعل فيها رواسي من فوقها من وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام واليومان الاولان داخلان في الاربع لانه لو لم يكن كذلك لكان خلق هذه الجملة في ستة ايام ثم اخبر تعالى انه خلق السموات في يومين بقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين فيكون خلق الجميع في ثمانية ايام وقد اخبر تعالى انه خلق السموات والارض في ستة ايام فيودي الى الخلف في خبر من يستحيل عليه الخلف فكان على التداخل كذا هنا جاز ان يكون العدد الاول داخلا في الثاني والثاني في الثالث فكان في الاية اباحة نكاح الاربع ولا يجوز للعبد ان يتزوج باكثر من اثنين لما روينا من الحديث وذكرنا من المعنى فيما تقدم والله اعلم

فصل واما الجمع في الوطي ودواعيه بملك اليمين فجايز وان كثرت الجواري لقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم اي فان خفتم ان لا تعدلوا في نكاح المثنى والثلاث والرباع في ايفا حقوقهن فانكحوا واحدة وان خفتم ان لا تعدلوا في واحدة فمن ما ملكت ايمانكم كانه قال هذا او هذا او هذا اي الزيادة على الواحدة الى الاربع عند القدرة على المعادلة وعند خوف الجور في ذلك الواحدة من الحراير وعند خوف الجور في نكاح الواحدة فتسري الجواري والتسري بهن وذلك قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم ذكره مطلقا عن شرط العدد وقال تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين عن شرط العدد والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم مطلقا ولان حرمة الزيادة على الاربع في الزوجات لخوف الجور عليهن لحوقهن في القسم والجماع ولم يوجد هذا المعنى في الاما لانه لا حق لهن قبل الموالي في القسم والجماع والله الموفق

فصل ومنها ان لا يكون تحته حرة هو شرط جواز نكاح الامة على الحرة والاصل فيه ما روي عن علي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكحوا الامة على الحرة وقال علي رضي الله عنه وتنكح الحرة على الامة وللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث ولان الحرية تنبي عن الشرف والعزة وكمال الحال فنكاح الامة على الحرة ادخال على الحرة من لا يساويها في القسم وذلك يشعر بالاستهانة والحاق الشين بها ونقصان الحال وهذا لا يجوز وسوا كان المتزوج حرا او عبدا عندنا لان ما روينا من الحديث وذكرنا من المعنى لا يوجب الفصل وعند الشافعي يجوز للعبد ان يتزوج امة على حرة بنا على ان عدم الجواز للحر عنده لعدم شرط الجواز وهو عدم طول الحرة وهذا شرط جواز نكاح الامة عنده في حق الحر لا في حق العبد

لما ذكر وكذا خلو الحرة عن العدة شرط جواز الامة عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ان يتزوج امة على حرة تعتد من طلاق باين او ثلاث وجه قولهما ان المحرم ليس هو الجمع بين الامة والحرة بدليل انه لو تزوج امة ثم تزوج حرة جاز وقد حصل الجمع وانما المحرم هو نكاح الامة على الحرة قال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرة ولا يتحقق النكاح عليها بعد البينونة الا ترى انه لو حلف لا يتزوج على امراته فتزوج بعد ما ابانها في عدتها لا يحنث ولابي حنيفة رحمه الله ان نكاح الامة في عدة الحرة نكاح عليها من وجه لان بعض اثار النكاح قايمة فكان النكاح قايما من وجه فكان نكاحا عليهن من وجه والثابت من وجه ملحق بالثابت من كل وجه في باب الحرمات احتياطا فيحرم كنكاح الاخت في عدة الاخت ونحو ذلك على ما بينا فيما تقدم واما عدم طول الحرة وهو القدرة على مهر الحرة وخشية العنت فليس من شرايط جواز نكاح الامة عند اصحابنا والحاصل ان من شرايط جواز نكاح الامة عند ابي حنيفة رحمه الله ان لا يكون في نكاح المتزوج حرة ولا في عدته حرة وعندهما خلو الحرة عن العدة ليست بشرط لجواز نكاح الامة وقال الشافعي من شرايط جواز نكاح الامة ان لا يكون قادرا على مهر الحرة وان يخشى العنت حتى انه اذا كانت في ملكه امة يطاها بملك اليمين جاز له ان يتزوج امة عندنا وعنده لا يجوز لعدم خشية العنت وكذلك الحر يجوز له ان يتزوج امة اخرى لزوال خشية العنت بالواحدة ولا خلاف في ان طول الحرة لا يمنع العبد من نكاح الامة احتج الشافعي بقوله تعالى فمن يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات ومن كلمة شرط فقد جعل الله تعالى العجز عن طول الحرة شرط جواز نكاح الامة فيتعلق الجواز به كما في قوله تعالى في كفارة فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ونحو ذلك وقال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وهو الزنا شرط خشية العنت لجواز نكاح الامة فيتقيد الجواز بهذا الشرط ايضا ولان جواز نكاح الامة في الاصل ثبت بطريق الضرورة لما يتضمن نكاحهن من ارقاق الحر لان ما الحر حر وله تبعا له فكان في نكاح الحر الامة ارقاق جزء حر الى هذا اشار عمر رضي الله عنه فيما روي عنه انه قال ايما حر تزوج امة فقد ارق نصفه وايما عبد تزوج حرة فقد اعتق نصفه ولا يجوز ارقاق الحر من غير ضرورة ولهذا اذا كانت حرة لا يجوز نكاح الامة وهذا لان الارقاق اهلاك لانه يخرج به من ان يكون منتفعا به في حق نفسه فيصير ملحقا بالبهايم واهلاك الجزء من غير ضرورة لا يجوز كقطع اليد ونحو ذلك ولا ضرورة حالة القدرة على طول الحرة فبقي الحكم فيها على الاصل ولهذا لم يجز اذا كانت تحته حرة لارتفاع الضرورة بخلاف ما اذا كان المتزوج عبدا لان انكاحه ليس ارقاق الحر لان ماه رقيق تبعا له وارقاق الرقيق لا يتصور ولنا عمومات النكاح وهو قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامايكم وقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وقوله تعالى واحل لكم ما ورا ذلكم من غير فصل بين حال القدرة على مهر الحرة وعدمها ولان النكاح عقد مصلحة في الاصل لاشتماله على المصالح الدينية والدنيوية فكان الاصل فيه هو الجواز اذا صدر من الاهل في المحل وقد وجدوا ما الاية فالطول المذكور يحتمل ان يراد به القدرة على المهر كما قال ويحتمل ان يراد به القدرة على الوطي لان النكاح يذكر ويراد به الوطي بل حقيقته للوطي على ما عرف فكان معناه فمن لم يقدر منكم على وطي المحصنات

ومن الحراير والقدرة على وطي الحرة انما يكون في النكاح ونحن به نقول ان من لم يقدر على
وطي حرة بان لم يكن في نكاحه حرة حتي يجوز له نكاح الامة ومن قدر على ذلك بان كان
في نكاحه حرة لا يجوز له نكاح الامة نقل هذا التاويل عن علي رضي الله عنه فلا يكون حجة
مع الاحتمال حتي ان فيها نكاح الامة عند عدم طول نكاح الامة الحرة وهذا لا ينفي الاباحة
عند وجود الطول كالتعليق بالشرط عندنا يقتضي الوجود عند وجود الشرط اما لا
يقتضي العدم عند عدمه قال الله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ثم اذا تزوج واحدة
جاز وان كان لا يخاف الجور في نكاح المثني والثلاث والرباع وقال الله تعالى في الاما
فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا
لا ينفي نفي الحد عنهن عند عدم الاحصان وهو التزوج وهو الجواب عن تعلقه
بقوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم على ان العنت يذكر ويراد به الضيق كقوله
تعالى ولو شا الله لاعنتكم اي لضيق عليكم اي من يتضيق عليه النفقة والاسكان
فلم فليترك الحرة بالطلاق وليتزوج الامة واما قوله نكاح الامة يتضمن ارقاق
الحر لان ما الحر حر فنقول ان عني به اثبات حقيقة الرق في الما فهذا لا يتصور لان
الما جماد لا يوصف بالرقة والحرية وان عني به التسبيب الي حدوث رق الولد فهذا
مسلم لكن اثر هذا في الكراهة لا في الحرمة فان نكاح الامة في حال طول الحرة
في حق العبد جايز بالاجماع وان كان نكاحها مباشرة سبب حدوث الرق وعندنا
يكره نكاح الامة مع طول الحرة ولو تزوج امة وحرة في عقدة واحدة جاز نكاح
الحرة وبطل نكاح الامة لان كل واحدة منهما على صاحبتها مدخولة عليها فيعتبر حال
الاجتماع بحال الانفراد فيجوز نكاح الحرة لان نكاحها على الامة حالة الانفراد
كما عند الاجتماع بخلاف ما اذا تزوج اختين في عقدة واحدة لان المحرم هناك الجمع بين
الاختين والجمع حصل بهما فبطل نكاحهما وها هنا المحرم هو ادخال الامة على الحرة
لا الجمع الا تري انه لو كان نكاح الامة متقدما على نكاح الحرة جاز نكاح الحرة وان
وجد الجمع لذلك افترق الامران والله اعلم وكذلك اذا جمع بين اجنبية وذات
محارمه جاز نكاح الاجنبية وبطل نكاح المحرمة ويعتبر حالة الاجتماع بحالة الانفراد
وهل ينقسم المهر عليهما في قول ابي حنيفة لا ينقسم ويكون كله للاجنبية
وعندهما ينقسم على قدر مهر مثلهما والله الموفق فصل ومنها ان لا تكون منكوحة
الغير لقوله تعالى والمحصنات من النسا معطوفا على قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم الي قوله تعالى والمحصنات من النسا وهن ذوات الازواج وسوا كانت
مسلمة او مشركة الا المسبية التي هي ذات زوج لان قوله تعالى والمحصنات
من النسا عام في جميع ذوات الازواج ثم استثني منه المملوكات بقوله تعالى
الا ما ملكت ايمانكم والمراد منها المسبيات اللاي سبين وعن ذوات الازواج
ولما يكون المستثني من جنس المستثني منه فيقتضي حرمة نكاح كل ذات زوج
الا التي سبيت كذا روي عن بن عباس رضي الله عنهما انه قال في هذه الاية
كل ذات زوج اتيانها زنا الا ما سبيت والمراد منه التي سبيت وحدها واخرجت
الي دار الاسلام لان الفرقة تثبت بتباين الدارين عندنا لا بنفس السبي على ما نذكر
فصارت هي في حكم الذمية ولان اجتماع رجلين على امراة واحدة يفسد الفراش
لانه يوجب اشتباه النسب وتضييع الولد وفوات السكن والالفة والمودة

فيفوت

فيفوت ما وضع له النكاح والله اعلم فصل ومنها ان لا تكون معتدة الغير ايضا لقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح الكا النكاح حتي يبلغ الكتاب اجله اي ما كتب عليها من التربص
ولان بعض احكام النكاح حالة العدة قايم فكان النكاح قايما من وجه في باب الحرمات ولانه
لا يجوز التصريح بالخطبة في حال قيام العدة ومعلوم ان خطبتها بالنكاح دون حقيقة النكاح
فلما لم يجز الخطبة فلان لا يجوز العقد اولي وسوا كانت العدة عن طلاق او وفاة او دخول في نكاح
فاسد او شبهة نكاح لما ذكرنا من الدلايل ويجوز لصاحب العدة ان يتزوجها اذا لم يكن هناك
مانع اخر غير العدة ولان العدة حقه قال الله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها اضاف
العدة الي الازواج فدل انها حق الزوج وحق الانسان لا يجوز ان يمنعه من التصرف
وانما يظهر اثره في حق الغير ويجوز نكاح المسبية لغير السابي اذا سبيت وحدها دون
السابي زوجها واخرجت الي دار الاسلام بالاجماع لانها وقعت الفرقة بينهما ولا عدة عليها
لقوله تعالى والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم والمراد منه المسبيات اللاتي من
ذوات الازواج فقد احل المسبية للمولي السابي اذا لاستثنا من التحريم اباحة من
حيث الظاهر وقد احلها مطلقا من غير شرط انقضا العدة فدل انه لا عدة عليها وكذلك المراة
وهي المهاجرة التي جات الينا من دار الحرب مسلمة راغمة لزوجها ولا عدة عليها في قول ابي
حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد عليها العدة ولا يجوز نكاحها وجه قولهما ان الفرقة وقعت
بتباين الدارين فتقع بعد دخولها في دار الاسلام وهي بعد الدخول وفي دار الاسلام فيجب
عليها العدة كساير المسلمات ولابي حنيفة رحمه الله قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاكم
المومنات مهاجرات فامتحنوهن الي قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن
اباح نكاح المهاجرة مطلقا من غير ذكر العدة وقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر نهي
المسلمين عن الامساك والامتناع عن نكاح المهاجرة لاجل عصمة الزوج الكافر وحرمته فالامتناع
عن نكاحها للعدة حق الزوج يكون امساكا وتمسكا بعصمة الزوج الكافر وهذا منهي عنه ولان
العدة حق من حقوق الزوج ولا يجوز ان يبقي للحربي على المسلمة الخارجة الي دار الاسلام حق
والدليل عليه انه لا عدة على المسبية وان كانت كافرة على الحقيقة لكونها في حكم الذمية
يجري عليها احكام الاسلام ومع ذلك ينقطع عنها حق الزوج الكافر فالمهاجرة المسلمة
حقيقة لان ينقطع عنها حق الزوج الكافر اولي هذا اذا هاجرت الينا وهي حايل فاما اذا
كانت حاملا ففيه اختلاف رواية عن ابي حنيفة وسنذكره ان شا الله تعالى فصل
ومنها ان لا يكون بها حمل ثابت النسب من الغير فان كان لا يجوز نكاحها وان لم تكن معتدة
فان تزوج ام ولد انسان وهي حامل من مولاها لا يجوز وان لم تكن معتدة لوجود حامل
ثابت من المولي وهذا لان الحمل اذا كان ثابت النسب من الغير وماوه محترم لزم حفظ
حرمة مايه بالمنع من النكاح وعلى هذا يخرج ما اذا تزوج امراة حاملا من الزنا
انه يجوز في قول ابي حنيفة ومحمد ولكن لا يطاوها حتي تضع وقال ابو يوسف وهو قول
زفر لا يجوز وجه قول ابي يوسف ان هذا الحمل يمنع الوطي فيمنع العقد ايضا كالحمل الثابت
النسب وهذا لان المقصود من النكاح هو حل الوطي فاذا لم يحل له وطيها لم يكن النكاح
مفيدا فلا يجوز ولهذا لم يجز اذا كان الحمل ثابت النسب كذا هذا ولهما ان المنع من
نكاح الحامل حملا ثابت النسب لحرمة ما الوطي ولا حرمة لما الزاني بدليل انه
لا يثبت النسب قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فاذا لم
يكن له حرمة لا يمنع جواز النكاح الا انها لا توطا حتي تضع لما روي عن رسول الله صلى

النسب صح

الله عليه وسلم انه قال من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لرجلان يومنان بالله واليوم الاخر ان يجتمعا من امراة واحدة في طهر واحد وحرمة الوطي لعارض طري على المحل لا ينافي النكاح لا بقاء ولا ابتدا كالحيض والنفاس واما المهاجرة اذا كانت حاملا فعن ابي حنيفة روايتان روي محمد عنه انه لا يجوز نكاحها وهو احدي روايتي ابي يوسف عنه وعن ابي يوسف رواية اخري عنه انه يجوز نكاحها ولكنها لا توطا حتى تضع وجه هذه الرواية ان ما الحربي لا حرمة له فكان بمنزلة ما الزاني وذا لا يمنع جواز النكاح كذا هذا الا انها لا توطا حتى تضع لما روينا وجه الرواية الاخري ان هذا حمل ثابت النسب لان انساب اهل الحرب ثابتة فيمنع جواز النكاح كسائر الاحمال الثابتة النسب فالطحاوي رحمه الله اعتمد رواية ابي يوسف رحمه الله والكرخي رواية محمد رحمه الله وهي المعتمد عليها لان حرمة نكاح الحامل ليست لمكان العدة لا محالة فانها قد ثبتت عند عدم العدة كام الولد اذا كانت حاملا من مولاها بل لثبوت النسب الحمل كما في ام الولد والحمل هنا ثابت النسب فيمنع النكاح وعلى هذا نكاح المسبية ذات اذا كانت حاملا واخرجت الي دار الاسلام يجب ان يكون على اختلاف الرواية ولا خلاف في انه لا يحل وطيها قبل الوطي الوضع ولا قبل الاستبرا بحيضة اذا كانت حائلا والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في سبايا اوطاس الا لا توطا الحبالي حتى يضعن حملهن ولا الحيالي حتى يستبرئن بحيضة والله اعلم

فصل ومنها ان يكون للزوج ملة يقران عليها فان لم يكن بان احدهما مرتدا لا يجوز نكاحه اصلا لا لمسلم ولا لكافر غير مرتد ولا لمرتد مثله لانه ترك ملة الاسلام ولا يقر على الردة بل يجبر على الاسلام اما بالقتل ان كان رجلا بالاجماع واما بالحبس والضرب ان كان امراة عندنا الي ان يموت او يسلم فكانت الردة في معني الموت لكونها سببا مفضيا اليه والميت لا يكون محلا للنكاح ولان النكاح ملك معصوم ولا عصمة مع الردة ولان نكاح المرتد لا يقع وسيلة الي مقاصده المطلوبة منه لانه يجبر على الاسلام على ما بينا فلا يفيد فايدته فلا يجوز والدليل عليه ان الردة لو اعترضت على النكاح رفعته فاذا قارنته تمنعه من الوجود من طريق الاولي كالرضاع لان المنع اسهل من الرفع والله الموفق

فصل ومنها ان لا تكون المراة مشركة اذا كان الرجل مسلما فلا يجوز للمسلم ان ينكح المشركة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن ويجوز له ان ينكح الكتابية لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والفرق ان الاصل ان لا يجوز للمسلم نكاح الكافرة والمخالطة لقيام العداوة الدينية لا تحصيل السكن والمودة الذي هو قوام مقاصد النكاح الا انه جوز نكاح الكتابية لرجا اسلامها لانها آمنت بكتب الانبيا والرسل في الجملة وانما نقضت الجملة بالتفصيل بنا على انها اخبرت عن الامر على خلاف الحقيقة فالظاهر انها متي نبهت على حقيقة الامر تنبهت وياتي بالايمان على التفصيل على حسب ما كانت على الجملة هذا هو الظاهر من حال التي تبني امرها على الدليل دون الهوي والطبع والزوج يدعوها الي الاسلام وينبهها على حقيقة الامر فكان في نكاح المسلم رجا اسلامها فجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة بخلاف المشركة فانها في اختيارها الشرك ما ثبت امرها على الحجة بل على التقليد بوجود الاباء على ذلك من غير ان ينتهي ذلك الي الخبر ممن يجب قبول قوله واتباعه وهو الرسول فالظاهر انها لا تنظر في الحجة ولا تلتفت

اليها عند الدعوة فيبقي ازدواج الكافرة مع قيام العداوة الدينية المانعة عن السكن والمودة خاليا عن العاقبة الحميدة فلم يجز نكاحها وسوا كانت الكتابية حرة او امة عندنا وقال الشافعي لا يجوز نكاح الامة الكتابية ويحل وطيها بملك اليمين واحتج بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن والكتابية مشركة على الحقيقة لان المشرك من يشرك الله تعالى في الالوهية واهل الكتاب كذلك قال الله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصاري المسيح ابن الله وزعمت النصاري ان الله ثالث ثلاثة فعموم النص يقتضي حرمة نكاح جميع المشركات الا انه خص منه الحراير من الكتابيات بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الحراير فبقيت الاما منهن على ظاهر العموم ولان جواز نكاح الاما في الاصل ثبت بطريق الضرورة لما ذكرنا فيما تقدم والضرورة تندفع بنكاح الامة المومنة ولنا عمومات النكاح نحو قوله تعالى واحل لكم ما ورا ذلكم وقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا وغير ذلك من غير فصل بين الامة المومنة والامة الكتابية الا ما خص بدليل واما الاية فهي في غير الكتابيات من المشركات لان اهل الكتاب وان كانوا مشركين على الحقيقة لكن هذا الاسم في متعارف الناس يطلق على المشركين من غير اهل الكتاب قال الله تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين وقال تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم فصل بين الفريقين في الاسم على ان الكتابيات ان دخلن تحت عموم المشركات بحكم ظاهر اللفظ لكنهن خصصن عن العموم بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والاما الكتابيات اذا كن عفايف يستحققن هذا الاسم لان الاحصان في كلام العرب عبارة عن المنع ومعني المنع يحصل بالعفة والصلاح كما يحصل بالحرية والاسلام والنكاح لان كل ذلك مانع المراة عن ارتكاب الفاحشة فيتناولهن عموم اسم المحصنات وقوله الاصل في نكاح الاما الفساد ممنوع بل الاصل في النكاح هو الجواز حرة كانت المنكوحة او امة مسلمة او كتابية لما مر ان النكاح عقد مصلحة والاصل في المصالح الاطلاق الا استيفا والمنع عنه لمعني في غيره على ما عرف ولا يجوز للمسلم نكاح المجوسية لان المجوس ليسوا من اهل الكتاب قال الله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك مبارك الي قوله تعالى ان يقولوا انما انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا معناه والله اعلم اي انزل الكتاب عليكم لئلا تقولوا انما انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا ولو كان المجوس من اهل الكتاب لكان اهل الكتاب ثلاث طوايف فيودي الي الخلف في خبره وذلك محال على ان هذا لو كان حكاية عن قول المشركين لكان دليلا على ما قلناه لانه حكي عنهم القول ولم يعقبه بالانكار عليهم والتكذيب اياهم والحكيم اذا حكي عن منكر غيره والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سنوا بالمجوس سنة اهل الكتاب على انهم ليسوا من اهل الكتاب ولا يحل وطيها بملك اليمين ايضا والاصل انه لا يحل وطي كافرة بنكاح ولا بملك يمين الا الكتابية خاصة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن واسم النكاح يقع على العقد والوطي جميعا فيحرمان جميعا ومن كان احد ابويه كتابيا والاخر مجوسيا كان حكمه حكم اهل الكتاب لانه لو كان احد ابويه مسلما يعطي حكم الاسلام لان الاسلام يعلو ولا يعلي وكذا اذا كان كتابيا يعطي له حكم اهل الكتاب لان الكتابي له بعض

احكام اهل الاسلام وهو المناكحة وجواز الذبيحة والاسلام يعلوا بنفسه وباحكامه ولان رجا الاسلام من الكتابي اكثر فكان اولي بالاستتباع واما الصابيات فقد قال ابو حنيفة رحمه الله انه يجوز للمسلمين نكاحهن وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز وقيل هذا باختلاف في الحقيقة وانما الاختلاف في اشتباه مذهبهم فعند ابي حنيفة انهم قوم يومنون بكتاب فانهم يقرون الزبور ولا يعبدون الكواكب لكنهم يعظمونها كتعظيم المسلمين الكعبة بالاستقبال اليها الا انهم يخالفون غيرهم من اهل الكتاب في بعض دياناتهم وذا لا يمنع المناكحة كاليهود مع النصاري وعند ابي يوسف ومحمد انهم قوم يعبدون الكواكب وعابد الكواكب كعابد الوثن فلا يجوز للمسلمين نكاحهن والله الموفق

فصل ومنها اسلام الرجل اذا كانت المراة مسلمة فلا يجوز انكاح المومنة الكافر لقوله تعالي ولا تنكحوا المشركين حتي يومنوا ولان في نكاح الكافر المومنة خوف وقوع المومنة في الكفر لان الزوج يدعوها الي دينه والنسا في العادات يتبعن الرجال فيما يوثرون من الافعال ويقلدنهم في الدين اليه وقعت الاشارة في اخر الاية اوليك يدعون الي النار لانهم يدعون المومنات الي الكفر والدعا الي الكفر دعا الي النار لان الكفر يوجب النار فكان نكاح الكافر المسلمة سببا داعيا الي الحرام فكان حراما والنص وان ورد في المشركين لكن العلة وهي الدعا الي النار تعم الكفرة اجمع فيتعمم الحكم بعموم العلة فلا يجوز نكاح المسلمة الكتابي كما لا يجوز انكاحها الوثني والمجوسي ولان الشرع قطع ولاية الكافرين علي المومنين بقوله تعالي ولن يجعل الله للكافرين علي المومنين سبيلا فلو جاز نكاح الكافر المومنة لثبت له عليها سبيل وهذا لا يجوز ۰ واما انكحة الكفار غير المرتدين بعضهم لبعض فجايز في الجملة عند عامة العلما وقال مالك انكحتهم فاسدة لان للنكاح ص في الاسلام شرايط لا يراعونها فلا يحكم بصحة انكحتهم وهذا غير سديد لقوله تعالي وامراته حمالة الحطب سماها امراته ولو كانت انكحتهم فاسدة لم تكن امراته حقيقة ولان النكاح سنة ادم عليه السلام وهم علي شريعته في ذلك وقال النبي صلي الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح وان كان ابواه كافرين ولان القول بفساد انكحتهم يودي الي امر قبيح وهو الطعن في نسب كثير من الانبيا صلوات الله عليهم وسلامه لان كثيرا منهم ولدوا من ابوين كافرين والمذاهب تمتحن بفسادها فما افضي الي قبح عرف فسادها ويجوز نكاح اهل الذمة بعضهم لبعض وان اختلفت شرايعهم لان الكفر كله ملة واحدة اذ هو تكذيب الرب سبحانه وتعالي فيما انزل علي رسله عليهم السلام وقال الله تعالي لكم دينكم ولي دين فاختلافهم في شرايعهم بمنزلة اختلاف كل فريق منهم فيما بينهم في بعض شرايعهم وذا لا يمنع جواز نكاح بعضهم لبعض كذا هذا والله اعلم

فصل ومنها ان لا يكون احد الزوجين ملك صاحبه ولا شقص منه ملكه فلا يجوز للرجل ان يتزوج جارية ولا جارية مشتركة بينه وبين غيره وكذلك لا يجوز للمراة ان تتزوج عبدها ولا العبد المشترك بينها وبين غيرها لقوله تعالي والذين هم لفروجهم حافظون الا علي ازواجهم او ما ملكت ايمانهم الاية اباح الوطي الا باحد امرين لان كلمة او تتناول احد المذكورين فلا تثبت الاستباحة بهما ولان للنكاح حقوقا تثبت علي الشركة بين الزوجين منها مطالبة المراة الزوج بالوطي ومطالبة الزوج المراة بالتمكين وقيام ملك الرقبة يمنع من الشركة

واذالم

واذا لم تثبت الشركة من ثمرات النكاح فلا يجوز ولان الحقوق الثابتة بالنكاح لا يجوز ان يثبت علي المولي لامته ولا علي الحرة لعبدها لان ملك الرقبة يقتضي ان تكون الولاية للمالك وكون المملوك موليا عليه وملك النكاح يقتضي ثبوت الولاية للمملوك علي المالك فيودي الي ان يكون الشخص الواحد في زمان واحد وليا وموليا عليه في شي واحد وهذا محال ولان النكاح لا يجوز من غير مهر عندنا ولا يجب للمولي علي عبده دين ولا للعبد علي مولاه وكذا لا يتزوج مدبرته ومكاتبته لان كل واحدة منهما ملكه وكذا اذا اعترض ملك اليمين علي النكاح بطل النكاح بان كان ملك احد الزوجين صاحبه او شقصا منه لما نذكره في موضعه ان شا الله تعالي

فصل ومنها التابيد فلا يجوز النكاح الموقت وهو نكاح المتعة وانه نوعان ۰ احدهما ان يكون بلفظ التمتع ۰ والثاني ان يكون بلفظ النكاح والتزوج وما يقوم مقامهما ۰ اما الاول فهو ان يقول اعطيك كذا علي ان اتمتع منك يوما او شهرا او سنة ونحو ذلك وانه باطل عند عامة العلما وقال بعض الناس هو جايز واحتجوا بظاهر قوله تعالي فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة والاستدلال به من ثلاثة اوجه احدها انه ذكر الاستمتاع ولم يذكر النكاح والاستمتاع والتمتع واحد والثاني انه امر بايتا الاجر في الاجارة والمتعة عقد الاجارة علي منفعة البضع والثالث انه امر بايتا الاجر بعد الاستمتاع وذلك يكون في عقد المتعة والاجارة فاما المهر فانما يجب في النكاح بنفس العقد فيوخذ الزوج بالمهر اولا ثم يمكن من الاستمتاع دلت الاية علي جواز عقد المتعة ولنا الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله والذين هم لفروجهم حافظون الا علي ازواجهم او ما ملكت ايمانهم حرم الجماع الا باحد شيين والمتعة ليست بنكاح ولا بملك يمين فيبقي التحريم والدليل علي انها ليست بنكاح انها ترتفع من غير طلاق ولا فرقة ولا يجري التوارث بينهما فدل انها ليست بنكاح فلم تكن هي زوجة له وقوله تعالي في اخر الاية فمن ابتغي ورا ذلك فاوليك هم العادون سمي مبتغي ما ورا ذلك عاديا فدل علي حرمة الوطي بدون هذين الشيين وقوله تعالي ولا تكرهوا فتياتكم علي البغا فكان ذلك منهم اجازة الاما نهي عنه وسمي ذلك بغا وسماه بغا فدل علي الحرمة واما السنة فما روي عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلي الله عليه وسلم نهي عن متعة النسا يوم خيبر وعن اكل لحوم الحمر الانسية وروي في رواية اخري انه نهي عن ذلك يوم فتح مكة وروي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم كان قايما بين الركن والمقام وهو يقول اني كنت اذنت لكم في المتعة فمن كان عنده شي فليفارقه ولا تاخذوا مما اتيتموهن شيا ان الله قد حرمها الي يوم القيمة واما الاجماع فلان الامة باسرهم امتنعوا عن العمل بالمتعة مع ظهور الحاجة لهم الي ذلك واما المعقول فهو ان النكاح ما شرع لاقتضا الشهوة بل لاغراض ومقاصد يتوسل بها اليها واقتضا الشهوة بالمتعة بالمنفعة لا يقع وسيلة الي المقاصد فلا يشرع واما الاية فمعني قوله تعالي فما استمتعتم به منهن اي في النكاح لان المذكور في اول الاية واخرها هو النكاح فان الله تعالي ذكر اجناسا من المحرمات في اول الاية في النكاح واباح ما وراها بالنكاح بقوله تعالي واحل لكم ما ورا ذلكم ان تبتغوا باموالكم اي بالنكاح وقوله محصنين غير مسافحين اي متناكحين غير زانين وقال في سياق الاية فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات ذكر النكاح لا الاجارة والمتعة فينصرف قوله فما استمتعتم به منهن الي الاستمتاع بالنكاح واما قوله سمي الواجب اجرا نعم لكن المهر في النكاح

عدم جواز نكاح

منه صلي الله عليه

بسمي اجرا قال الله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن بالمعروف اي مهورهن وقال
تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وقوله امر بايتا الاجر بعد
الاستمتاع بهن والمهر يجب بنفس فيوخذ قبل الاستمتاع قلنا قد قيل في الاية تقديم وتاخير كانه
قال واتوهن اجورهن بما استمتعتم به منهن اذا اردتم الاستمتاع بهن كقوله يا ايها النبي اذا طلقتم
النسا فطلقوهن لعدتهن اي اذا اردتم تطليق النسا على انه ان كان المراد من الاية الاجارة والمتعة
فقد صارت منسوخة بما تلونا من الايات وعن بن عباس رضي الله عنهما ان قوله فما استمتعتم
به منهن نسخت قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النسا وعن بن مسعود رضي الله عنه انه قال المتعة
متعة النسا منسوخة نسختها اية الطلاق والعدة والمواريث والحقوق التي تجب في النكاح
اي النكاح هو الذي تثبت به هذه الاشيا فلا يثبت شي منها بالمتعة والله اعلم • واما الثاني فهو
ان يقول اتزوجك عشرة ايام ونحو ذلك فانه فاسد عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر النكاح جايز
وهو موبد والشرط باطل وروي الحسن بن زياد عن ابي حنيفة اذا ذكرا من المدة ما يعيشان
الى تلك المدة فالنكاح باطل وان ذكرا مقدارا لا يعيشان الى تلك المدة في الغالب يجوز النكاح
كانهما ذكرا الابد وجه قول زفر انه ذكر النكاح وشرط فيه شرطا فاسدا والنكاح لا يبطله الشروط
الفاسدة فبطل الشرط وبقي النكاح صحيحا كما اذا قال تزوجتك على ان اطلقك الى عشرة ايام ولنا انه لو
جاز هذا العقد لكان لا يخلوا اما ان يجوز موقتا بالمدة المذكورة واما ان يجوز موبدا لا سبيل الى
الاول لان هذا معنى المتعة الا انه عبر عنها بلفظ النكاح والتزوج والمعتبر في العقود معانيها
لا الالفاظ كالكفالة بشرط براة الاصيل لانها حوالة معنى لوجود معنى الحوالة وان لم
يوجد لفظها والمتعة منسوخة ولا وجه للثاني لان فيه استحقاق البضع عليها من غير رضاها
وهذا لا يجوز واما قوله اتى بالنكاح ثم ادخل عليه شرطا فاسدا فممنوع بل اتى بنكاح موقت
والنكاح الموقت نكاح متعة والمتعة منسوخة فصار هذا كالنكاح المضاف انه لا يصح ولا يقال
انه يصح النكاح وتبطل الاضافة لان الماتي به نكاح مضاف وانه لا يصح كذا هنا بخلاف ما اذا قال
اتزوجك على ان اطلقك الى عشرة ايام لان هناك ابد النكاح ثم شرط قطع التابيد بذكر الطلاق
في النكاح الموبد لان على كلمة شرط والنكاح الموبد لا تبطله الشروط والله اعلم **فصل** ومنها المهر
عندنا فلا جواز للنكاح بدون المهر • والكلام في هذا الشرط في مواضع • في بيان ان المهر هل هو
شرط جواز النكاح ام لا • وفي بيان ادنى المقدار الذي يصلح مهرا • وفي بيان ما يصح تسميته
مهرا وما لا يصح • وفي بيان حكم صحة التسمية وفسادها • وفي بيان ما يجب به المهر • وفي بيان
وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما يتعلق بذلك من الاحكام • وفي بيان ما يتاكد به كل المهر • وفي
بيان ما يسقط به الكل • وفي بيان ما يسقط به النصف • وفي بيان حكم اختلاف الزوجين
في المهر • اما الاول فقد اختلف فيه اصحابنا رحمهم الله ان المهر شرط جواز نكاح المسلم وقال
الشافعي ليس بشرط ويجوز النكاح بدون حتى لو من تزوج امراة ولم يسم لها مهرا بان سكت
عن ذكر المهر او تزوجها على ان لا مهر لها ورضيت المراة بذلك يجب مهر المثل بنفس العقد عندنا
حتى يثبت لها ولاية المطالبة بالتسليم ولو ماتت المراة قبل الدخول يوخذ مهر المثل من الزوج
تركته وعنده لا يجب مهر المثل بنفس العقد وانما يجب بالفرض على الزوج او بالدخول حتى لو
دخل بها قبل الفرض يجب مهر المثل ولو طلقها قبل الدخول بها وقبل الفرض لا يجب مهر المثل
بلا خلاف وانما تجب المتعة ولو مات الزوجان لا يقضى بشي في قول ابي حنيفة رحمه الله وفي
قول ابي يوسف ومحمد يقضى لورثتها بمهر مثلها ويستوفى من تركة الزوج ولا خلاف في ان
النكاح يصح من غير ذكر المهر ومع نفيه لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن

اوتفرضوا

او تفرضوا لهن فريضة رفع الجناح عمن طلق في نكاح لا تسمية فيه والطلاق لا بعد النكاح فدل على
جواز النكاح بلا تسمية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
والمراد منه الطلاق في نكاح لا تسمية فيه بدليل انه اوجب المتعة بقوله تعالى فمتعوهن والمتعة انما
تجب في نكاح لا تسمية فيه فيدل على جواز النكاح من غير تسمية ولانه متى قام الدليل على انه لا جواز
للنكاح بدون المهر كان ذكره ذكرا للمهر ضرورة احتج الشافعي بقوله تعالى واتوا النسا صدقاتهن نحلة
سمي الصداق نحلة والنحلة هي العطية والعطية هي الصلة فدل ان المهر صلة زايدة في باب النكاح فلا يجب
بنفس العقد لان النكاح عقد ازدواج لان اللفظ لا ينبي الا عنه فيقتضي ثبوت الزوجية بينهما وحل
الاستمتاع لكل واحد منهما لصاحبه تحقيقا لمقاصد النكاح الا انه ثبت عليها نوع ملك في منافع البضع
ضرورة تحقيق المقاصد ولا ضرورة في اثبات ملك المهر لها عليه فكان المهر هذه زايدة في حق الزوج صلة
فلا يصير عوضا الا بالتسمية والدليل على جواز النكاح من غير مهر ان المولى اذا زوج امته من عبده يصح
النكاح ولا يجب المهر لانه لو وجب عليه لوجب للمولى ولا يجب للمولى على عبده دين وكذا اذا تزوج ذمية
بغير مهر جاز النكاح ولا يجب وكذلك اذا ماتا في هذه المسلة قبل الفرض لا يجب شي عند ابي حنيفة رحمه الله
ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم اخبر انه احل ما وراء ذلك بشرط ابتغا المال
دل انه لا جواز للنكاح بدون المال فان قيل الاحلال بشرط ابتغا المال لا ينفي الاحلال بدون هذا الشرط
فالجواب ان الاصل في الابضاع والنفوس هو الحرمة والاباحة تثبت بهذا الشرط فعند عدم الشرط تبقى
الحرمة على الاصل لا حكما للتعليق بالشرط فلم يثبتا قضي اصلنا بحمد الله تعالى وروي علقمة عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه ان رجلا كان يختلف اليه شهرا يساله عن امراة مات عنها زوجها ولم يكن فرض لها شيا وكان يتردد
في الجواب فلما تم الشهر قال للسايل لم اجد في كتاب الله تعالى ولا فيما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولكن اجتهد فيه برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن ام عبد وفي رواية فان كان صوابا فمن الله
وان كان خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان اري لها مهر مثل نسايها لا وكس ولا شطط فقام
رجل يقال له معقل ابن سنان وقال اني اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق
الاشجعية بمثل قضايك هذا ثم قام ناس من الاشجع وقالوا انا نشهد بمثل شهادته ففرح عبد الله فرحا لم
يفرح مثله في الاسلام بموافقة قضايه قضا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان ملك النكاح لم يشرع لعينه
بل لمقاصد لا حصول لها الا بالدوام على النكاح والقرار ولا يدوم الا بوجوب المهر بنفس العقد لما يجري
بين الزوجين من الاسباب التي تحمل الزوج على الطلاق من الوحشة والخشونة فلو لم يجب المهر بنفس العقد
لا يبالي الزوج عن ازالة هذا الملك بادنى خشونة تحدث بينهما لانه لا يشق عليه ازالته لما لم يخاف لزوم
المهر ولا تحصل المقاصد المطلوبة من النكاح ولان مصالح النكاح ومقاصده لا تحصل الا بالموافقة
ولا تحصل الموافقة الا اذا كانت عزيزة مكرمة عند الزوج ولا عزة الا بانسداد طريق الوصول
اليها الا بمال له خطر عنده لان ما ضاق طريق الوصول اليه يعز في الاعين فيعز امساكه وما تيسر طريق
اصابته يهون في الاعين فيهون امساكه ومتى هانت في عين الزوج تلحقه الوحشة فلا تقع الموافقة
فلا يحصل مقاصد النكاح ولان الملك ثابت في جانبها اما في نفسها واما في المتعة واحداث الملك في
الحر يشعر بالذل والهوان فلا بد وان يقابله مال له خطر لينجبر الذل من حيث المعنى والدليل على صحة
ما قلنا وفساد ما قاله انها اذا طلبت الفرض من الزوج يجب عليه الفرض حتى لو امتنع فالقاضي يجبره على
ذلك ولو لم يفعل ناب منابه في الفرض وهذا دليل الوجوب قبل الفرض لان الفرض تقدير ومن المحال
وجوب تقدير ما ليس بواجب وكذا لها ان تحبس نفسها حتى يفرض لها المهر ويسلم اليها بعد الفرض وذلك
كله دليل الوجوب بنفس العقد واما الاية فالنحلة كما تذكر بمعنى العطيه تذكر بمعنى الدين يقال ما
نحلتك اي ما دينك فكان معنى قوله تعالى واتوا النسا صدقاتهن نحلة اي دينا اي انتحلوا ذلك وعلى

بهذا كانت الاية حجة عليه لانها تقتضي ان يكون وجوب المهر في النكاح دينا فيقع الاحتمال في المراد
بالاية فلا يكون حجة مع الاحتمال واما قوله ان النكاح يبنى على الازدواج فقط فنعم لكنه شرع
لمصالح لا تحصل الا بالمهر فيجب المهر الا ترى انه لا ينفك عن الملك ايضا لكن لما كان مصالح النكاح لا تحصل
بدونه ثبت تحصيلا للمصالح كذا المهر واما المولى اذا زوج امته من عبده فقد قيل ان المهر يجب
ثم يسقط وفائدة الوجوب في جواز النكاح واما الذمي اذا تزوج بخمر ذمية بغير مهر فعلى قولهما
يجب المهر واما على قول ابي حنيفة رحمه الله فيجب ايضا الا انا لا نفرض لهم لانهم يدينون ذلك
ونحن امرنا بان نتركهم وما يدينون حتى انهم لو ترافعا الى القاضي فرض القاضي لها المهر وكذا اذا
مات الزوجان يقضى بمهر المثل لورثة المراة عندهما وعند ابي حنيفة انما لا يقضى به لوجود
الاستيفاء دلالة لان موتهما معا في زمان واحد نادر وانما الغالب موتهما على التعاقب فاذا لم
يجر المطالبة بالمهر دل ذلك على الاستيفاء او على استيفاء البعض والابراء عن البعض مع انه قد
قيل ان قول ابي حنيفة رحمه الله محمول على ما اذا تقادم العهد حتى لم يبق من نسائها من يعتبر
به مهر مثلها كذا ذكره ابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي وعند ذلك يتعذر القضاء بمهر المثل
والى هذا اشار محمد لابي حنيفة رحمهما الله وقال لو ان ورثة علي ادعوا على ورثة عمر مهر ام كلثوم
رضي الله عنهم كنت اقضي به وهذا المعنى لم يوجد في موت احدهما فيجب مهر المثل والله الموفق

فصل واما بيان ادنى المقدار الذي يصلح مهرا فادناه عشرة دراهم او ما قيمته عشرة
وهذا عندنا وعند الشافعي المهر غير مقدر ويستوي فيه القليل والكثير ويصلح الدانق والحبة
مهرا واحتج بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى في نكاح ملا كفيه طعاما
او دقيقا او سويقا فقد استحل وروي عن انس رضي الله عنه انه قال تزوج عبد الرحمن بن عوف
امراة على وزن نواة من ذهب وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فدل ان التقدير
في المهر ليس بلازم ولان المهر يثبت حقا للعبد وهو المراة بدليل انها تملك التصرف فيه
استيفاء واسقاطا فكان التقدير فيه الى العاقدين ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم شرط ان يكون مالا والحبة والدانق ونحوهما لا يعد مالا فلا تصلح مهرا
وروي عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا مهر دون عشرة دراهم
وعن عمر وعلي وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم قالوا لا يكون المهر اقل من عشرة دراهم وذلك الظاهر
انهم قالوا ذلك توقيفا لانه باب لا يوصل اليه بالاجتهاد والقياس ولانه لما وقع الاختلاف
في المقدار يجب الاخذ بالمتيقن وهو العشرة واما الحديث ففيه اثبات الاستحلال اذا ذكر
فيه مال قليل لا يبلغ قيمته عشرة وعندنا الاستحلال ثابت لان النكاح صحيح الا ترى انه يصح من غير
تسمية شي اصلا فعند تسمية مال قليل اولى الا ان المسمى اذا كان دون عشرة يكمل عشرة وليس في
الحديث نفي الزيادة على المقدار المذكور وعندنا تمام ذكر الزيادة الى العشرة لما ذكرنا بتكميل العشرة
ولا حجة له فيما روي من الاثر لان وزن نواة من ذهب قد يكون مثل وزن دينار بل يكون اكثر في
العادة فان قيل روي ان قيمة النواة كانت ثلاثة دراهم فالجواب ان المقوم غير معلوم انه من كان
فلا يجوز ان يجعل ذلك المقوم حجة على الغير حتى انه من كان يعلم معا انه قد قال قوم ان النواة كان
يبلغ وزنها قيمة عشرة دراهم وبه قال ابراهيم النخعي رحمه الله على ان القدر المذكور في الخبر والاثر
يحتمل ان يكون معجلا في المهر لا اصل المهر على ما جرت العادة بتعجيل شي من المهر قبل الدخول
ويحتمل ان يكون كله في حال جواز النكاح بغير مهر على ما قيل ان النكاح كان جائزا بغير مهر الى ان
نهى النبي صلى الله عليه وسلم على الشغار واما قوله ان المهر حق العبد فكان التقدير فيه الى
العبد فنقول نعم هو في حالة البقاء حقها على الخلوص فاما في حالة الثبوت فحق الشرع متعلق

ارايت صح

به ابانة لخطر البضع صيانة له عن شبهة الابتذال بايجاب مال له خطر في الشرع كما في باب
السرقة فان كان اقل من عشرة يكمل عشرة عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر لها مهر المثل ولنا
انه لما كان ادنى المقدار الذي يصلح مهرا في الشرع هو العشرة كان ذكر بعض العشرة ذكرا للكل
لان العشرة في كونها مهرا لا تتجزى وذكر البعض فيما لا يتبعض يكون ذكرا للكل كما في الطلاق والعفو
عن القصاص واما قوله ان ما دون العشرة لا يصلح مهرا فيفسد التسمية فنقول التسمية انما
تفسد اذا لم يكن المسمى مالا او كان مجهولا وهاهنا المسمى مال وان قل وهو معلوم الا انه لا يصلح
مهرا بنفسه الا بغيره فكان ذكره ذكرا لما هو الادنى من المصالح بنفسه وفيه تصحيح تصرفه بالقدر الممكن
فكان اولى من الحاقه بالعدم وفيه اخذ باليقين ايضا فكان احق بخلاف ما اذا ذكر خمرا بالقدر الممكن
او خنزيرا لان المسمى ليس بمال فلا يصلح مهرا لا بنفسه ولا بغيره فتفسد التسمية فوجب الموجب
الاصلي وهو مهر المثل ولو تزوجها على ثوب معين او موصوف او على مكيل او موزون معين او
موصوف فذلك مهرها اذا بلغت قيمته عشرة وتعتبر قيمته يوم العقد لا يوم التسليم حتى لو
كانت قيمته يوم العقد عشرة فلم يسلمه اليها حتى صارت قيمته ثمانية فليس لها الا ذلك ولو كانت
قيمته يوم العقد ثمانية فلم يسلمه اليها حتى صارت قيمته عشرة فلها ذلك ودرهمان وذكر الحسن عن
ابي حنيفة انه فرق بين الثوب وبين المكيل والموزون فقال في الثوب تعتبر قيمته يوم التسليم
وفي المكيل والموزون يوم العقد وهذا الفرق لا يعقل له وجه في المعين لان الزوج يجبر على تسليم
المعين فيهما جميعا ووجه الفرق بينهما في الموصوف ان المكيل والموزون اذا كان موصوفا في الذمة
فالزوج مجبور على دفعه ولا يجوز دفع غيره من غير رضاها فكان مستقرا مهرا بنفسه في ذمته فتعتبر
قيمته يوم الاستقرار وهو يوم العقد واما الثوب وان وصف فلم يتقرر مهرا في الذمة بنفسه
بل الزوج مخير بين تسليمه وتسليم قيمته في احدى الروايتين على ما نذكر وانما يتقرر مهرا في التسليم فتعتبر
قيمته يوم التسليم وجه ظاهر الرواية ان ما جعل مهرا لم يتغير في نفسه وانما التغير في رغبات الناس
وفتورها ولهذا لو غصب شيا قيمته عشرة فتغير سعره وصار يساوي خمسة فرده على المالك لا
يضمن شيا ولانه لما سمى ما هو دون ما لية من العشرة كان ذلك تسمية للعشرة لان ذكر البعض
فيما لا يتجزى ذكر للكل فصار كانه سمى ذلك ودرهمين ثم ازدادت قيمته والله اعلم

فصل واما بيان ما يصح تسميته مهرا وما لا يصح وبيان حكم صحة التسمية وفسادها فنقول لصحة
التسمية شرائط منها ان يكون المسمى مالا متقوما وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط وتصح
التسمية سواء كان المسمى مالا او لم يكن بعد ان كان مما يجوز اخذ العوض عنه واحتج بما روي ان امراة
جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله وهبت نفسي اليك فقال النبي صلى
الله عليه وسلم ما بي في النساء من حاجة فقام رجل وقال زوجنيها يا رسول الله فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما عندك فقال ما عندي شي فقال اعطها ولو خاتما من حديد فقال ما
عندي فقال هل معك شي من القران قال نعم سورة كذا فقال زوجتها بما معك من القران ومعلوم
ان المسمى وهو السورة من القران لا يوصف بالمال فدل ان كون المسمى مالا ليس بشرط لصحة
التسمية ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين شرط ان يكون
المهر مالا فما لا يكون مالا لا يكون مهرا فلا تصح تسميته مهرا وقوله تعالى فنصف ما فرضتم
امر بتنصيف المفروض في الطلاق قبل الدخول فيقتضي كون المفروض محتملا للتنصيف
وهو المال فهو في حد الاحاد ولا يترك نص الكتاب بالخبر الواحد مع ان ظاهره متروك لان
السورة من القران لا تكون مهرا بالاجماع وليس فيه ذكر تعليم القران وما يدل عليه ثم تاويله
زوجتكها بسبب ما معك من القران وبحرمته وبركته لا انه كان ذلك النكاح بغير تسمية مال

لعله زوجتكها

عند ناصح

وعلى هذا الاصل مسايل اذا تزوج على تعليم القران او على تعليم الحلال والحرام من الاحكام او على الحج او
العمرة ونحوها من الطاعات لا تصح التسمية لان المسمى ليس بمال فلا يصير شي من ذلك مهرا ثم الاصل
في التسمية انها اذا صحت وتقررت يجب المسمى ثم ينظر ان كان المسمى عشرة فصاعدا فليس لها الا ذلك وان
كان دون العشرة يكمل عشرة عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر والمسلة قد مرت واذا فسدت
التسمية او تزلزلت يجب مهر المثل لان العوض الاصلي في هذا الباب هو مهر المثل لانه قيمة البضع
وانما يعدل عنه الى المسمى اذا صحت التسمية وكانت التسمية تقديرا لتلك القيمة فاذا لم تصح التسمية
او تزلزلت لم يصح التقدير فوجب المصير الى العوض الاصلي ولهذا كان المبيع بيعا فاسدا مضمونا بالقيمة
في ذوات القيم لا بالثمن كذا هذا والنكاح جايز لان جوازه لا يقف على التسمية اصلا فانه جايز عند
عدم التسمية راسا فعدم التسمية اذا لم يمنع جواز النكاح ففسادها اولى ان لا يمنع ولان
التسمية اذا فسدت التحقت بالعدم فصار كانه تزوجها ولم يسم وهناك النكاح صحيح كذا هنا
ولان تسمية ما ليس بمال شرط فاسد والنكاح لا تبطله الشروط الفاسدة بخلاف البيع والفرق ان
الفساد في باب البيع لمكان الربوا والربوا لا يتحقق في النكاح فيبطل الشرط ويبقى النكاح صحيحا وعنده
تصح التسمية ويصير المذكور مهرا لانه يجوز اخذ العوض عنه بالاستيجار عليه عنده فتصح تسميته
مهرا وكذلك اذا تزوج امراة على طلاق امراة اخرى وعلى العفو عن القصاص عندنا لان الطلاق
ليس بمال وكذا القصاص وعنده تصح التسمية لانه يجوز اخذ العوض عن القصاص والطلاق
وكذلك اذا طلقها تزوجها على ان لا يخرجها من بلدها او على ان لا يتزوج عليها لان المذكور ليس بمال
ولو تزوج المسلم على ميتة او دم او خنزير او خمر لم تصح التسمية لان الميتة او الدم ليس بمال
في حق احد والخمر والخنزير ليس بمال متقوم في حق المسلم فلم يصح تسمية شي من ذلك مهرا وعلى
هذا يخرج نكاح الشغار وهو ان يزوج الرجل اخته لاخر على ان يزوجه اخته او يزوجه ابنته
على ان يزوجه ابنته او يزوجه امته لوبر على ان يزوجه امته فهذه التسمية ولكل واحدة من
المراتين مهر مثلها لما قلنا والنكاح صحيح عندنا وعند الشافعي فاسد واحتج بما روي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه نهى عن نكاح الشغار والنهي يوجب فساد المنهي عنه ولان كل واحد منهما جعل
بضع كل واحدة بضع من المراتين نكاحا وصداقا وهذا لا يصح ولنا ان هذا نكاح مويدا دخل فيه
شرط فاسد حيث شرط فيه ان يكون بضع كل واحدة منهما مهر الاخرى والبضع لا يصلح مهرا والنكاح
لا يبطله الشروط الفاسدة كما اذا تزوجها على ان يطلقها او على ان ينقلها من منزلها ونحو ذلك وبه
تبين انه لم يجمع النكاح والصداق في بضع واحد لان جعل البضع صداقا لم يصح واما النهي عن
نكاح الشغار هو النكاح الخالي عن العوض ماخوذ من قولهم شغر البلد اذا خلا عن السلطان وشغر
الكلب اذا رفع احدى رجليه وعندنا هذا نكاح بعوض وهو مهر المثل فلا يكون شغارا على ان
النهي ليس عن عين النكاح لانه تصرف مشروع مشتمل على مصالح الدين والدنيا فلا يحتمل النهي بل
عن اخلا النكاح عن تسمية المهر والدليل عليه ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنكح المراة بالمراة ليس لواحدة منهما مهرا وهذا اشارة
الى ان النهي لمكان ترك تسمية المهر لا لعين النكاح فبقي النكاح صحيحا ولو تزوج حر امراة على ان
يخدمها سنة فالتسمية فاسدة ولها مهر مثلها في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد التسمية
صحيحة ولها قيمة خدمته سنة وعند الشافعي التسمية صحيحة ولها خدمته سنة وذكر ابن
سماعة في نوادره انه اذا تزوجها على ان يرعى غنمها سنة ان التسمية صحيحة ولها رعي غنمها سنة
ولفظ رواية الاصل تدل على انها لا تصح في رعي الغنم كما لا تصح في الخدمة لان رعي غنمها خدمتها
من مشايخنا من جعل في رعي الغنم روايتين ومنهم من قال يصح في رعي الغنم بالاجماع وانما

الخلاف

الخلاف في خدمته لها ولا خلاف في ان العبد اذا تزوج امراة باذن مولاه على ان يخدمها سنة
انه تصح التسمية ولها المسمى اما الشافعي فقد مر على اصله ان كل ما يجوز اخذ العوض عنه تصح تسميته
مهرا ومنافع الحر يجوز اخذ العوض عنها لان اجارة الحر جايزة بلا خلاف فتصح تسميتها كما تصح تسمية
منافع العبد واما الكلام مع اصحابنا فوجه قول محمد ان منافع الحر مال لانها مال في ساير
العقود حتى يجوز اخذ العوض عنها فكذا في النكاح واذا كانت مالا صحت التسمية الا انه تعذر
التسليم لما في التسليم من استخدام الحرة زوجها وانه حرام لما نذكر فيجب الرجوع الى قيمتها كما لو تزوجها
على عبد فاستحق العبد انه يجب عليه قيمة العبد قد صحت لكونه مالا لكن تعذر تسليمه بالاستحقاق
فوجبت عليه قيمته لا مهر المثل كذا هذا وجه قولهما ان المنافع ليست باموال متقومة
على اصل اصحابنا ولهذا لم تكن مضمونة بالغصب والاتلاف وانما ثبت لها حكم التقوم في ساير
العقود شرعا ضرورة دفع الحاجة بها ولا يمكن دفع الحاجة بها هاهنا لان الحاجة لا تندفع الا
بالتسليم وانه ممنوع عنه شرعا لان استخدام الحرة زوجها حرام لكونه استهانة واذلالا به
وهذا لا يجوز ولهذا لا يجوز للابن ان يستاجر اباه للخدمة فلم تسلم خدمته لها شرعا فلا يمكن
دفع الحاجة بها فلم يثبت لها التقوم فبقيت على الاصل وصار كما لو سمى ما لا قيمة له كالخمر والخنزير
وهناك لا تصح التسمية ويجب مهر المثل كذا هاهنا حتى لو كان المسمى فعلا لا استهانة فيه ولا
مذلة على الرجل كرعي دوابها وزراعة اراضيها والاعمال التي خارج البيت تصح التسمية لان
ذلك من باب القيام بامرها لا من باب الخدمة بخلاف العبد لان استخدام زوجته اياه
ليس بحرام لان عرضته الاستخدام والابتذال لكونه مملوكا ملحقا بالبهايم ولان مبنى النكاح
على الاشتراك في القيام بمصالح المعاش فكان لها في خدمته حق فاذا جعل خدمته لها مهرها
فكانه جعل ما هو لها مهرها فلم يجز كالاب اذا استاجر ابنه لخدمته انه لا يجوز لان خدمة
الاب مستحقة عليه كذا هذا بخلاف العبد لان خدمته خالص ملك المولى فصحت التسمية ولو
تزوجها على منافع ساير الاعيان من سكنى داره وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها
وزراعة ارضه ونحو ذلك من منافع الاعيان مدة معلومة صحت التسمية لان هذه المنافع
اموال او الحقت بالاموال شرعا في ساير العقود لمكان الحاجة والحاجة في النكاح متحققة
وامكان الدفع بالتسليم ثابت بتسليم محالها اذ ليس فيه استخدام المراة زوجها فجعلت اموالا
والحقت بالاعيان فصحت تسميتها وعلى هذا يخرج ما اذا قال تزوجتك على هذا العبد فاذا هو
حر وجملة الكلام فيه ان الامر لا يخلوا اما ان سمى ما يصلح مهرا واشار الى ما لا يصلح مهرا واما
ان سمى ما لا يصلح مهرا واشار الى ما يصلح مهرا فان سمى ما يصلح مهرا واشار الى ما لا يصلح مهرا بان
قال تزوجتك على هذا العبد فاذا هو حر او على هذه الشاة الذكية فاذا هي ميتة او على
هذا الدن الخل فاذا هو خمر فالتسمية فاسدة في جميع ذلك ولها مهر مثلها في قول ابي حنيفة
رحمه الله وفي قول ابي يوسف تصح التسمية في الكل وعليه في الحر قيمة العبد لو كان عبدا وفي
الشاة قيمة الشاة لو كانت ذكية وفي الخمر مثل ذلك الدن من خل وسط ومحمد رحمه الله فرق
فقال مثل قول ابي حنيفة في الحر ومثل قول ابي يوسف في الخمر وجه قول ابي يوسف ان المسمى
مال لان المسمى هو العبد والشاة الذكية والخل وكل ذلك مال فصحت التسمية الا انه اذا
ظهر ان المشار اليه خلاف جنس المسمى في صلاحية المهر تعذر التسليم فتجب القيمة في الحر والشاة
لانهما ليسا من المثليات وفي الخمر يجب مثلها خلا لانها مثلي كما لو هلك المسمى او استحق وجه
قول محمد في الفرق ان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعتا في العقود فان كان المشار اليه من
جنس المسمى يتعلق العقد بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق العقد بالمسمى هذا اصل

يجمع عليه على ما في البيع على ما نذكره في البيوع على ما نذكره والحر من جنس العبد لاتحاد جنس المنفعة
وكذا الشاة الميتة من جنس الشاة الذكية فكانت العبرة للاشارة والتحقت التسمية بالعدم
والمشار اليه لا يصلح مهرا فصار كانه اقتصر على الاشارة ولم يسم بان قال تزوجتك على هذا
وسكت واما الخل مع الخمر فجنسان مختلفان لاختلاف جنس المنفعة فتعلق العقد بالمسمى
لكن تعذر تسليمه وهو مثلي فيجب مثله خلا ولابي حنيفة رحمه الله ان الاشارة والتسمية كل
واحد منهما وضعت للتعريف الا ان الاشارة ابلغ في التعريف لانها تحصر العين وتقطع الشركة
والتسمية لا توجب احضار العين ولا تقطع شركة فسقط اعتبار التسمية عند الاشارة
فبقيت الاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا لانه ليس بمال فيجب مهر المثل كما لو اشار الى الميتة
والدم والخمر والخنزير ولم يسم وحقيقة الفقه لابي حنيفة رحمه الله ان هذا حر سمي عبدا وتسمية
الحر عبدا باطل لانه كذب فالتحقت التسمية بالعدم وبقيت الاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا
لانه ليس بمال فالتحقت الاشارة بالعدم ايضا فصار كانه تزوجها ولم يسم لها مهرا وهذا فقه
واضح بحمد الله تعالى هذا اذا سمي ما لا يصلح مهرا واشار الى ما لا يصلح مهرا • فاما اذا سمي ما
يصلح مهرا واشار الى ما يصلح مهرا بان قال تزوجتك على هذا الحر فاذا هو عبد او على هذه الميتة
فاذا هي ذكية او على هذا الخمر فاذا هو خمر فقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان التسمية فاسدة
ولها المشار اليه وروى محمد عنه ان لها مهر المثل ورواية ابي يوسف اصح الروايتين لان الاصل عند
ابي حنيفة ان التسمية لا حكم لها مع الاشارة في باب النكاح فكانت العبرة للاشارة والمشار اليه
يصلح مهرا لانه مال فكان لها المشار اليه ووجه ما روى محمد عنه انه لما سمي ما لا يصلح مهرا واشار
الى ما يصلح مهرا فقد هزل بالتسمية والهازل لا يتعلق بتسميته بتسميته حكم فبطل كلامه راسا
ولو تزوجها على هذا الدن الخمر وقيمة الظرف عشرة دراهم فصاعدا روى بن سماعه عن محمد في
هذه المسألة روايتين روى عنه ان لها الدن لا غير وروى عنه ايضا ان لها مهر المثل وجه الرواية
الاولى انه سمي ما يصلح وهو الظرف وما لا يصلح مهرا وهو الخمر فيلغو ما لا يصلح ويصير ما يصلح مهرا
كما لو تزوجها على الخمر والخل وقيمة الخل عشرة انه يكون لها الخل لا غيرها قلنا كذا هنا وجه الرواية
الاخرى ان الظرف لا يقصد بالعقد عادة بل هو تابع وانما المقصود هو المظروف فاذا بطلت التسمية
في المقصود يبطل فيما هو تبع له والله اعلم • ولو تزوجها على هذين العبدين فاذا احدهما حر
فليس لها الا العبد الباقي اذا كانت قيمته عشرة دراهم في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف
لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا وقال محمد ينظر الى العبد ان بلغت قيمته مهر مثلها فليس لها الا
العبد وان كانت قيمته اقل من مهر مثلها يبلغ الى تمام مهر مثلها وهو قول زفر وهذا بنا على الاصول
التي ذكرناها فمن اصل ابي ~~حنيفة~~ يوسف ان جعل الحر مهرا صحيح اذا سمي عبدا ويتعلق بقيمته ان لو
كان عبدا فيتعلق العقد بالمسميين جميعا بقدر ما يحتمل كل واحد منهما التعليق به فيتعلق
بالعبد بعينه لانه ممكن ويتعلق بالحر بقيمته لو كان عبدا لانه لا يحتمل التعليق بعينه
ومن اصل محمد ان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى فالعقد بالمشار اليه والحر من جنس العبد
لاتحاد جنس المنفعة فيتعلق العقد بهما الا انه لا سبيل الى الجمع بين المسمى وبين مهر المثل
فيجب مهر المثل الا ترى لو كانا حرين يجب مهر المثل عنده ومتى وجب مهر المثل امتنع وجوب
المسمى ولابي حنيفة اصلان احدهما ما ذكرنا ان الحر اذا جعل مهرا وسمي عبدا لا يتعلق بتسميته
شيء وجعل ذكره والعدم بمنزلة واحدة والثاني ان العقد اذا اضيف الى ما يصلح والى ما لا يصلح
يلغو ما لا يصلح ويستقر ما يصلح كمن جمع بين امراة تحل له وامراة لا تحل له وتزوجهما في عقدة
واحدة بمسمى يجب كل المسمى بمقابلة الحلال وانعقد نكاحها تصحيحا للعقد والتسمية بقدر الامكان

وتقريرا

وتقريرا للعقد فيما امكن تقريره والغاله فيما لا يمكن تصحيحه فيه والعبد هو الصالح لكونه مهرا
فصحت تسميته ويصير مهرا لها هذا اذا بلغت قيمته عشرة فصاعدا وعلى هذا الخلاف اذا تزوجها
على بيت وخادم والخادم حر ولو تزوجها على هذين الدنين من الخل فاذا احدهما خمر لها الباقي
لا غير في قول ابي حنيفة اذا كان يساوي عشرة دراهم كما في العبدين وعندهما لها الباقي ومثل
ذلك الدن من الخل وقد ذكرنا الاصل ولو سمي مالا وضم اليه ما ليس بمال لكن لها فيه منفعة
نحو طلاق امراة اخرى او امساكها في بلدها او العفو عن القصاص فان وفى بالمنفعة فليس لها الا ما
سمي اذا كان عشرة فصاعدا لانه سمي ما يصلح مهرا بنفسه وشرط لها منفعة وقد وفى بما شرط لها
فصحت التسمية وصارت العشرة مهرا وان لم يف بالمنفعة فلها مهر مثلها ثم ينظر ان كان ما
سمي لها من المال مثل مهر مثلها او اكثر فلا شيء لها الا ذلك وان كان ما سمي لها اقل من مهر مثلها تم لها مهر
مثلها عندنا وقال زفر ان كان المضموم مالا كما اذا شرط ان يهدي لها هدية فلم يف لها تم لها
مهر المثل وان كان غير مال كطلاق امراة اخرى وان لا يخرجها من بلدها فليس لها الا ما سمي
وجه قول زفر ان ما ليس بمال لا يتقوم فلا يكون فواته مضمونا بعوض وما هو مال يتقوم
فاذا لم يسلم لها جاز لها الرجوع الى تمام العوض ولنا ان الموجب الاصلي في هذا الباب
هو مهر المثل فلا يعدل عنه الا عند استحكام التسمية فاذا وفى بالمنفعة فقد تقررت التسمية
فوجب المسمى فاذا لم يف بها لم يتقرر لانها ما رضيت بالمسمى من المال عوضا بنفسه بل
بمنفعة اخرى مضمومة اليه وهي منفعة مرغوب فيها حلال الاستيفا شرعا فاذا لم يسلم
لها لم تتقرر التسمية فبقي حقها في العوض الاصلي وهو مهر المثل فان كان ما سمي لها من المال
مثل مهر مثلها او اكثر فليس لها الا ذلك لانه وصل اليها قدر حقها وان كان اقل من مهر مثلها
يكمل لها مهر مثلها لا للحوق الى المستحق فرق بين هذا وبين ما اذا تزوجها على مهر صحيح وارطال من
خمر ان المهر ما سمي لها اذا كان عشرة فصاعدا ويبطل الحرام وليس لها تمام مهر مثلها لان تسمية
الخمر لم تصح في حق المسلم اذ لا منفعة للمسلم فيها لحرمة الانتفاع في حق المسلم فلا يجوز ان
يجب بفواتها عوض فالتحقت تسميتها بالعدم وصار كانه لم يسم الا المهر الصحيح فلا يجب لها الا المهر
الصحيح بخلاف المسألة الاولى وعلى هذا يخرج ما اذا اعتق امته على ان تزوج نفسها منه فقبلت
عتقت لانه اعتقها بعوض فيزول ملكه بقبول العوض كما لو باعها وكما اذا قال لها انت حرة على
الف درهم بخلاف ما اذا قال لعبده ان اديت الي الفا فانت حر انه لا يعتق بالقبول ما لم
يود لان ذلك ليس بمعاوضة بل هو تعليق وهو تعليق الحرية بشرط الاداء فما لم يوجد
الاداء لا يوجد الشرط ثم اذا اعتقت بالقبول فبعد ذلك لا يخلوا اما ان زوجت نفسها
منه واما ان ابت التزوج فان زوجت نفسها منه ينظر ان كان قد سمي لها مهرا اخر وهو مال سوى
الاعتاق فلها المسمى اذا كان عشرة دراهم فصاعدا وان كان دون العشرة يكمل عشرة وان كان لم
يسم لها سوى الاعتاق فلها مهر مثلها في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف صداقها
عتاقها ليس لها غير ذلك وجه قوله ان العتق بمعنى المال بدليل انه يجوز اخذ العوض عنه
بان اعتق عبده على مال فجاز ان يكون مهرا ولهما ان العتق ليس بمال حقيقة لان الاعتاق
ابطال المالية فكيف يكون العتق الا انه يجوز اخذ عوض هو مال عنه وهذا لا يدل على كونه
مالا بنفسه الا ترى ان الطلاق ليس بمال ويجوز اخذ العوض عنه وكذا القصاص ليس
بمال واخذ البدل عنه جايز ونفس الحر ليست بمال واذا ابت ان تزوج نفسها منه
لا تجبر على ذلك لانها حرة ملكت نفسها فلا تجبر على النكاح لكنها تسعى في قيمتها للمولى
عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا سعاية عليها وجه قوله ان السعاية انما تجب لتخليص

الرقبة وهذه حرة خالصة فلا يلزمها السعاية ولنا ان المولى ما رضي بزوال ملكه عن رقبتها
الا بنفع يقابله وهو تزويج نفسها منه وهذه منفعة مرغوب فيها وقد تعذر عليها استيفا
هذه المنفعة بمعنى من جهتها وهو اباوها فيقام بدل رقبتها مقامها دفعا للضرر عنه
واما قوله السعاية انما تجب لفكاك الرقبة وتخليصها وهي حرة خالصة فنقول السعاية
قد تكون لتخليص الرقبة وهذا المستسعى يكون في حكم المكاتب على اصل ابي حنيفة وقد يكون
لحق في الرقبة لا لفكاك الرقبة كالعبد المرهون اذا اعتقه الراهن وهو معسر كما اذا قال
لعبده انت حر على قيمة رقبتك فقبل حتى عتق كذا هاهنا • ولو تزوج امراة على عتق ابيها او ذي
رحم محرم منها او على عتق اجنبي عنها فهذا لا يخلوا اما ان ذكر فيه كلمة عنها بان قال اتزوجك
على عتق ابيك عنك او على عتق هذا العبد عنك واشار الى عبد اجنبي عنها واما ان لم يذكر فان
لم يذكر وقبلت عتق العبد والولا للزوج لا لها لان المعتق هو الزوج والولا للمعتق على لسان رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولها مهر مثلها ان لم يكن سمى لها مهرا اخر هو مال وان كان قد سمى فلها المسمى لانه
علق العتق بقبولها النكاح فاذا قبلت عتق والعتق لا يصلح مهرا لانه ليس بمال فان كان هناك
مال مسمى وجب ذلك لانه صحت تسميته مهرا فوجب المسمى وان لم يكن فتسمية العتق مهرا
لم يصح لانه ليس بمال فيجب مهر المثل هذا اذا لم يذكر عنها فاما اذا ذكر فقبلت عتق العبد
عنها وثبت الولا لها وصار ذلك مهرا لها لانه لما ذكر العتق عنها عنها ولا يكون العتق عنها الا
بعد سبق الملك لها فملكته او لا ثم عتق عنها كمن قال لاخر اعتق عبدك عني عن كفارة يميني
على الف درهم يجوز ويقع العتق عن الامر وحال ما لكنه كان مالا يصلح ان يكون مهرا هذا اذا تزوجها
على العتق فاما اذا تزوجها على الاعتاق بان تزوجها على ان يعتق هذا العبد فهذا ايضا لا يخلوا من
احد وجهين اما ان ذكر فيه عنها وان لم يذكر فان لم يذكر فقبلت صح النكاح ولا يعتق العبد
هاهنا بقبولها لانه وعد ان يعتق والعتق لا يثبت بوعد الاعتاق وانما يثبت بالاعتاق فما لم
يعتق لا يعتق بخلاف الفصل الاول لان التزوج هناك كان على العتق لا على الاعتاق ثم اذا اعتقه
فعتق ثبت الولا منه لا منها لان الاعتاق منه لا منها والولا للمعتق ولها مهر مثلها ان لم يكن هناك
مهر اخر مسمى هو مال وان كان فلها ذلك المسمى لان الاعتاق ليس بمال بل هو ابطال المالية سوا كان
العبد اجنبيا او ذا رحم محرم منها لان الزوج اجنبي عن العبد هنا اذا اعتق كما وعد فان ابا
لا يجبر على ذلك لانه حر مالك الا انه ينظر ان لم يكن ثم مسمى ثم هو مال فلها مهر مثلها لما ذكرنا
ان تسمية الاعتاق مهرا لم تصح ولم توجد تسمية شي اخر هو مال فتعين مهر المثل موجبا
وان كان قد سمى لها شيا اخر هو مال فان كان المسمى هو مهر المثل او اكثر فلها ذلك المسمى لان
الزوج رضي بالزيادة وان كان اقل من مهر مثلها فان كان العبد اجنبيا فلها ذلك المسمى لا غير
لانه شرط لها شرطا لا منفعة لها فيه فلا يكون عارا لها بترك الوفا بما شرط وان كان ذا
رحم محرم منها يبلغ به تمام مهر مثلها لانها انما رضيت بدون مهر مثلها لمنفعة شرط لها
وهو عتق ذي رحم محرم منها فاذا لم يف لها بما شرط لم تكن راضية فصار عارا لها هذا
اذا لم يقل عنها • فاما اذا قال ذلك بان تزوجها على ان يعتق هذا العبد عنها فقبلت صح
النكاح وصار العبد ملكا لها ثم ان كان العبد ذا رحم محرم منها عتق عليها لانها ملكت ذا
رحم محرم منها وكان ذلك مهرا لها لانها ملكته ثم يعتق عليها وان كان اجنبيا يكون الزوج
وكيلا عنها بالاعتاق فان اعتق قبل العزل فقد عتق عليها وان عزلته عن ذلك صح العزل
والله اعلم

فصل ومنها ان لا يكون مجهولا جهالة تزيد على جهالة مهر المثل وجملة
الكلام فيه ان المهر في الاصل لا يخلوا اما ان يكون معينا مشارا اليه واما ان يكون
مسمى غير معين مشار اليه فان كان معينا مشارا اليه صحت تسميته سوا كان مما يتعين بالتعيين
في عقود المعاوضات من العروض والعقار والحيوان وساير المكيلات والموزونات سوى الدراهم
والدنانير او كان مما لا يتعين بالتعيين في عقود المعاوضات كالدراهم والدنانير لانه مال معلوم
لا جهالة فيه الا انه ان كان مما يتعين بالتعيين ليس للزوج ان يحبس العين ويدفع غيرها من غير
رضى المراة لان المشار اليه قد تعين للعقد وتعلق حقها بالمعين فوجب عليه تسليم عينه وان كان
مما لا يتعين له ان يحبسه ويدفع مثله جنسا ونوعا وقدرا وصفة لان التعيين اذا لم يصح
صار كناية مجازا عن بيان الجنس والنوع والقدر والصفة وان كان تبرا ونقرة ذهب او
فضة يجبر على تسليم عينه لانه يتعين بالتعيين كالعروض وان كان مسمى غير معين فالمسمى لا يخلوا
اما ان يكون مجهول الجنس واما ان يكون معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة واما ان يكون
معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة فان كان مجهول الجنس كالحيوان والدابة والثوب والدار
بان تزوج امراة على حيوان او دابة او ثوب او دار ولم يعين لم تصح التسمية وللمراة مهر مثلها
بالغا ما بلغ لان جهالة الجنس جهالة متفاحشة لان الحيوان اسم جنس تحته انواع مختلفة
وتحت كل نوع اشخاص مختلفة وكذا الدابة وكذا الثوب لان اسم الثوب يقع على ثوب القطن والكتان
والحرير والخز والبز وتحت كل واحد من ذلك انواع كثيرة مختلفة وكذلك الدار لانها تختلف في
الصغر والكبر والهيئة والتقطيع وتختلف قيمتها باختلاف البلاد والمحال والسكك اختلافا
فاحشا فتفاحشت الجهالة اذا تحققت بجهالة الجنس والاصل ان جهالة العروض تمنع صحة تسميته
كما في البيع والاجارة لكونها مفضية الى المنازعة الا انه تحمل ضرب من الجهالة في المهر بالاجماع فان مهر
المثل قد يجب في النكاح الصحيح ومعلوم ان مهر المثل مجهول ضربا من الجهالة وكل جهالة في المسمى مهرا
مثل جهالة مهر المثل واقل من ذلك يتحمل ولا يمنع صحة التسمية استدلالا بمهر المثل وكل جهالة
تزيد على جهالة مهر المثل يبقى الامر فيها على الاصل فيمنع صحة التسمية كما في ساير الايام عواض
اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان جهالة الحيوان والدابة والثوب والدار اكثر من جهالة مهر
المثل لان بعد اعتبار تساوي المراتب في المال والجمال والسن والعقل والدين والبلد والعصر
يقل التفاوت بينهما فتقل الجهالة فاما جهالة الجنس والنوع فجهالة فاحشة فكانت اكثر من
جهالة مهر المثل فتمنع صحة التسمية وان كان المسمى معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة كما اذا
تزوجها على عبد او امة او فرس او جمل او حمار او ثوب هروي او مروي صحت التسمية ولها الوسط
من ذلك وللزوج الخيار ان شا اعطاها الوسط وان شا اعطاها قيمته وهذا عندنا
وقال الشافعي لا تصح التسمية وجه قوله ان المسمى مجهول الوصف فلا تصح تسميته كما في باب
البيع وهذا لان جهالة الوصف تفضي الى المنازعة كجهالة الجنس ثم جهالة الجنس
تمنع صحة التسمية فكذا جهالة الوصف ولنا ان النكاح معاوضة المال بما ليس بمال
والحيوان الذي هو معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة يجوز ان يثبت دينا في الذمة
بدلا عما ليس بمال كما في الدية قال النبي صلى الله عليه وسلم في النفس المومنة ماية من
الابل والبضع ليس بمال فجاز ان يثبت الحيوان دينا في الذمة بدلا عنه ولان جهالة الوسط
من هذه الاصناف مثل جهالة مهر المثل او اقل فتلك الجهالة لما لم تمنع صحة تسميته فكذا
هذه الا انه لا تصح تسميته ثمنا في البيع لان البيع لا يحتمل جهالة البدل اصلا قلت او كثرت
والنكاح يحتمل الجهالة اليسيرة مثل جهالة مهر المثل وانما كان كذلك لان مبنى البيع على
المضايقة والمماكسة فالجهالة فيه وان قلت تفضي الى المنازعة ومبنى النكاح على المسامحة
فقد رجهالة مهر المثل فيه لا تفضي الى المنازعة وهو الفرق واما وجوب الوسط فلان

اشخاص صح

الوسط هو العدل لما فيه من مراعاة الجانبين لان الزوج يتضرر بايجاب الجيد والمراة
تتضرر بايجاب الردي فكان العدل في ايجاب الوسط وهذا هو معني قول النبي صلي الله عليه
وسلم خير الامور اوساطها والاصل في اعتبار الوسط في هذا الباب ما روي عن رسول الله
صلي الله عليه وسلم انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مواليها فنكاحها باطل فان دخل بها
فلها مهر مثل نسايها لا وكس ولا شطط وكذلك قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه اري لها
مهر مثل نسايها لا وكس ولا شطط والمعني ما ذكرنا واما ثبوت الخيار بين الوسط وبين قيمته
فلان الحيوان لا يثبت دينا في ذمته ثبوتا مطلقا الا تري انه لا يثبت دينا في الذمة في معاوضة
المال بالمال ولا يثبت في الذمة في ضمان الاتلاف حتي لا يكون مضمونا بالمثل في الاستهلاك بل
بالقيمة فمن حيث انه يثبت في الذمة في الجملة قلنا بوجوب الوسط منه ومن حيث انه لا يثبت ثبوتا
مطلقا قلنا بثبوت الخيار بين تسليمه وتسليم قيمته عملا بالشبهين جميعا ولان الوسط لا يعرف
الا بواسطة القيمة فكانت القيمة اصلا في الاستحقاق فكانت اصلا في التسليم واما ثبوت
الخيار للزوج لا للمراة فلانه المستحق عليه فكان الخيار له وكذلك ان تزوجها علي بيت وخادم
فلها بيت وسط مما يجهز به النسا وهو بيت الثوب لا البيت المبني فينصرف الي فرش البيت
في اهل الامصار وفي اهل البادية الي بيت الشعر ولها خادم وسط لان المطلق من هذه
الاصناف ينصرف الي الوسط لان الوسط منها معلوم بالعادة وجهالته مثل جهالة مهر
المثل او اقل فلا تمنع صحة التسمية كما لو نص علي الوسط ولو وصف شيا من ذلك بان قال
جيد او وسط او ردي فلها الموصوف ولو جا بالقيمة تجبر علي القبول لان القيمة هي الاصل
الا تري انه لا يعرف الجيد والوسط والردي الا باعتبار القيمة فكانت القيمة هي المعرفة لهذه
الصفات فكانت اصلا في الوجوب فكانت اصلا في التسليم فاذا جا بها تجبر علي القبول لها ولو
تزوجها علي وصيف صحت التسمية ولها الوسط من ذلك ولو تزوجها علي وصيف ابيض لا شك
انه تصح التسمية لانها تصح بدون الوصف فاذا وصف اولي ولها الوصيف الجيد لان الابيض
عندهم اسم للجيد ثم الجيد عندهم هو الرومي والوسط السندي والردي الهندي واما
عندنا فالجيد هو التركي والوسط الرومي والردي الهندي وقد قال ابو حنيفة رحمه الله
قيمة الخادم الجيد خمسون دينارا وقيمة الوسط اربعون وقيمة الردي ثلثون وقيمة
البيت الوسط اربعون دينارا وقال ابو يوسف ومحمد ان زاد السعر او نقص فبحسب الغلا
والرخص وهذا ليس باختلاف في الحقيقة ففي زمن ابي حنيفة رحمه الله كانت القيم مستقرة وفي
زمانهما تغيرت القيم فاجاب كل علي عرف زمانه والمعتبر في ذلك القيمة بلا خلاف ولو تزوجها
علي بيت وخادم حتي وجب الوسط من كل واحد منهما ثم صالحت من ذلك علي اقل من قيمة
الوسط ستين دينارا او سبعين دينارا جاز الصلح لانها بهذا الصلح اسقطت بعض حقها
لان الواجب فيهما ثمانون فاذا صالحت علي اقل من ذلك فقد اسقطت البعض ومن له الحق اذا
اسقط حقه واستوفي الباقي جاز ويجوز ذلك بالنقد والنسية لما ذكرنا ان الصلح وقع علي عين حقه
باسقاط البعض فكان الباقي عين الواجب فجاز فيه التاجيل فان صالحت علي مائة دينار فالفضل
باطل لان المسمي اذا لم يكن مستقرا فالقيمة واجبة بالعقد ومن وجب له حق فصالح علي اكثر من
حقه لم يجز وان كان المسمي معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة كما اذا تزوجها علي مكيل
موصوف او موزون موصوف سوي الدراهم والدنانير صحت التسمية لان المسمي مال معلوم
لا جهالة فيه بوجه الا تري انه يثبت دينا في الذمة ثبوتا مطلقا فانه يجوز البيع به والسلم فيه
ويضمن بالمثل يجبر الزوج علي دفعه ولا يجوز دفع عوضه الا برضي المراة ولو تزوجها علي مكيل او موزون

ولم يصف صحت التسمية لانه مال الجنس والنوع فتصح تسميته فان شا الزوج اعطاها الوسط
من ذلك وان شا اعطاها قيمته كذا ذكر الكرخي في جامعه وذكر الحسن عن ابي حنيفة انه
يجبر علي تسليم الوسط وجه ما ذكره الكرخي ان القيمة اصل في ايجاب الوسط لان بها يعرف كونه
وسطا فكان اصلا في التسليم كما في العبد وجه رواية الحسن ان الشرع لما اوجب الوسط فقد
تعين الوسط بتعيين الشرع فصار كما لو عينه بالتسمية ولو عينه سمي الوسط يجبر علي تسليمه
كذا هذا بخلاف العبد فان هناك وان سمي الوسط ونص عليه لا يجبر علي تسليمه فكذا اذا اوجبه
الشرع والله اعلم واما الثياب فقد ذكر في الاصل انه اذا تزوجها علي ثياب موصوفة
انه بالخيار ان شا سلمها وان شا سلم قيمتها ولم يفصل بينما اذا سمي لها اجلا او لم يسم وقال ابو
يوسف ان اجلها يجبر علي دفعها وان لم يوجلها فلها القيمة وروي عن ابي حنيفة انه يجبر علي
تسليمها من غير هذا التفصيل وهو قول زفر وجه ما ذكر في الاصل ان الثياب لا تثبت
في الذمة ثبوتا مطلقا لانها ليست من ذوات الامثال الا تري انها مضمونة بالقيمة لا بالمثل
في ضمان العدوان ولا تثبت في الذمة بنفسها في عقود المعاوضات بل بواسطة الاجل فكانت
كالعبيد وهناك لا يجبر علي دفع العبد وله ان يسلم كذا هاهنا وابو يوسف يقول اذا اجلها
فقد صارت بحيث تثبت في الذمة ثبوتا مطلقا الا تري انها تثبت في الذمة في السلم فيجبر علي
الدفع كما في السلم بل اولي لان البدل كما في البيع لا يحتمل الجهالة راسا والمهر في النكاح يحتمل ضربا
من الجهالة فلما ثبت في الذمة في البيع فلان يثبت في النكاح اولي ووجه الرواية الاخري
عن ابي حنيفة ان امتناع ثبوتها في الذمة لمكان الجهالة فاذا وصفت فقد زالت الجهالة فيصح
ثبوتها في الذمة مهرا في النكاح وانما لا يصح السلم الا موجلا لا لان العلم يقف بها علي التاجيل
بل لان الشرع لم يشرع السلم الا موجلا والاجل ليس بشرط في المهر فكان ثبوتها في المهر غير موجلة كثبوتها
في السلم موجلة فيجبر علي تسليمها ولو قال تزوجتك علي هذا العبد او علي هذا العبد او علي الف او
الفين فالتسمية فاسدة في قول ابي حنيفة ويحكم مهر مثلها فان كان مهر مثلها مثل الادون
او اقل فلها الادون الا ان يرضي الزوج بالارفع وان كان مهر مثلها مثل الارفع او اكثر فلها الارفع
الا ان ترضي المراة بالادون وان كان مهر مثلها فوق الادون واقل من الارفع فلها مهر مثلها وقال
ابو يوسف ومحمد التسمية صحيحة ولها الادون علي كل حال وجه قولهما ان المصير الي مهر المثل
عند تعذر ايجاب المسمي ولا تعذر هاهنا لانه يمكن ايجاب الاقل لكونه متيقنا وفي الزيادة شك
فيجب المتيقن به وصار كما اذا اعتق عبده علي الف او الفين او خالع امراته علي الف او الفين
انه تصح التسمية ويجب الالف كذا هذا ولابي حنيفة رحمه الله انه جعل الاخف المهر احد
المذكورين غير عين واحد منهما غير عين مجهول فكان المسمي مجهولا وهذه الجهالة اكثر من
جهالة مهر المثل الا تري ان كلمة او تدخل بين اقل الاشيا واكثرها فتمنع صحة التسمية
فيحكم مهر المثل لانه الموجب الاصلي في هذا الباب فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية
ولا صحة الا بتعيين المسمي ولم يوجد فيجب مهر المثل الا انه لا ينقص عن الادون لان الزوج
رضي بذلك القدر ولا يزاد علي الارفع لرضي المراة بذلك القدر ولا يلزم علي هذا ما اذا تزوجها علي
هذا العبد او علي هذا العبد علي ان الزوج بالخيار في ان يدفع ايهما شا او علي ان المراة بالخيار
في ذلك تاخذ ايهما شات انه تصح التسمية وان كان المسمي مجهولا لان تلك جهالة يمكن رفعها
الا تري انها ترتفع باختيار من له الخيار فقلت الجهالة فكانت كجهالة مهر المثل او اقل من
ذلك فلا يمنع صحة التسمية وهاهنا لا سبيل الي ازالة هذه الجهالة لانه اذا لم يكن فيه
خيار كان لكل واحد منهما ان يختار غير ما يختاره صاحبه فتفاحشت الجهالة فمنعت صحة التسمية

بخلاف الاعتاق والخلع لانه ليس لهما موجب اصلي يصار اليه عند وقوع الشك في المسمى فوجب المتيقن من المسمى لان ايجابه اولى من الايقاع مجانا بلا عوض اصلا لعدم رضى المولى والزوج بذلك وفيما نحن فيه له موجب اصلي فلا يعدل عنه الا عند تعين المسمى ولا تعين مع الشك بادخال كلمة الشك فالتحقت التسمية بالعدم فبقي الموجب الاصلي واجب المصير اليه ● ولو تزوج امراة على الف ان لم يكن له امراة وعلى الفين ان كان له امراة او تزوجها على الف ان لم يخرجها من بلدها وعلى الفين ان اخرجها من بلدها او تزوجها على الف ان كانت مولاة وعلى الفين ان كانت عربية وما اشبه ذلك فلا شك ان النكاح جائز لان النكاح المؤبد الذي لا توقيت فيه لا تبطله الشروط الفاسدة لما ذكرنا ان هذه الشروط لو اثرت لاثرت في المهر بفساد التسمية وفساد التسمية لا يكون فوق العدم ثم عدم التسمية راسا لا توجب فساد النكاح ففسادها اولى واما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفا به فلها ما سمى على ذلك الشرط وان لم يقع الوفا به فان كان على خلاف ذلك او فعل خلاف ما شرط لها فلها مهر مثلها لا ينقص من الاقل ولا يزاد على الاكثر وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وقال زفر الشرطان فاسدان وهذه فرعية مسالة معروفة في الاجارات وهو ان يدفع رجل ثوبا الى الخياط فيقول له ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم وجه قول زفر ان كل واحد من الشرطين مخالف للآخر فاوجب ذلك جهالة المستحق فلم تصح التسمية وجه قولهما ان المسمى معلوم في الشرط الثاني كما هو معلوم في الشرط الاول فصحت التسميتان كما اذا قال للخياط ان خطته روميا فبدرهم وان خطته فارسيا فبنصف درهم ولابي حنيفة ان الشرط الاول وقع صحيحا بالاجماع وموجبه رد مهر المثل ان لم يقع الوفا به فكانت التسمية الاولى صحيحة فلو صح الشرط الثاني لكان نافيا موجب الشرط الاول والتسمية الاولى بعد ما صحت لا يجوز نفي موجبها فبطل الشرط الثاني ضرورة وقالوا ان ما شرط الزوج من طلاق وترك الخروج من البلد لا يلزمه في الحكم لان ذلك وعد وعدها فلا يكلف به وعلى هذا يخرج ما اذا تزوجها على حكمه او حكمها او حكم اجنبي ان التسمية فاسدة لان المحكوم به مجهول وجهالته اكثر من جهالة مهر المثل فيمنع صحة التسمية ثم ان كان التزوج على حكم الزوج ينظر ان حكم بمهر مثلها او اكثر فلها ذلك لانه رضي ببذل الزيادة وان حكم باقل من مهر مثلها فلها مهر مثلها الا ان ترضى بالاقل وان كان التزوج على حكمها فان حكمت بمهر مثلها او اقل فلها ذلك لانها رضيت باسقاط حقها وان حكمت باكثر من مهر مثلها لم تجز الزيادة لان المستحق هو مهر المثل الا اذا رضي الزوج بالزيادة وان كان التزوج على حكم اجنبي فان حكم بمهر المثل جاز وان حكم باكثر من مهر المثل يتوقف على رضى الزوج وان حكم باكثر من مهر المثل يتوقف على رضى الزوج وان حكم باقل من مهر المثل يتوقف على رضى المراة لان المستحق هو مهر المثل والزوج لا يرضى بالزيادة والمراة لا ترضى بالنقصان لذلك توقف الامر في الزيادة والنقصان على رضاهما فان تزوجها على ما يكسب العام او يرث فهذه تسمية فاسدة لان هذه جهالة اكثر من جهالة مهر المثل وقد انضم الى الجهالة الخطر لانه قد يكسب وقد لا يكسب ثم الجهالة بنفسها تمنع صحة التسمية فمع الخطر اولى ● ولو تزوج امراتين على صداق واحد نحو ان يقول تزوجتكما على الف درهم فقبلتا فالنكاح جائز لا شك فيه ويقسم الالف بينهما على قدر مهر مثليهما لانه جعل الالف بدلا عن بضعيهما والبدل يقسم على قيمة المبدل والمبدل هو البضع فيقسم البدل على قدر قيمته وقيمته مهر المثل كما لو اشترى عبدين بالف درهم انه يقسم الثمن على قدر قيمتهما كذا هذا وان قبلت احدهما دون الاخرى جاز النكاح في التي قبلت بخلاف البيع فانه اذا قال بعت هذا العبد منكما فقبل احدهما ولم يقبل الآخر لا يجوز البيع اصلا والفرق

انه لما قال تزوجتكما فقد جعل قبول كل واحدة منهما شرطا لقبول الاخرى في النكاح لا يحتمل التعليق بالشرط فكان ادخال الشرط فيه فاسدا والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة والبيع يفسد به واذا جاز النكاح يقسم الالف على قدر مهر مثليهما فما اصاب حصة التي قبلت فلها ذلك القدر والباقي يعود الى الزوج وان كانت احداهما ذات زوج او في عدة من زوج او كانت ممن لا يحل له نكاحها فان جميع الالف للتي صح نكاحها في قول ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقسم الالف على قدر مهر مثليهما فما اصاب التي صح نكاحها فلها ذلك والباقي يعود الى الزوج وجه قولهما انه جعل الالف مهرا لهما جميعا وكل واحدة منهما محل صالح للنكاح حقيقة لكونها قابلة للمقاصد المطلوبة منه حقيقة الا ان المحرمة منهما لا تزاحم صاحبتها في الاستحقاق لخروجها من ان تكون محلا لذلك شرعا مع قيام المحلية حقيقة فيجب اظهار اثر المحلية الحقيقية في الانقسام ولابي حنيفة ان المهر يقابل ما يستوفى بالوطء وهو منافع البضع وهذا العقد في حق المحرمة لا يمكن من استيفاء المنافع لخروجها من ان تكون محلا للعقد شرعا والموجود الذي لا ينتفع به والعدم الاصلي سوا فيجعل كل المهر بمقابلة الاجنبية كما اذا جمع بين المراة والاتان وقال تزوجتكما على الف درهم فان دخل الزوج بالتي فسد نكاحها ففي قياس قول ابي حنيفة لها مهر مثلها بالغا ما بلغ لانه لا يعتبر التسمية في حقها فالتحقت التسمية في حقها بالعدم وفي قياس قول ابي يوسف ومحمد لها مهر مثلها لا يجاوز حصتها من الالف لانهما يعتبران التسمية في حقها في حق الانقسام والله اعلم ● وعلى هذا يخرج تسمية المهر على السمعة والريا انها تصح او لا تصح وجملة الكلام ان السمعة في المهر اما ان يكون في قدر المهر واما ان يكون في جنسه فان كانت في قدر المهر بان تواضعا في المهر السر والباطن واتفقا على ان يكون المهر الف درهم لكنهما يظهران في العقد الفين لامر حملهما على ذلك فان لم يقولا الف منهما سمعة فالمهر ما ذكراه في العلانية وذلك الفان لان المهر ما يكون مذكورا في العقد والالفان مذكوران في العقد فاذا لم يجعلا الالف منهما سمعة صحت تسمية الالفين وان قالا الالف منهما سمعة فالمهر ما ذكراه في السر وهو الالف في ظاهر الرواية عن قول ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف ومحمد وروي عن ابي حنيفة ان المهر ما اظهراه وهو الالفان وجه هذه الرواية ان المهر هو المذكور في العقد لانه اسم لما يملك به البضع والذي يملك به البضع هو المذكور في العقد وانه يصلح ان يكون مهرا لانه مال معلوم فتصح تسميته ويصير مهرا ولا تعتبر المواضعة السابقة وجه ظاهر الرواية انهما لما قالا الالف منهما سمعة فقد هزلا بذكر قدر الالف حيث لم يقصدا به مهرا والمهر مما يدخل الجد والهزل فقد فسدت تسمية قدر الالف والتحقت بالعدم فبقي العقد على الف وان كانت السمعة في جنس المهر بان تواضعا واتفقا في السر والباطن على ان يكون المهر الف درهم ولكنهما يظهران في العقد مائة دينار فان لم يقولا ريا وسمعة فالمهر ما تعاقدا عليه لما قلنا وان قالا ريا وسمعة وتعاقدا على ذلك فلها مهر مثلها في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وروي عنه ان لها مهر العلانية مائة دينار وجه هذه الرواية على نحو ما ذكرنا ان المائة الدينار هي المذكورة في العقد والمهر اسم للمذكور في العقد لما بينا فيعتبر المذكور فيه ولا تعتبر المواضعة السابقة وجه ظاهر الرواية ان ما تواضعا عليه وهو الالف لم يذكراه في العقد وهو المائة دينار ما تواضعا عليه فلم توجد التسمية فيجب مهر المثل كما لو تزوجها ولم يسم لها مهرا هذا الذي ذكرنا اذا لم يتعاقدا في السر والباطن ولكنهما تواضعا وتوافقا في السر والباطن على ان يكون المهر قدرا او جنسا ثم تعاقدا على ما تواضعا واتفقا عليه ● فاما اذا تعاقدا في السر على قدر من المهر

اوجنس منه ثم تواضعا واتفقا في السر على ان يظهرا في العلانية اكثر من ذلك اوجنسا اخر فان
لم يذكرا في المواضعة السابقة ان ذلك سمعة فالمهر ما ذكراه في العلانية في قول ابي حنيفة ومحمد
ويكون ذلك زيادة على المهر الاول سوا كان من جنسه او من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه
فجميعه يكون زيادة على المهر الاول وان كان من جنسه فقدر الزيادة على المهر الاول وروي
عن ابي يوسف انه قال المهر مهر السر وجه قوله ان المهر ما يكون مذكورا في العقد والعقد هو
الاول لان النكاح لا يحتمل الفسخ والاقالة فالثاني لا يرفع الاول فلم يكن الثاني عقدا في الحقيقة
فلا يعتبر المذكور عنده فكان المهر هو المذكور في العقد الاول وجه قولهما انهما قصدا شيئين
تصحيح استيناف العقد وزيادة في المهر واستينافه العقد لا يصح لان النكاح لا يحتمل
الفسخ والزيادة صحيحة فصار كانه زاد الفا اخرى او ماية دينار وان ذكرا في المواضعة السابقة
ان الزيادة او الجنس الاخر سمعة فالمهر هو المذكور في العقد الاول والمذكور في العقد الثاني
لغو لانهما هزلا به حيث جعلاه سمعة والهزل يعمل في المهر فيبطله والله اعلم **فصل**
ومنها ان يكون النكاح صحيحا فلا تصح التسمية في النكاح الفاسد حتى لا يلزم المسمى لان ذلك ليس
بنكاح على الحقيقة لما نذكر الا انه اذا وجد الدخول تجب مهر المثل لكن بالوطي لا بالعقد على ما
نبينه في موضعه ان شا الله تعالى ولو تزوج امراة على جارية بعينها واستثنى ما في بطنها
فلها الجارية وما في بطنها ذكره الكرخي والطحاوي من غير خلاف لان تسمية الجارية مهرا قد
صحت لانها مال معلوم واستثنا ما في بطنها لم يصح لان الجنين في حكم جزء من اجزايها فاطلاق
العقد على الام يتناوله واستثناوه يكون بمنزلة شرط فاسد والنكاح اذا استثنى فيه شرطا
فاسدا فيلغو الاستثنا ويلتحق بالعدم كانه لم يستثن راسا وكذلك اذا وهب جارية واستثنى
ما في بطنها او خالع او صالح من دم العمد لان هذه التصرفات لا تبطلها الشروط الفاسدة
ولو تزوج امراة على جارية فاستحقت او هلكت قبل التسليم فلها قيمتها لان التسمية قد صحت
لكون المسمى مالا متقوما معلوما فانعقد العقد موجبا للتسليم ولم يبطل فوات التسليم
بالاستحقاق والهلاك الا انه عجز عن تسليمها فيجب قيمتها بخلاف البيع اذا هلك المبيع قبل
التسليم الى المشتري انه لا يغرم البايع قيمته وانما يسقط الثمن لا غير لان هلاك المبيع يوجب
بطلان البيع واذا بطل البيع لم يبق وجوب التسليم فلا يجب القيمة ثم تفسير مهر المثل
هو ان يعتبر مهرها بمهر مثل نسايها من اخواتها لابيها وامها او لابيها وعماتها وبنات اعمامها
في بلدها وعصرها على مالها وجمالها وسنها وعقلها ودينها لان الصداق يختلف باختلاف
البلدان والاعصار وكذا يختلف باختلاف المال والجمال والسن والعقل والدين فيزداد مهر
المراة لزيادة مالها وجمالها وعقلها ودينها وحداثة سنها فلا بد من المماثلة بين المراتين في
هذه الاشيا ليكون الواجب لها مهر مثل نسايها اذ لا يكون مهر المثل بدون المماثلة بينهما
ولا يعتبر مهرها بمهر امها ولا بمهر خالتها الا ان تكون من قبيلتها من بنات اعمامها لان المهر
يختلف بشرف النسب والنسب من الابا لا من الامهات فانما يحصل لها شرف النسب من قبل
ابيها وقبيلته لا من قبل امها وعشيرتها والله الموفق **فصل** واما بيان ما يجب به المهر
وبيان وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما يتعلق بذلك من الاحكام فنقول وبالله التوفيق المهر
يجب بالعقد لانه احداث الملك والمهر يجب بمقابلة احداث الملك ولانه عقد معاوضة
وهو معاوضة البضع بالمهر فيقتضي وجوب العوض كالبيع سوا كان المهر مفروضا في العقد
او لم يكن عندنا وعند الشافعي ان كان مفروضا فكذلك وان لم يكن مفروضا لا يجب
بنفس العقد وانما يجب بالفرض او بالدخول على ما ذكرنا فيما تقدم وفي النكاح الفاسد يجب

المهر لكن بنفس العقد بل بواسطة الدخول لعدم حدوث الملك قبل الدخول اصلا وعدم حدوثه
بعد الدخول اصلا ولانعدام المعاوضة قبل الدخول راسا وانعدامها بعد الدخول مطلقا
لما نذكره في موضعه ان شا الله تعالى ويجب عقيب العقد بلا فصل لما ذكرنا انه يجب باحداث
الملك والملك يحدث عقيب العقد بلا فصل ولان المعاوضة المطلقة تقتضي ثبوت الملك
في العوضين في وقت واحد وقد ثبت الملك في احد العوضين وهو البضع عقيب العقد
فيثبت في العوض الاخر عقيبه تحقيقا للمعاوضة المطلقة الا انه يجب بنفس العقد وجوبا
موسعا وانما يتضيق عند المطالبة كالثمن في باب البيع انه يجب بنفس البيع وجوبا موسعا
وانما يتضيق عند مطالبة البايع واذا طالبت المراة بالمهر يجب على الزوج تسليمه اولا لان
حق الزوج في المراة متعين وحق المراة في المهر لم يتعين بالعقد وانما يتعين بالقبض فوجب
على الزوج التسليم عند المطالبة ليتعين كما في البيع ان المشتري يسلم الثمن اولا ثم يسلم
المبيع الا ان الثمن في باب البيع اذا كان دينا يقدم تسليمه على تسليم المبيع ليتعين واذا كان
عينا يسلمان معا وهاهنا يقدم تسليم المهر على كل حال سوا كان دينا او عينا لان القبض
والتسليم هاهنا معا متعذر ولا تعذر في البيع واذا ثبت هذا فنقول للمراة قبل دخول
الزوج بها ان تمنع الزوج من الدخول حتى يعطيها جميع المهر ثم تسلم نفسها وان كانت قد انتقلت
الى بيت زوجها لما ذكرنا ان بذلك يتعين حقها ويكون تسليما بتسليم ولان المهر عوض عن بضعها
كالثمن عوض المبيع وللبايع حق حبس المبيع لاستيفا الثمن فكان للمراة حق حبس نفسها لاستيفا
المهر وليس للزوج منعها عن السفر والخروج من منزله وزيارة اهلها قبل ايفا المهر لان حق الحبس
انما يثبت باستيفا المستحق فاذا لم يجب عليها تسليم النفس قبل ايفا المهر لم يثبت للزوج حق الاستيفا
فلا يثبت له حق الحبس واذا اوفاها المهر فله ان يمنعها من ذلك كله الا من سفر الحج اذا كانت عليها حجة
الاسلام ووجدت محرما وله ان يدخل بها لانه اذا اوفاها حقها ثبت له حق الحبس لاستيفا المعقود
عليه فان اعطاها المهر الا درهما واحدا فلها ان تمنع نفسها وان تخرج من مصرها حتى تاخذه لان حق
الحبس لا يتجزى فلا يبطل الا بتسليم كل البدل كما في البيع ولو خرجت لم يكن للزوج ان يسترد منها
ما قبضت لانها قبضته بحق لكون المقبوض حقا لها والمقبوض بحق لا يحتمل النقض • هذا اذا
كان المهر معجلا بان تزوجها على صداق عاجل او كان مسكوتا عن التعجيل والتاجيل لان حكم المسكوت
حكم المعجل لان هذا عقد معاوضة فيقتضي المساواة من الجانبين والمراة عينت حق الزوج فيجب
ان يعين الزوج حقها وانما يتعين بالتسليم فاما اذا كان موجلا بان تزوجها على مهر اجل فان لم يذكر
الوقت لشي من المهر اصلا بان قال تزوجتك على الف موجلة او ذكر وقتا مجهولا جهالة متفاحشة
بان قال تزوجتك على الف الى وقت الميسرة او هبوب الريح او الى ان تمطر السما فكذلك لان التاجيل
لم يصح لتفاحش الجهالة فلم يثبت الاجل ولو قال نصفه معجل ونصفه موجل كما جرت العادة في ديارنا
ولم يذكر الوقت للموجل اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز الاجل ويجب حالا كما اذا قال تزوجتك
على الف موجلة وقال بعضهم يجوز ويقع ذلك على وقت وقوع الفرقة بالموت او بالطلاق وروي
عن ابي يوسف ما يويد هذا القول وهو ان رجلا لو كفل لامراة عن زوجها نفقة كل شهر ذكر في
كتاب النكاح انه يلزمه نفقة شهر واحد في الاستحسان وذكر عن ابي يوسف انه يلزمه
نفقة كل شهر ما دام النكاح قايما بينهما فكذلك هاهنا وان ذكر وقتا معلوما فليس لها ان تمنع نفسها
في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اخيرا لها ان تمنع نفسها سوا كان المدة قصيرة او طويلة
بعد ان كانت معلومة او مجهولة جهالة متقاربة كجهالة الحصاد والدياس وجه قول ابي يوسف
ان من حكم المهر ان يتقدم تسليمه على تسليم النفس بكل حال الا ترى انه لو كان معينا او غير معين وجب

تقديمه فلما قبل الزوج التاجيل كان ذلك رضي بتاخير حقه في القبض بخلاف البايع اذا اجل الثمن انه
ليس له ان يحبس المبيع ويبطل حقه في الحبس بتاجيل الثمن لانه ليس من حكم الثمن تقديم تسليمه على
تسليم المبيع لا محالة الا ترى ان الثمن اذا كان عينا يسلما معا فلم يكن قبول المشتري التاجيل رضي
منه باسقاط حقه في القبض وجه قولهما ان المراة بالتاجيل رضيت باسقاط حق نفسها فلا يسقط
حق الزوج كالبايع اذا اجل الثمن انه يسقط حق حبس المبيع بخلاف ما اذا كان التاجيل الى مدة
مجهولة جهالة متفاحشة لان التاجيل ثم لم يصح فلم يثبت الاجل فبقي المهر حالا واما قوله من
شان المهر تسليمه على تسليم النفس فنقول نعم اذا كان معجلا او مسكوتا عن الوقت فاما اذا كان
موجلا تاجيلا صحيحا فمن حكمه ان يتاخر تسليمه على تسليم النفس لان تقديم تسليمه ثبت حقا لها
لانه ثبت تحقيقا للمعاوضة المقتضية للمساواة حقا لها فاذا اجلته فقد اسقطت حق نفسها فلا
يسقط حق الزوج لانعدام الاسقاط منه والرضي بالسقوط لهذا المعنى يسقط حق البايع في الحبس
بتاجيل الثمن كذا هذا ولو كان بعضه حالا وبعضه موجلا اجلا معلوما فله ان يدخل بها اذا اعطاها
الحال بالاجماع اما عندهما فلان الكل لو كان موجلا لكان له ان يدخل بها فاذا كان البعض معجلا
واعطاه ذلك اولى والفقه ما ذكرنا ان الزوج ما رضي باسقاط حقه فلا يسقط حقه واما عند
ابي يوسف فلانه لما عجل البعض لم يرض بتاخير حقه عن القبض لانه لو رضي بذلك لم يكن
لشرط التعجيل فايدة بخلاف ما اذا كان الكل موجلا لانه لما قبل التاجيل فقد رضي بتاخير حقه
ولو لم يدخل بها حتى حل اجل الباقي فله ان يدخل بها اذا اعطاها الحال لما قلنا ولو كان
الكل موجلا معلوما وشرط ان يدخل بها قبل ان يعطيها كله فله ذلك عند ابي يوسف ايضا
لانه لما شرط الدخول لم يرض بتاخير حقه في الاستمتاع واذا كان المهر موجلا اجلا معلوما
فحل الاجل ليس لها ان تمنع نفسها لتستوفي المهر على اصل ابي حنيفة ومحمد لان حق الحبس قد
سقط بالتاجيل والساقط لا يحتمل العود كالثمن في البيع وعلى اصل ابي يوسف لها ان تمنع
نفسها لان لها ان تمنع قبل حلول الاجل فبعده اولى ولو كان المهر حالا فاخرته شهرا ليس لها ان
تمنع عندهما وعنده لها ذلك لان هذا تاجيل طاري فكان حكم التاجيل المقارن وقد مر
الكلام فيه ولو دخل الزوج برضاها فلها ان تمنع نفسها حتى تاخذ المهر ولها ان تمنعه ان
يخرجها من بلدها عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ليس لها ذلك وعلى هذا الخلاف
اذا خلا بها وجه قولهما انها بالوطي مرة واحدة او بالخلوة الصحيحة لبست جميع المعقود عليه
وهي من اهل التسليم فيبطل حقها في المنع كالبايع اذا سلم المبيع ولا شك في الرضى واهلية التسليم
والدليل على انها سلمت جميع المعقود برضاها وهي من اهل التسليم فيبطل حقها في المنع كالبايع
اذا سلم المبيع ولا شك في الرضي واهلية التسليم والدليل على انها سلمت جميع المعقود عليه ان
المعقود عليه في هذا الباب في حكم العين ولهذا يتاكد جميع المهر بالوطي مرة واحدة ومعلوم
ان جميع البدل لا يتاكد بتسليم بعض المعقود عليه وما يتكرر من الوطيات ملحق بالاستخدام
فلا يقابله شي من المهر ولابي حنيفة ان المهر مقابل بجميع ما يستوفي في جميع الوطيات التي توجد
في هذا الملك لا بالمستوفي بالوطية الاولى خاصة لانه لا يجوز اخلا شي من منافع البضع عن بدل
يقابله احتراما للبضع وابانة لخطره فكانت هي بالمنع ممتنعة عن تسليم ما يقابله بدل فكان لها
ذلك كالوطي في المرة الاولى وكان الوطي في المرة الثانية والثالثة كالوطي في المرة الاولى فكان
ان تمنع عن الاول حتى تاخذ مهرها فكذا عن الثاني والثالث الا ان المهر يتاكد بالوطي مرة لانه
موجود معلوم وما وراه معدوم مجهول فلا يزاحمه في الانقسام ثم عند الوجود يتعين ويعلم
فيصير مزاحما فيصير قسطا من البدل كالعبد اذا جنى جناية يجب دفعه بها فان جنى جناية

اخرى فالثانية تزاحم الاولى عند وجودها في وجوب الدفع وكذا الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى
بخلاف البايع اذا سلم المبيع قبل قبض الثمن او بعد ما قبض شيا منه ثم اراد ان يسترده انه ليس
له ذلك لانه سلم كل المبيع فلا يملك الرجوع فيما سلم وهاهنا ما سلمت كل المعقود عليه بل البعض
دون البعض المعقود عليه منافع البضع وما سلمت كل المنافع بل بعضها دون بعض فهي بالمنع تمتنع عن تسليم
ما حصل مسلما بعد فكان لها ذلك كالبايع اذا سلم بعض المبيع قبل استيفا الثمن كان له حبس
الباقي ليستوفي الثمن كذا هذا وكان ابو القاسم الصفار يفتي في منعها نفسها بقول ابي يوسف
ومحمد وفي السفر بقول ابي حنيفة وبعد ايفا المهر كان له ان ينقلها حيث شا وحكى الفقيه ابو
جعفر الهندواني عن محمد بن سلمة انه كان يفتي ان بعد تسليم المهر ليس لزوجها ان يسافر بها
قال ابو يوسف ولو وجدت المراة المهر زيوفا او ستوقا فردت او كان المقبوض عرضا اشتراه
من الزوج بالمهر فاستحق بعد القبض وقد كان دخل بها فليس لها ان تمنع نفسها في جميع ذلك وعلى
اصلهما مستقيم لان من اصلهما ان التسليم من غير قبض المهر يبطل حق المنع وهذا تسليم من غير قبض
لان ذلك القبض بالرد والاستحقاق انتقض والتحق بالعدم وصار كانها لم تقبضه وقبل
القبض الجواب هكذا عندهما واما عند ابي حنيفة فينبغي ان يكون لها ان تمنع نفسها ثم
فرق ابو يوسف بين هذا وبين البيع انه اذا استحق الثمن في يد البايع او وجده زيوفا او
ستوقا فرده ان له ان يسترد المبيع فيحبسه لان البايع بعد الاسترداد يمكنه الحبس
على الوجه الذي كان قبل ذلك وهاهنا لا يمكن لانه استوفى بعض منافع البضع فلا يكون هذا
الحبس مثل الاول فلا يعود حقها في الحبس ومما يلحق بهذا الفصل ان للمراة ان تهب مهرها
للزوج دخل بها او لم يدخل لقوله تعالى فان طبن لكم عن شي منه نفسا فكلوه هنيا مريا وليس
لاحد من الاوليا الاعتراض عليها سوا كان ابا او غيره لانها وهبت خالص ملكها وليس لاحد في
عين المهر حق فيجوز ويلزم بخلاف ما اذا زوجت نفسها ان للاوليا حق الاعتراض في قول
ابي حنيفة لان الامهار حق الاوليا فقد تصرفت في خالص حقهم وانما الحقت الضرر بالاوليا
بالحاق العار والشنار بهم فلهم دفع هذا الضرر بالاعتراض بالفسخ وليس للاب ان يهب
مهر بنته عند عامة العلما وقال بعضهم له ذلك وتمسكوا بقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح والاب بيده عقدة النكاح ولنا ان المهر ملك المراة وحقها لانه بدل بضعها وبضعها
حقها والدليل عليه قوله تعالى واتوا النسا صدقاتهن نحلة اضاف المهر اليها فدل انه حقها وملكها
فدل وقوله تعالى فان طبن لكم عن شي منه نفسا فكلوه هنيا مريا وقوله منه اي من الصداق لانه
هو المكنى السابق اباح للازواج التناول من مهور النسا اذا طابت انفسهن بذلك وكذلك علق
الاباحة بطيبة انفسهن فدل ذلك كله على ان مهرها ملكها وحقها وليس لاحد ان يهب ملك الانسان
بغير اذنه ولهذا لا يملك الولي هبة غيره من اموالها فكذا المهر واما الاية فقد قيل ان المراد من الذي
بيده عقدة النكاح هو الزوج كذا روي عن علي رضي الله عنه وهو احدى الروايتين عن ابن عباس
رضي الله عنهما ويجوز ان يحمل قوله من ضرب التاويل الى الولي على بيان نزول الاية على ما قيل ان حين النزول
كانت المهور للاوليا ودليله قول شعيب لموسى عليهما السلام اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين
على ان تاجرني ثماني حجج شرط لنفسه لا لابنته ثم نسخ بما تلونا من الاية وللمولى ان يهب صداق امته
ومدبرته وام ولده من زوجها لان المهر ملكه وليس له ان يهب ملك مكاتبته ولو وهب لا يبرا
الزوج بدفعه الى المولى لان مهر المكاتبة لها لا للمولى لانه من اكسابها وكسب المكاتب له لا لمولاه وتجوز
الزيادة في المهر اذا تراضيا بها والحط عنه اذا رضيت به لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم
به من بعد الفريضة رفع الجناح فيما تراضيا به الزوجان بعد الفريضة وهي التسمية وذلك هو

البعض لان صح

الزيادة في المهر والحط عنه واحق ما تصرف الاية اليه الزيادة لانه ذكر لفظة التراضي وانه يكون ردة عن اثنين ورضي المراة كاف في الحط ولان الزيادة تلحق العقد ويصير كان العقد ورد على الاصل والزيا جميعا كالخيار في باب البيع والاجل فيه فان من اشترى من اخر عبدا بيعا باتا ثم ابان احدهما جعل لصاحبه الخيار يوما جاز ذلك حتى لو نقض البيع جاز نقضه ويصير ذلك كالخيار المشروط في اصل البيع وكذا اذا اشترى عبدا بالف درهم حالة ثم ان البايع اجل المشتري في الثمن شهرا جاز التاجيل ويصير كانه كان سمي في العقد كذا هاهنا ولا يثبت خيار الروية في المهر حتى لو تزوج امراة على عبد بعينه او جارية بعينها ولم تره ثم راته ليس لها ان ترده بخيار الروية لان النكاح لا ينفسخ برده فلو ردت لرجعت عليه بعبد اخر ولثبت لها خيار الروية فترده ثم ترجع عليه باخر الى ما لا يتناهى فلم يكن الرد مفيدا لخلوه عن العاقبة الحميدة فكان سفها فلا يثبت لها حق الرد وكذلك هذا في الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد لما قلنا بخلاف البيع انه يثبت فيه خيار الروية لان البيع ينفسخ برد المبيع ويرجع بالثمن فكان الرد مفيدا لذلك افترقا وهل يثبت خيار العيب في المهر ينظر في ذلك ان كان العيب يسيرا لا يثبت وان كان فاحشا يثبت وكذلك في بدل الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد بخلاف البيع والاجارة وبدل الصلح عن مال انه يرد بالعيب اليسير والفاحش لان هناك ينفسخ العقد برده وهاهنا لا ينفسخ واذا لم ينفسخ يقبض مثله فربما تحدث فيه عيبا يسيرا ايضا فان الاعيان لا تخلوا عن قليل عيب عادة فترده ثم تقبض مثله فيودي الى ما لا يتناهى فيفيد الرد وهذا المعنى لا يوجد في البيع والاجارة لانه ينفسخ العقد بالرد فكان الرد مفيدا ولان حق الرد بالعيب انما يثبت استدراكا للفايت وهو صفة السلامة المستحقة بالعقد والبيع والعيب ولان حق الرد بالعيب اذا كان يسيرا لا يعرف الفوات بيقين لان العيب اليسير يدخل تحت تقويم المقومين لا يخلوا عنه فمن مقوم يقومه بدون العيب بالف ومن مقوم يقومه به مع العيب بالف ايضا فلا يعرف فوات صفة السلامة بيقين فلا حاجة الى الاستدراك بالرد بخلاف العيب الفاحش لانه لا يختلف فيه المقومون فكان الفوات حاصلا بيقين فتقع الحاجة الى استدراك الفايت بالرد الا ان هذا المعنى الاخير يشكل بالبيع واخواته فان العيب اليسير فيها يوجب حق الرد وان كان هذا المعنى موجودا فيها والاصح هو الوجه الاول ولا شفعة في المهر لان من شرايط ثبوت حق الشفعة معاوضة المال بالمال نذكره في كتاب الشفعة ان شا الله تعالى والنكاح معاوضة البضع بالمال فلا يثبت حق الشفعة والله اعلم **فصل** واما بيان ما يتاكد به كل المهر فالمهر يتاكد باحد معاني ثلاثة الدخول والخلوة الصحيحة وموت احد الزوجين سوا كان مسمى او مهر المثل حتى لا يسقط شي منه بعد ذلك الا بالابرا من صاحب الحق اما التاكد بالدخول فمجمع عليه والوجه ان المهر قد وجب فيه بالعقد وصار دينا في ذمته والدخول لا يسقطه لانه استيفا المعقود عليه واستيفا المعقود يقرر البدل لا ان يسقطه كما في الاجارة ولان المهر يتاكد بتسليم البدل من غير استيفا به لما نذكر فلان يتاكد بالتسليم مع الاستيفا اولى واما التاكد بالخلوة فمذهبنا وقال الشافعي لا يتاكد المهر بالخلوة حتى لو خلى بها خلوة صحيحة ثم طلقها قبل الدخول بها في نكاح فيه تسمية يجب عليه كمال المسمى عندنا وعنده نصف المسمى وان لم يكن في النكاح تسمية يجب عليه كمال مهر المثل وعليه يجب عليه المتعة واحتج بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اوجب الله تعالى نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية لان المراد من المس هو الجماع ولم يفصل بين حال وجود الخلوة وعدمها فمن اوجب كل المفروض فقد خالف النص وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا

وعندهم صح

ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة اي ولم تفرضوا فريضة اوجب المتعة في الطلاق في نكاح لا تسمية فيه مطلقا من غير فصل بين حال وجود الخلوة وعدمها وقوله يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن دلت الاية على نفي وجوب العدة ووجوب المتعة قبل الدخول من غير فصل ولان تاكد المهر يتوقف على استيفا المعقود عليه وهو منافع البضع واستيفاوها بالوطي لم يوجد ولا ضرر لها في التوقف لان الزوج لا يخلوا اما ان يستوفي او يطلق فان استوفى يتاكد حقها وان طلق يفوت عليها نصف المهر لكن بعوض هو خير لها لان المعقود عليه يعود اليها مع سلامة نصف المهر لها بخلاف الاجارة انه يتاكد الاجرة فيها بنفس التخلية ولا يتوقف التاكد على استيفا المنافع لان في التوقف هناك ضررا بالاجر لان للاجارة مدة معلومة فمن الجايز ان يمتنع المستاجر من استيفا المنافع مدة الاجارة بعد التخلية فلو توقف تاكد الاجرة على حقيقة الاستيفا وربما لا يستوفي لفاتت المنافع عليه مجانا بلا عوض فيتضرر به الاجر فاقيم الاجر مع على حقيقة الاستيفا التمكن من الانتفاع مقام استيفا المنفعة دفعا للضرر عن الاجر وهنا لا ضرر في التوقف على ما بينا فتوقف التاكد على حقيقة الاستيفا ولم يوجد فلا يتاكد ولنا قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض نهى الزوج عن اخذ ما ساق من المهر عند الطلاق وابان عن معنى النهي بوجود الخلوة كذا قال الفرا ان الافضا هو الخلوة دخل او لم يدخل وماخذ اللفظ دليل على ان المراد منه الخلوة الصحيحة لان الافضا ماخوذ من الفضا من الارض وهو الموضع الذي لا بنا فيه ولا حاجز يمنع من ادراك ما فيه فكان المراد منه الخلوة على هذا الوجه وهي التي لا حايل فيها ولا مانع من الاستمتاع عملا بمقتضى اللفظ فظاهر النص يقتضي ان لا يسقط شي منه بالطلاق الا ان سقوط النصف بالطلاق قبل الدخول وقبل الخلوة في نكاح فيه تسمية واقامة المتعة مقام نصف مهر المثل في نكاح لا تسمية فيه ثبت بدليل اخر فبقي حال ما بعد الخلوة على ظاهر النص وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كشف خمار امراته وجب الصداق دخل بها او لم يدخل وهذا نص في الباب وروي عن زرارة بن ابي اوفى انه قال قضى الخلفا الراشدون المهديون انه اذا ارخى الستر واغلق الباب فلها الصداق كاملا وعليها العدة دخل او لم يدخل وحكى الطحاوي في هذه المسلة اجماع الصحابة من الخلفا الراشدين وغيرهم رضي الله عنهم ولان المهر قد وجب بنفس العقد اما في نكاح فيه تسمية فلا شك فيه واما في نكاح لا تسمية فيه فلما ذكرنا في المسلة المفوضة الا ان الوجوب بنفس العقد ثبت موسعا ويتضيق عند المطالبة والدين المضيق واجب القضا قال النبي صلى الله عليه وسلم الدين مقضي ولان المهر متى صار ملكا لها بنفس العقد فالملك الثابت لا يجوز ان يزول الا بازالة المالك او بعجزه عن الانتفاع بالمملوك حقيقة اما لمعنى يرجع الى المالك او لمعنى يرجع الى المحل ولم يوجد شي من ذلك فلا يزول الا ان عند الطلاق قبل الدخول سقط النصف باسقاط الشرع غير معقول المعنى لا بالطلاق لان الطلاق فعل الزوج والمهر ملكها والانسان لا يملك اسقاط حق الغير عن نفسه ولانها سلمت المبدل الى زوجها فيجب على زوجها تسليم البدل اليها كما في البيع والاجارة والدليل على انها سلمت المبدل ان المبدل هو ما يستوفى بالوطي وهو المنافع الا ان المنافع قبل الاستيفا معدومة فلا يتصور تسليمها لكن لها محل موجود وهو العين وانها متصور التسليم حقيقة فيقام تسليم العين مقام تسليم المنفعة كما في الاجارة وقد سلم المحل لان التسليم هو جعل الشي سالما للمسلم اليه وذلك برفع الموانع وقد وجد لان الكلام في الخلوة الصحيحة وهي عبارة عن التمكن

من الاستمتاع ولا يتحقق التمكن الا بعد ارتفاع الموانع كلها فثبت انه وجد منها تسليم المبدل فيجب على الزوج تسليم
البدل لان هذا عقد معاوضة وانها تقتضي تسليما بازاء تسليم كما تقتضي ملكا بازاء ملك تحقيقا لحكم المعاوضة
كما في البيع والاجارة واما في الاية فعندنا ان المراد من المسيس هو الخلوة فلا تكون حجة على ان فيها ايجاب نصف
المفروض لا اسقاط النصف الباقي الا ترى ان من كان في يده عبد فقال نصف هذا العبد لفلان لا يكون
نفيا للنصف الباقي فكان حكم النصف الباقي مسكوتا عنه فيقف على قيام الدليل على البقاء وهو ما ذكرنا
فيبقى واما قوله التاكد انما يثبت باستيفاء المستحق فممنوع بل كان ما يثبت باستيفاء المستحق يثبت بتسليم
المستحق كما في الاجارة وبتسليمه بتسليم محله وقد حصل ذلك بالخلوة الصحيحة على ما بينا • ثم تفسير الخلوة الصحيحة
هي ان لا يكون هناك مانع من الوطي لا حقيقي ولا شرعي ولا طبعي واما المانع الحقيقي فنحو ان يكون احدهما مريضا
مرضا يمنع الجماع او صغيرا لا يجامع مثله او صغيرة لا يجامع مثلها او كانت المراة رتقا او قرنا لان الرتق والقرن
يمنعان الوطي ويصح ان كان الزوج عنينا او خصيا لان العنة والخصا لا يمنعان الوطي فكانت خلوتهما كخلوة
غيرهما وتصح خلوة المجبوب في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا تصح وجه قولهما ان الجب يمنع من
الوطي فيمنع صحة الخلوة كالقرن ولابي حنيفة انه يتصور منه السحق والايلاد بهذا الطريق الا ترى لو
جاءت امراته بولد ثبت النسب منه بالاجماع واستحقت كمال المهر لو طلقها وان لم يوجد منه الوطي المطلق
في حقه ارتفاع المانع من وطي مثله فتصح خلوته وعليها العدة اما عندهما فلا يشكل لان الخلوة اذا صحت اقيمت
مقام الوطي في حق تاكد المهر ففي حق العدة اولى لانه يحتاط في ايجابها واما عنده فقد ذكر الكرخي ان عليها
العدة عندهما ايضا وقال ابو يوسف ان كان المجبوب ينزل فعليها العدة لان المجبوب قد يقذف بالماء
فيصل الى الرحم ويثبت نسب ولده فتجب العدة احتياطا فان جاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه ووجب
لها جميع الصداق لان الحكم بثبات النسب يكون حكما بالدخول فيتاكد المهر على قولهما ايضا وان كان لا ينزل
فلا عدة عليها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر ثبت نسبه والا فلا يثبت كالمطلقة قبل الدخول وكالمحتدة
اذا اقرت بانقضاء العدة ثم اتت بولد واما المانع الشرعي فهو ان يكون احدهما صائما صوم رمضان
او محرما بحجة فريضة او غير فريضة او بعمرة او تكون المراة حائضا او نفسا لان كل ذلك محرم للوطي فكان مانعا
من الوطي شرعا والحيض والنفاس يمنعان منه طبعا ايضا لانهما اذى والطبع السليم عن استعمال الاذى
واما في غير صوم رمضان فقد روى بشر عن ابي يوسف ان صوم التطوع وقضاء رمضان والكفارات
والنذور لا تمنع صحة الخلوة وذكر الحاكم الجليل في مختصره ان نفل الصوم كفرضه فصار في المسئلة روايتان
وجه رواية المختصر ان صوم التطوع يحرم الفطر من غير عذر فصار كالتطوع وذا يمنع صحة الخلوة كذا
هذا وجه رواية بشر ان صوم غير رمضان مضمون بالقضاء لا غير فلم يكن قويا في معنى المنع بخلاف صوم رمضان
فانه يجب القضاء فيه والكفارة وكذا الحج التطوع وهو المانع ووجه اخر من الفرق بين صوم التطوع وبين صوم
رمضان ان تحريم الفطر في صوم التطوع من غير عذر غير مقطوع به لكونه محل الاجتهاد وكذا لزوم القضاء
بالافطار فلم يكن مانعا بيقين وحرمة الافطار في صوم رمضان من غير عذر مقطوع بها وكذا لزوم
القضاء بالافطار فكان مانعا بيقين واما المانع الطبعي فنحو ان يكون معهما ثالث لان الانسان يكره ان
يجامع امراته بحضرة ثالث ويستحيي فينقبض عن الوطي بمشهد منه وسواء كان الثالث بصيرا او اعمى يقظانا
او نائما بالغا او صبيا بعد ان كان عاقلا رجلا او امراة اجنبية او منكوحة لان الاعمى ان كان لا يبصر
فيحس والنائم يحتمل ان يستيقظ ساعة فساعة فينقبض الانسان عن الوطي مع حضوره والصبي العاقل
بمنزلة الرجل يحتشم الانسان منه كما يحتشم من الرجل واذا لم يكن عاقلا فهو ملحق بالبهائم لا يمنع الانسان
عن الوطي لمكانه والانسان يحتشم من المراة الاجنبية ويستحيي وكذا لا يحل لها النظر اليهما فينقبضان
لمكانها واذا كان هناك منكوحة له اخرى او تزوج امراتين فخلا فلا يحل لها النظر اليها فينقبض عنها وقد
قالوا انه لا يحل للرجل ان يجامع امراته بمشهد امراة له اخرى ولو كان الثالث جارية له فقد روي ان محمدا

رحمه الله

رحمه الله كان يقول اولا تصح خلوته ثم رجع وقال لا تصح وجه قوله الاول ان الامة ليست لها حرمة الحرة
فلا يحتشم المولى منها وكذا يجوز لها النظر اليه فلا تمنعه عن الوطي وجه قوله الاخير ان الامة ان كان يجوز لها النظر اليه
لا يجوز لها النظر اليها فتنقبض المراة لذلك وكذا لو لا يحل له الوطي بمشهد منها كما لا يحل بمشهد امراته الاخرى
ولا خلوة في المسجد والطريق والصحراء وعلى سطح لا حجاب عليه لان المسجد يجمع الناس للصلاة لا يؤمن من الدخول
عليه ساعة فساعة وكذا الوطي في المسجد حرام قال الله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد والطريق
ممر الانسان لا يخلو عنه عادة وذلك يوجب الانقباض فيمنع من الوطي وكذا الصحراء والسطح من غير حجاب
لان الانسان ينقبض عن الوطي في مثله لاحتمال ان يحصل هناك ثالث او ينظر اليه احد معلوم ذلك بالعادة
ولو خلا بها في حجلة او قبة فارخى الستر عليها فهي خلوة صحيحة لان ذلك في معنى البيت ولا خلوة في النكاح الفاسد
لان الوطي فيه حرام فكان المانع الشرعي قائما ولان الخلوة مما يتاكد به المهر وتاكده بعد وجوبه يكون ولا يجب
بالنكاح الفاسد شيء فلا يتصور التاكد والله اعلم • ثم في كل موضع صحت الخلوة وتاكد المهر وجبت العدة لان
الخلوة الصحيحة لما اوجبت كمال المهر فلان توجب العدة اولى لان المهر خالص حق العبد وفي العدة حق الله تعالى
فيحتاط فيها وفي كل موضع فسدت الخلوة لا يجب كمال المهر وهل تجب العدة ينظر في ذلك ان كان الفساد لمانع
حقيقي لا يجب لانه لا يتصور الوطي مع وجود المانع الحقيقي منه وان كان لمانع شرعي او طبعي يجب لان الوطي مع
وجود هذا النوع من المانع ممكن فيتهمان في الوطي فيجب العدة عند الطلاق احتياطا والله الموفق • واما
التاكد بموت احد الزوجين فنقول لا خلاف في ان احد الزوجين اذا مات حتف انفه قبل الدخول في نكاح
فيه تسمية انه يتاكد المسمى سواء كانت المراة حرة او امة لان المهر كان واجبا بالعقد والعقد لم ينفسخ بالموت
بل انتهى نهايته لانه عقد يعقد للعمر فينتهي نهايته عند انتهاء العمر واذا انتهى تاكد فيما مضى وتقرر بمنزلة الصوم
يتقرر بمجيء الليل فيتقرر الواجب ولان كل المهر لما وجب بنفس العقد صار دينا عليه والموت لم يعرف مسقطا
للدين في اصول الشرع فلا يسقط شيء بالموت كسائر الديون وكذلك اذا قتل احدهما سواء قتله اجنبي
او قتل احدهما صاحبه او قتل الزوج نفسه فاما اذا قتلت المراة نفسها فان كانت حرة لا يسقط عن الزوج
شيء من المهر بل يتاكد الكل عليه عندنا وعند زفر والشافعي يسقط المهر وجه قولهما انها بالقتل فوتت على
الزوج حقه في المبدل فيسقط حقها عن البدل كما اذا ارتدت قبل الدخول او قبلت ابن زوجها او اباه
ولنا ان القتل انما يصير تفويتا عند زهوق الروح لانه انما يسمى قتلا والمهر في تلك الحالة ملك الورثة
فلا يحتمل السقوط بفعلها كما اذا قتلها زوجها او اجنبي بخلاف الردة والتقبيل لان المهر وقت التقبيل والردة كان
ملكها فاحتمل السقوط بفعلها فان كانت امة فقتلها مولاها سقط مهرها في قول ابي حنيفة وقال محمد وقال ابو يوسف ومحمد لا يسقط بل
يتاكد وجه قولهما ان الموت موكد للمهر وقد وجد الموت لان المقتول ميت باجله فيتاكد بالموت كما اذا قتلها
اجنبي او قتلها زوجها وكالحرة اذا قتلت نفسها ولان الموت انما اكد المهر لانه ينتهي به النكاح والشيء اذا
انتهى نهايته يتقرر وهذا المعنى موجود لانه ينتهي به النكاح فيتقرر به وتقرر المبدل يوجب تقرر
البدل ولابي حنيفة رحمه الله ان من له البدل فوت المبدل على صاحبه وتفويت المبدل على صاحبه
ممن يستحق البدل يوجب سقوط البدل كالبائع اذا اتلف المبيع قبل القبض انه يسقط الثمن لما قلنا كذا
هذا ولا شك انه وجد تفويت المبدل ممن يستحق البدل يوجب سقوط البدل لان المستحق للبدل
هو المولى وقد اخرج المبدل عن كونه مملوكا للزوج والدليل على ان هذا يوجب سقوط البدل ان
الزوج لا يرضى بملك البدل عليه بعد فوات المبدل عن ملكه فكان ابقاء البدل عليه بعد ازالة المبدل
عن ملكه اضرارا به والاصل في الضرر ان لا يكون فكان اقدام المولى على تفويت المبدل عن ملك الزوج
والحالة هذه اسقاطا للبدل دلالة فصار كما لو اسقطه نصا بالابراء بخلاف الحرة اذا قتلت نفسها لانها
وقت فوات المبدل لم تكن مستحقة للبدل لانتقاله للورثة على ما بينا والانسان لا يملك اسقاط حق غيره
وههنا بخلافه لان المهر وقت فوات المبدل على الزوج ملك المولى وحقه والانسان يملك في نفسه استيفاء

واسقاطا فكان محتملا للسقوط بالاسقاط نصا بالابرا وهو الجواب عما اذا قتلها زوجها او اجنبي لانه
لاحق للاجنبي ولا للزوج في مهرها فلا يحتمل السقوط باسقاطهما لهذا لم يحتمل السقوط باسقاطهما
فكيف يحتمل السقوط من طريق الدلالة على والدليل على التفرقة بين هذه الفصول ان قتل الحرة
نفسها لا يتعلق به حكم من احكام الدنيا فصارت كموتها حتف انفها حتى قال ابو حنيفة ومحمد انها تغسل
ويصلى عليها كما لو ماتت حتف انفها وقتل المولى امته يتعلق به وجوب الكفارة وقتل الاجنبي اياها
يتعلق به وجوب القصاص ان كان عمدا والدية والكفارة ان كان خطا فلم يكن قتلها بمنزلة الموت
هذا اذا قتلها المولى فاما اذا قتلت نفسها فعن ابي حنيفة روايتان روى ابو يوسف عنه انه عنه صح
لا مهر لها وروى محمد ان لها المهر وهو قولهما وجه الرواية الاولى ان قتلها نفسها بمنزلة قتل
المولى اياها بدليل ان جنايتها كجنايته في باب الضمان لانها مضمونة بمال المولى ولو قتلها المولى
لسقط المهر عنده فكذا اذا قتلت نفسها وجه الرواية الاخرى ان البدل حق المولى وملكه
فتفويت المبدل منها لا يوجب بطلان حق المولى بخلاف جناية المولى والدليل على التفرقة بين الجانبين
ان جنايتها على نفسها هدر بدليل انه لا يتعلق بها حكم من احكام الدنيا فالتحقت بالعدم وصار كانها
ماتت حتف انفها بخلاف جناية المولى عليها فانها مضمونة بالكفارة وهي من احكام الدنيا فكانت
جنايته عليها معتبرة فلا تجعل بمنزلة الموت والله الموفق ۝ واذا تاكد المهر باحد المعاني التي
ذكرناها لا تسقط بعد ذلك وان كانت الفرقة من قبلها لان البدل بعد تاكده لا يحتمل السقوط
الا بالابرا كالثمن اذا تاكد بقبض المبيع واما اذا مات احد الزوجين في نكاح لا تسمية فيه فانه
يتاكد مهر المثل عند اصحابنا وهو مذهب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وعن علي رضي الله عنه
قال ان لها المتعة وبه اخذ الشافعي الا انه قال متعتها ما استحقت من الميراث لا غير احتج من
قال بوجوب المتعة بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا الى قوله تعالى ومتعوهن وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات الى قوله تعالى فمتعوهن امر بالمتعة من غير فصل
بين حال الموت وغيرها والنص وان ورد في الطلاق لكنه يكون واردا في الموت الا ترى ان
النص ورد في صريح الطلاق ثم ثبت حكمه في الكنايات من الابانة والتسريح والتحريم وغير ذلك كذا
هذا ولنا ما روينا عن معقل بن سنان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت
واشق وقد مات عنها زوجها قبل ان يدخل بها بمهر المثل ولان المعنى الذي وجب كل المسمى بعد موت
احد الزوجين في نكاح فيه تسمية موجود في نكاح لا تسمية فيه وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولا حجة
لهم في الاية لان فيها ايجاب المتعة في الطلاق لا في الموت ومن ادعى الحاق الموت بالطلاق فلا
بد له من دليل اخر والله الموفق **فصل** واما بيان ما يسقط به كل المهر فالمهر كله يسقط ما يسقط به كل المهر اسباب اربعة
باسباب اربعة ۝ منها الفرقة بغير طلاق قبل الدخول بالمراة وقبل الخلوة بها فكل فرقة
حصلت بغير طلاق قبل الدخول وقبل الخلوة يسقط جميع المهر سوا كانت من قبل المراة او من قبل
الرجل وانما كان كذلك لان الفرقة بغير طلاق تكون فسخا للعقد وفسخ العقد قبل الدخول
يوجب سقوط كل المهر لان فسخ العقد رفعه من الاصل وجعله كان لم يكن وسنبين الفرقة
التي تكون بغير طلاق والتي تكون بطلاق في موضعهما ان شا الله تعالى ۝ ومنها الابرا
عن كل المهر قبل الدخول وبعده اذا كان المهر دينا لان الابرا اسقاط والاسقاط ممن هو
اهل الاسقاط في محل قابل للسقوط يوجب السقوط ۝ ومنها الخلع على المهر قبل الدخول
وبعده ثم ان كان المهر غير مقبوض سقط عن الزوج وان كان مقبوضا ردته على الزوج
وان خالعها على مال سوى المهر يلزمها ذلك ويبرا الزوج عن كل حق وجب لها عليها بالنكاح كالمهر
والنفقة الماضية في قول ابي حنيفة رحمه الله لان الخلع وان كان طلاقا بعوض عندنا لكن

لكن فيه معنى البراءة لما نذكره في مسئلة المخالعة والمبارأة في كتاب الطلاق في بيان حكم
الخلع وعمله ان شا الله تعالى ۝ ومنها هبة كل المهر قبل القبض عينا كان او دينا وبعده
اذا كان عينا وهو ان يكون معينا مشارا اليه مما يصح تعيينه واما ان يكون دينا وهو ان
يكون في الذمة كالدراهم والدنانير معينة كانت او غير معينة والمكيلات والموزونات في
الذمة والحيوان في الذمة العبد والفرس والعرض في الذمة كالثوب الهروي فالحال
لا يخلو اما ان يكون قبل القبض واما ان يكون بعد القبض وهبت كل المهر او بعضه
فان وهبت كل المهر قبل القبض ثم طلقها قبل الدخول بها فلا شي له عليها سوا كان المهر عينا
او دينا في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر يرجع عليها بنصف المهر ان كان دينا وبه اخذ الشافعي
وجه قول زفر انها بالهبة تصرفت في المهر بالاسقاط واسقاط الدين استهلاكه والاستهلاك
يتضمن القبض فصار كانها قبضت ثم وهبت ولنا ان الذي يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول
عاد اليه من جهتها بسبب لا يوجب الضمان لانه يستحق نصف المهر وقد عاد اليه بالهبة
والهبة لا توجب الضمان فلا يكون له حق الرجوع عليها بالنصف كالنصف الاخر وان
وهبت بعد القبض فان كان الموهوب عينا فقبضته ثم وهبته منه لم يرجع عليها بشي
لان ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول هو نصف الموهوب بعينه وقد رجع اليه بعقد لا
يوجب الضمان فلم يكن له الرجوع عليها وان كان دينا في الذمة فان كان حيوانا او عرضا
فكذلك لا يرجع عليها بشي لان الذي تستحقه بالطلاق قبل الدخول نصف ذلك الشي
بعينه من العبد والثوب فصار كانه تعين بالعقد وان كان دراهم او دنانير معينة او غير
معينة او مكيلا او موزونا سوى الدراهم والدنانير فقبضته ثم وهبته منه ثم طلقها يرجع
عليها بمثل نصفه لان المستحق بالطلاق ليس هو الذي وهبته بعينه بل مثله بدليل انها كانت
مخيرة بالدفع ان شات دفعت ذلك بعينه وان شات دفعت مثله كما كان الزوج مخيرا
في الدفع الابتدائي العقد فلم يكن العايد اليه عين ما تستحقه بالطلاق قبل الدخول فصار كانها
وهبته مالا اخر ولو كان كذلك لرجع عليها بمثل نصف الصداق كذا هذا وقال زفر في الدراهم
والدنانير اذا كانت معينة فقبضتها ثم وهبتها ثم طلقها انه لا رجوع للزوج عليها
بنا على ان الدراهم والدنانير عنده تتعين بالعقد فتتعين بالفسخ ايضا كالعروض
وعندنا لا تتعين بالعقد فلا تتعين بالفسخ ونذكر المسئلة في كتاب البيوع ان شا الله تعالى
وكذلك اذا كان المهر دينا فقبضت الكل ثم وهبت النصف فللزوج ان يرجع عليها بنصف
المقبوض لان له ان يرجع عليها اذا وهبت الكل فاذا وهبت البعض اولى ۝ ولو قبضت النصف
الباقي او وهبت الكل ثم طلقها قبل الدخول بها قال ابو حنيفة لا يرجع الزوج عليها بشي
وقال ابو يوسف ومحمد يرجع عليها بربع المهر وجه قولهما ان المستحق للزوج بالطلاق قبل الدخول
نصف المهر فاذا قبضت النصف دون النصف فقد استحق النصف شايعا فيما في ذمته
وفيما قبضت فكان نصف النصف وهو ربع الكل في ذمته ونصف النصف الا انها اذا
لم تكن وهبته حتى طلقها لم يرجع عليها بشي لانه صار ما في ذمته قصاصا بما له عليها
فاذا وهبت بقي حقه في نصف ما في يدها وهو الربع فيرجع عليها بذلك ولابي حنيفة
ان الذي يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول ما في ذمته بدليل انها لو لم تكن وهبت
فطلقها لا يرجع بشي وقد عاد اليه ما كان في ذمته بسبب لا يوجب الضمان وهو الهبة
فلا يكون له الرجوع بشي ولو كان المهر جارية فولدت بعد القبض او جنى عليها حتى وجب
عليها الارش او كان شجرا فاثمر او دخله عيب ثم وهبته منه ثم طلقها قبل الدخول بها رجع

عليها بنصف القيمة لان حق الزوج ينقطع عن العين بهذه العوارض بدليل انه لا يجوز له اخذها
مع الزيادة واذا كان حقه ينقطع عنها لم يعد اليه بالهبة ما استحقه بالطلاق فكان له
ان يضمنها واذا حدث به عيب فالحق وان لم ينقطع عن العين به لكن يجوز له تركه مع العيب
فلم يكن الحق متعلقا بالعين على سبيل اللزوم ولم يكن الواصل الى الزوج عين ما يستحقه
بالطلاق ولو كانت الزيادة في يدها فوهبتها له ثم طلقها كان له ان يضمنها في قول ابي
حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد بنا على ان الزيادة المنفصلة تمنع التنصيف عندهما وعنده
لا تمنع ولو باعته المهر او وهبته على عوض يرجع عليها بمثل نصفه فيما له مثل وبنصف القيمة
فيما لا مثل له لان المهر عاد الى الزوج بسبب يتعلق به الضمان فوجب له الرجوع واذا ثبت له
الرجوع ضمنها كما لو باعته من اجنبي ثم اشتراه الزوج من الاجنبي ثم ان كانت باعت قبل
القبض فعليها نصف القيمة يوم البيع لانه دخل في ضمانها بالبيع وان كانت قبضت ثم باعت
فعليها نصف القيمة يوم القبض لانه دخل في ضمانها بالقبض والله اعلم

فصل

واما بيان ما يسقط به نصف المهر فما يسقط به نصف المهر نوعان. نوع يسقط به نصف
المهر صورة ومعنى. ونوع يسقط به نصف المهر معنى والكل صورة. اما النوع الاول
فهو الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية المهر والمهر دين لم يقبض بعد. وجملة
الكلام فيه ان الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية قد يسقط به عن الزوج نصف
المهر وقد يعود به اليه النصف وقد يكون له مثل النصف صورة ومعنى او معنى لا
صورة. وبيان هذه الجملة ان المهر المسمى اما ان يكون دينا واما ان يكون عينا. وكل
ذلك لا يخلو اما ان يكون مقبوضا واما ان يكون غير مقبوض. فان كان دينا لم تقبضه
حتى طلقها قبل الدخول بها سقط نصف المسمى بالطلاق وبقي النصف هذا طريق عامة المشايخ
وقال بعضهم ان الطلاق قبل الدخول قبل يسقط جميع المسمى وانما يجب نصف اخر ابتدا
على طريق المتعة لا بالعقد الا ان هذه المتعة مقدرة بنصف المسمى والمتعة في الطلاق
قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه غير مقدرة بنصف مهر المثل والى هذا الطريق ذهب
الكرخي والرازي وكذا روي عن ابراهيم النخعي انه قال في الذي طلق قبل الدخول وقد سمى لها
نصف المهر ان ذلك متعتها احتجوا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات الى
قوله تعالى فمتعوهن اوجب المتعة في الطلاق قبل الدخول من غير فصل بينما اذا كان في النكاح
تسمية او لم يكن الا ان هذه المتعة قدرت بنصف المهر بدليل اخر وهو قوله تعالى فنصف
ما فرضتم ولان النكاح انفسخ بالطلاق قبل الدخول لان المعقود عليه عاد سليما الى المراة وسلامة
المبدل لاحد العاقدين يقتضي سلامة البدل للاخر كما في الاقالة في باب البيع قبل القبض
وهذا لان البدل اذا عاد سليما الى المراة فلو لم يسلم البدل للزوج لاجتمع البدل والمبدل
في ملك واحد في عقد المعاوضة وهذا لا يجوز لهذا المعنى سقط الثمن عن المشتري بالاقالة
قبل القبض كذا المهر ولعامة المشايخ قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اوجب نصف المفروض فايجاب نصف اخر على طريق
المتعة ايجاب بما ليس بمفروض وهذا خلاف النص ولان الطلاق تصرف في الملك بالابطال
وضعا لانه موضوع لرفع القيد وهو الملك فكان تصرفا في الملك ثم اذا بطل الملك لا يبقى
النكاح في المستقبل وينتهي لعدم فايدة البقا وينقرر فيما مضى بمنزلة الاعتاق فلانه
اسقاط للملك فيكون تصرفا في الملك ثم السبب ينتهي في المستقبل لعدم فايدة البقا ويتقرر
فيما مضى كذا الطلاق كان ينبغي ان لا يسقط شي من المهر كما لا يسقط بالموت الا ان سقوط

ما يسقط به نصف المهر نوعان

ق

النصف ثبت بدليل ولان المهر يجب باحداث ملك المتعة جبرا للذل بالقدر الممكن والطلا
لا يتبين ان الملك لم يكن الا انه سقط النصف بالنص واما النص فقد قيل انه منسوخ
بالنص الذي في سورة البقرة وهو قوله تعالى وان طلقتموهن الاية او يحمل الامر بالتمتيع
على الندب والاستحباب او يحمل على الطلاق في نكاح لا تسمية فيه عملا بالدلايل وقولهم
الطلاق فسخ للنكاح ممنوع بل هو تصرف في الملك بالقطع والابطال فيظهر اثره في المستقبل
كالاعتاق وبه يتبين ان المعقود عليه ما عاد الى المراة لان المعقود عليه هو ملك المتعة
وانه لا يعود الى المراة بل يبطل ملك الزوج عن المتعة بالطلاق ويصير لها في المستقبل الا ان
يعود او يقال ان الطلاق قبل الدخول يشبه الفسخ لما قالوا ويشبه الابطال لما قلنا
وشبه الفسخ يقتضي سقوط كل البدل كما في الاقالة قبل القبض وشبه الابطال يقتضي ان لا
يسقط بشي من البدل كما في الاعتاق قبل القبض فيتنصف توفيرا للحكم على الشبهين وعملا
بهما بقدر الامكان والدليل على صحة هذا الطريق ما ظهر القول من اصحابنا فيمن تزوج
امراة على خمس من الابل السايمة وسلمها الى المراة وحال عليها الحول ثم طلقها قبل الدخول
بها انه يسقط عنها نصف الزكاة ولو سقط المسمى كله ثم وجب نصفه بسبب اخر يسقط
كل الزكوة ولان القول كل المهر ثم بوجوب نصفه غير مفيد والشرع لا يرد بما لا فايدة
ولو شرط مع المسمى الذي هو مال ما ليس بمال بان تزوجها على الف درهم وعلى ان يطلق
امراته الاخرى وعلى ان لا يخرجها من بلدها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى وسقط
الشرط لان معنى الشرط اذا لم يقع الوفا به يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا يثبت بالطلاق
قبل الدخول فسقط اعتباره فلم يبق الا المسمى فيتنصف وكذلك ان شرط مع المسمى شيا
مجهولا كما اذا تزوجها على الف درهم وكرامتها او على الف درهم وان يهدي اليها هدية ثم طلقها
قبل الدخول بها فلها نصف المسمى لانه اذا لم يف بالكرامة والهدية يجب تمام المثل ومهر
المثل لا يدخل في الطلاق قبل الدخول فسقط اعتبار هذا الشرط وكذلك لو تزوجها على الف
او على الفين حتى وجب مهر المثل في قول ابي حنيفة وفي قولهما الاقل ثم طلقها قبل الدخول
بها فلها نصف الالف بالاجماع اما عند ابي حنيفة فلان الواجب مهر المثل وانه لا يثبت
في الطلاق قبل الدخول واما عندهما وهو الاقل فيتنصف وكذلك لو تزوجها على الف ان لم
يكن له امراة وعلى الفين ان كانت له امراة حتى فسد الشرط الثاني عند ابي حنيفة فطلقها
قبل الدخول بها فلها نصف الالف لما قلنا وعندهما الشرطان جايزان فايهما وجد فلها نصف
ذلك بالطلاق قبل الدخول ولو تزوجها على اقل من عشرة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها
نصف ما سمى وتمام خمسة دراهم لان تسمية ما دون العشرة تسمية للعشرة عندنا
فكانه تزوجها على ذلك الشي وتمام عشرة فان كان قد قبضته فان كان دراهم او دنانير
معينة او غير معينة او كان مكيلا او موزونا في الذمة فقبضته وهو قايم في يدها فطلقها
فعليها رد نصف مثل المقبوض وليس عليها رد عين ما قبضت لان عين المقبوض لم تكن واجبة
بالعقد فلا تكون واجبة بالفسخ واما على اصل زفر فالدراهم والدنانير تتعين بالعقد
فتتعين بالفسخ فعليها رد نصف عين المقبوض ان كان قايما فان كان عبدا وسطا او ثوبا
وسطا فسلمه اليها ثم طلقها قبل الدخول بها فعليها رد نصف المقبوض لان العبد لا مثل له
والاصل فيما لا مثل له ان لا يجب في الذمة الا انه وجب الوسط منه في الذمة وتحملت
الجهالة فيه لما ذكرنا فيما تقدم فاذا تعين بالقبض كان ايجاب نصف العين اعدل
من ايجاب المثل او القيمة فوجب عليها رد نصف المقبوض كما لو كان معينا فقبضته

~~فينتصف الحكم توفيرا للحكم~~ عملا بالشبهين

عين صح

ولا يملكه الزوج بنفس الطلاق لما نذكر هذا اذا كان المهر دينا ولم تقبضه حتى ورد الطلا
قبل الدخول فاما اذا كان عينا بان معينا مشارا اليه مما يحتمل التعيين كالعبد والجارية
وساير الاعيان فلا يخلو اما ان كان على حاله لم يزد ولم ينقص واما ان زاد او نقص فان كان
على حاله لم يزد ولم ينقص فان كان غير مقبوض فطلقها قبل الدخول بها عاد الملك في النصف
اليه بنفس الطلاق ولا يحتاج العود اليه الى الفسخ او التسليم منها حتى لو كان المهر امة
فاعتقها الزوج قبل الفسخ والتسليم ينفذ اعتاقه في نصفها بلا خلاف وان كان مقبوضا
لا يعود الملك في النصف بنفس الطلاق ولا ينفسخ ملكها في النصف حتى يفسخه الحاكم
او تسلمه المراة وذكر في الزيادات وزاد عليه الفسخ من الزوج وهو ان يقول قد فسخت
هذا جواب ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف ينفسخ ملكها في النصف بنفس الطلاق
وهو قول زفر حتى لو كان المهر امة فاعتقها قبل الفسخ والتسليم جاز اعتاقها في جميعها
ولا يجوز اعتاق الزوج فيها وعلى قول ابي يوسف لا يجوز اعتاقها الا في النصف ويجوز
اعتاق الزوج في نصفها وجه قول ابي يوسف ان الموجب للعود هو الطلاق وقد وجد
فيعود ملك الزوج كالبيع اذا فسخ قبل القبض انه يعود ملك البايع بنفس الفسخ كذا هذا
وجه قولهما ان العقد وان انفسخ بالطلاق فقد بقي القبض بالتسليط الحاصل بالعقد وانه
من اسباب الملك عندنا فكان سبب الملك قايما فلا يزول الا بالفسخ من القاضي لانه فسخ سبب
الملك او بتسليمها لان تسليمها نقض للقبض حقيقة او بفسخ الزوج على رواية الزيادات
لانه بمنزلة المقبوض بحكم عقد فاسد وكل واحد من العاقدين يستبد بفسخ البيع وصار
كما لو اشترى عبدا بجارية فقبض العبد ولم يسلم الجارية حتى هلكت الجارية في يده انه
ينفسخ العقد في الجارية ويبقى الملك في العبد المقبوض الى ان يسترده كانه مقبوض بحكم عقد
فاسد كذا هذا ولان المهر بدل يملك بالعقد ملكا مطلقا فلا ينفسخ الملك فيه بفعل
احد العاقدين كالثمن في باب البيع بخلاف ما قبل القبض لان غير المقبوض ليس بمملوك
مطلقا هذا اذا كان المهر بحاله لم يزد ولم ينقص واما اذا زاد فالزيادة لا تخلو
اما ان كانت على المهر واما ان كانت في المهر فان كانت على المهر بان سمى الزوج لها الفا وزادها
بعد العقد مائة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف وبطلت الزيادة في ظاهر
الرواية وروي عن ابي يوسف ان لها نصف الالف ونصف الزيادة ايضا وجه ظاهر الرواية قوله صح
قوله تعالى وان طلقتموهن الى قوله تعالى فنصف ما فرضتم والزيادة مفروضة فيجب
تنصيفها بالطلاق قبل الدخول ولان الزيادة تلتحق باصل العقد على اصل اصحابنا كالزيادة
في الثمن في باب البيع وتجعل كان العقد ورد على الاصل ~~والزيادة ولان الزيادة تلتحق~~
~~باصل العقد على اصل اصحابنا~~ والزيادة جميعا فتنصف بالطلاق قبل الدخول كالاصل
وجه ظاهر الرواية ان هذه الزيادة لم تكن مسماة في العقد حقيقة وما لم يكن مسمى في العقد
فورود الطلاق قبل الدخول يبطله كمهر المثل واما قوله الزيادة تلتحق باصل العقد لانها
وجدت متاخرة فنقول الزيادة على المهر لا تلتحق باصل العقد لانها وجدت متاخرة عن
العقد حقيقة والحاق المتاخر عن العقد بالعقد خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا لحاجة الى ذلك صح
والحاجة في باب البيع لكونه عقد مغابنة ومبادلة المال بالمال فتقع الحاجة الى الزيادة
دفعا للخسران وليس النكاح عقد مغابنة ولا مبادلة المال بالمال ليتحرز عن الخسران فلا
ضرورة الى تغيير الحقيقة واما النص فالمراد منه الفرض في العقد لانه هو المتعارف
فينصرف المطلق اليه والدليل عليه قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة

فدل

فدل ان الزيادة ليست بفريضة وان كانت في المهر فالمهر لا يخلو اما ان يكون في يد الزوج
واما ان يكون في يد المراة فان كان في يد الزوج فالزيادة لا تخلو اما ان كانت متصلة بالاصل
واما ان كانت منفصلة عنه والمتصلة لا تخلو اما ان تكون متولدة من الاصل كالسمن
والكبر والجمال والبصر والسمع والنطق كانجلاء بياض العين وزوال الخرس والصمم
والشجر اذا اثمر والارض اذا زرعت او غير متولدة منه كالثوب اذا صبغ والدار
والارض اذا بني فيها بناء وكذا المنفصلة لا تخلو اما ان كانت متولدة من الاصل كالولد
والوبر والصوف اذا جز والشعر اذا ازيل والثمر اذا جذ والزرع اذا حصد او كان
في حكم المتولد منه كالارش والعقر وان كانت غير متولدة منه كالهبة والكسب
فان كانت الزيادة متولدة من الاصل او في حكم المتولد فهي مهر سواء كانت متصلة بالاصل
او منفصلة عنه حتى لو طلقها قبل الدخول بها يتنصف الاصل والزيادة جميعا بالاجماع
لان الزيادة تابعة للاصل لكونها نماء الاصل والارش بدل جزء هو مهر فيقوم مقامه
والعقر بدل ما هو في حكم الجزء فكان بمنزلة المتولد من المهر فكان مهرا فاذا حدثت
قبل القبض وللقبض شبه بالعقد فكان وجودها عند القبض كوجودها عند العقد
فكانت محلا للفسخ وان كانت غير متولدة من الاصل فان كانت متصلة بالاصل فانها تمنع
التنصيف وعليها نصف قيمة الاصل لان هذه الزيادة ليست بمهر لا مقصودا ولا تبعا
لانها لم تتولد من المهر فلا تكون مهرا فلا يتنصف ولا يمكن تنصيف الاصل بدون تنصيف
الزيادة فامتنع التنصيف فيجب عليها نصف قيمة الاصل يوم الزيادة لانها بالزيادة صارت
قابضة للاصل فتعتبر قيمته يوم حكم بالقبض وان كانت منفصلة عن الاصل فالزيادة
ليست بمهر وهي كلها للمراة في قول ابي حنيفة رحمه الله ولا تتنصف ويتنصف الاصل
وعند ابي يوسف ومحمد هي مهر فيتنصف مع الاصل وجه قولهما ان هذه الزيادة تملك
بملك الاصل فكانت تابعة للاصل فيتنصف مع الاصل كالزيادة المتصلة والمنفصلة
المتولدة من الاصل كالسمن والولد ولابي حنيفة رحمه الله ان هذه الزيادة ليست مقصودا بمهر لا صح
ولا تبعا اما مقصودا فظاهر لان العقد ما ورد عليها مقصودا وكذا هي غير متولدة بتملك
الجارية لانه لا يقصد بتملك الجارية الهبة لها واما تبعا فلانها ليست بمتولدة من الاصل
فدل انها ليست بمهر لا قصدا ولا تبعا وانما هي مال المراة فاشبهت ساير اموالها بخلاف
الزيادة المتصلة المتولدة لانها نماء الاصل فكانت جزءا من اجزايه فيتنصف كما يتنصف
الاصل ولو اجر الزوج بغير اذن المراة فالاجرة له لان المنافع ليست باموال متقومة
بانفسها عندنا وانما تاخذ المالية والتقوم بالعقد والعقد صدر من الزوج فكانت
الاجرة له كالغاصب اذا اجر المغصوب ويتصدق بالاجرة لانها مال حصل بسبب محظور
وهو التصرف في ملك الغير بغير اذنه فيتمكن فيه الخبث فكان سبيله التصدق به هذا
اذا كان المهر في يد الزوج فحدثت به زيادة واما اذا كان في يد المراة فان كانت الزيادة
متصلة متولدة من الاصل فانها تمنع التنصيف في قول ابي حنيفة وابي يوسف وللزوج عليها
نصف القيمة يوم سلمه اليها وقال محمد لا يمنع ويتنصف الاصل مع الزيادة واحتج بقوله
تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم جعل
في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه فرض نصف المفروض ولا يمكن تنصيفه الا بتنصيف
الزيادة فيجب تنصيف الزيادة بخلاف الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل لانها
ليست بتابعة محضة لان الولد بالانفصال صار اصلا بنفسه فلم يكن مهرا وبخلاف الزيادة

المنفصلة في الهبة انها تمنع الرجوع والاسترداد لان حق الزوج في الهبة ليس بثابت بيقين
لكونه محل الاجتهاد فلا يمكن الحاق الزيادة بحالة العقد فتعذر ايراد الفسخ عليها فيمنع الرجوع
وجه قولهما ان هذه الزيادة لم تكن موجودة عند العقد ولا عند ما له شبه بالعقد وهو
القبض فلا يكون لها حكم المهر فلا يمكن فسخ العقد فيها بالطلاق قبل الدخول لان الفسخ انما
يرد على ما ورد عليه العقد والعقد لم يرد عليها اصلا فلا يرد عليها الفسخ كالزيادة المنفصلة
المتولدة من الاصل ولانه لو نقض العقد فاما ان يرد نصف الاصل مع نصف الزيادة او
بدون الزيادة لا سبيل الى الثاني لانه لا يتصور رد الاصل بدون رد الزيادة المتصلة
ولا سبيل الى الاول لانه يودي الى الربوا لانها اذا لم تكن محلا للفسخ لعدم ورود العقد
عليها كان اخذ الزيادة منها اخذ مال بلا عوض في عقد المعاوضة وهذا تفسير الربوا
ويجب نصف قيمة المفروض لان نصف المفروض صار بمنزلة الهالك واما الاية فلا حجة
له فيها لان مطلق المفروض ينصرف الى المفروض المتعارف وهو الاثمان دون السلع والاثمان
لا تحتمل الزيادة والنقصان وعلى هذا الاختلاف الزيادة المتصلة في البيع اذا اختلفا
انها تمنع التحالف عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا تمنع ولو هلكت هذه الزيادة
في يد الزوج ثم طلقها فلها نصف الاصل لان المانع من التنصف قد ارتفع وان كانت
متصلة غير متولدة من الاصل فانها تمنع التنصف وعليها نصف قيمة الاصل لما بينا فيما
تقدم وان كانت منفصلة متولدة من الاصل فانها تمنع التنصف في قول اصحابنا وعليها
رد نصف قيمة الاصل الى الزوج وقال زفر لا يمنع ويتنصف الاصل مع الزيادة وان كانت
منفصلة غير متولدة من الاصل فهي لها خاصة والاصل بينهما نصفان بالاجماع وجه قول
زفر ان الزيادة تابعة للاصل لانها متولدة منه فيتنصف مع الاصل كالزيادة الحادثة
قبل القبض ولنا ان هذه الزيادة لم تكن عند العقد ولا عند القبض فلم تكن مهرا
والفسخ انما على ما له حكم المهر فلا يتنصف ويبقى على ملك المراة كما كانت قبل الطلاق
ولا يمكن تنصف الاصل بدون الزيادة وهو رد نصف الجارية بدون الولد لانه
يصير لها فضل اصل تنسخ العقد فيه مما لم يكن لها ذلك الاصل لا بدل من غير بدل
وذلك وصف الربوا وانه حرام فاذا تعذر تنصيف المفروض لمكان الربوا يجعل
المفروض كالهالك لانه في حق كونه محجوز التسليم الى الزوج بمنزلة الهالك فيجب نصف
القيمة ليزول معنى الربوا والله اعلم وكذلك لو ارتدت او قبلت ابن زوجها قبل
الدخول بها بعد ما حدثت الزيادة في يد المراة فذلك كله لها وعليها رد قيمة الاصل
يوم قبضت كذا ذكر ابو يوسف في الاصل وهو قول محمد وروي عن ابي يوسف انها
ترد الاصل والزيادة وفرق بين الردة والتقبيل وبين الطلاق فقال في الطلاق
ترد نصف قيمة الاصل وفي الردة والتقبيل ترد الاصل والزيادة جميعا ووجه
الفرق ان الردة والتقبيل فسخ العقد من الاصل وجعل اياه كان لم يكن فصار كمن باع
عبدا بجارية وقبض الجارية ولم يدفع العبد حتى ولدت ثم مات العبد قبل ان
يدفعه انه ياخذ الجارية وولدها لانفساخ العقد من الاصل بموت العبد في يد بايعه
كذا هذا بخلاف الطلاق فانه طلاق وحل العقد وليس بفسخ فينحل العقد وينطلق او
يرتفع من حين الطلاق لا من الاصل وجه ظاهر الرواية ان المعقود عليه في الفصلين
جميعا اعني الطلاق والردة يعود سليما الى المراة كما كان الا ان الطلاق قبل الدخول
طلاق من وجه وفسخ من وجه فاوجب عود نصف البدل والردة والتقبيل كل واحد منهما

فسخ من كل وجه فيجب عود الكل الى الزوج هذا كله اذا حدثت الزيادة قبل الطلاق فاما
اذا حدثت بعد الطلاق بان طلقها ثم حدثت الزيادة فلا يخلوا اما ان حدثت
بعد القضا بالنصف للزوج واما ان حدثت قبل القضا وكل ذلك قبل القبض او بعده
فان حدثت قبل القبض فالاصل والزيادة بينهما نصفان سوا وجد القضا او لم يوجد
لانه كما وجد الطلاق عاد نصف المهر الى الزوج بنفس الطلاق وصار بينهما نصفين
والزيادة حدثت على ملكهما فتكون بينهما وان حدثت بعد القبض فان كانت بعد
القضا بالنصف للزوج فكذلك الجواب لانه لما قضي به فقد عاد نصف المهر الى الزوج
فحصلت الزيادة على الملكين فكانت بينهما وان كانت قبل القضا بالنصف للزوج فالمهر
في يدها كالمقبوض بعقد فاسد لان الملك كان لها وقد فسد ملكها في النصف بالطلاق
حتى لو كان المهر عبدا فاعتقه بعد الطلاق قبل القضا بالنصف للزوج جاز اعتاقها
ولو اعتقه الزوج لا ينفذ وان قضي القاضي له بعد ذلك كالبايع اذا اعتق العبد المبيع
بيعا فاسدا انه لا ينفذ عتقه وان رد عليه كذا هاهنا هذا الذي ذكرنا حكم الزيادة
واما حكم النقصان بحدوث النقصان في المهر لا يخلوا اما ان يكون في يد الزوج واما
ان يكون في يد المراة فان كان في يد الزوج فلا يخلوا من خمسة اوجه اما ان يكون بفعل
اجنبي واما ان يكون بافة سماوية واما ان يكون بفعل الزوج واما ان يكون بفعل
المهر واما ان يكون بفعل المراة وكل ذلك لا يخلوا اما ان يكون قبل قبض المهر او بعده
والنقصان فاحش وغير فاحش فان كان النقصان بفعل اجنبي وهو فاحش قبل القبض
فالمراة بالخيار ان شاءت اخذت العبد الناقص واتبعت الجاني بالارش وان شاءت
تركت واخذت من الزوج قيمة العبد يوم العقد ثم رجع الزوج على الاجنبي بضمان
النقصان وهو الارش اما ثبوت الخيار فلان المعقود هو المهر قد تغير قبل القبض
لانه صار بعضه قيمة وتغير المعقود عليه قبل العقد القبض يوجب الخيار كتغير
المبيع قبل القبض فان اجازت اخذ المبيع اتبعت الجاني بالارش لان الجناية حصلت
على ملكها وان اختارت اخذ القيمة اتبع الزوج الجاني بالارش لانه ملك الحين
بذا الضمان فقام المراة لان الارش له وليس ان تاخذ العبد ناقصا وتضمن الزوج
الارش لانها لما اختارت اخذه فقد ابرات الزوج من ضمانه وان كان النقصان
بافة سماوية فالمراة بالخيار ان شاءت اخذته ناقصا ولا شي لها غير ذلك وان شاءت
تركته واخذت قيمته يوم العقد لان المهر مضمون على الزوج بالعقد والاوصاف لا
تضمن بالعقد لعدم ورود العقد عليها مقصودا فلا يظهر الضمان في حقها وانما يظهر في
حق الاصل لورود العقد عليه وانما يثبت لها الخيار لتغير المعقود عليه وهو المهر
عما كان وهذا يثبت الخيار كالمبيع اذا انتقص في يد البايع انه يتخير المشتري فيه
كذا هذا وان كان النقصان بفعل الزوج ذكر في ظاهر الرواية ان المراة بالخيار ان
شاءت اخذته ناقصا واخذت معه ارش النقصان وان شاءت اخذت قيمته
يوم العقد كذا ذكر في ظاهر الرواية وفرق بين هذا وبين البايع اذا جنى على المبيع
قبل القبض وروي عن ابي حنيفة ان الزوج اذا جنى على المهر فهي بالخيار ان شاءت
اخذته ناقصا ولا شي لها غير ذلك وان شاءت اخذت القيمة وسوى بينه وبين المبيع
ووجه التسوية بينهما ان المهر مضمون على الزوج بدل النكاح لم يستحق ملكها فيه كالمبيع
في يد البايع ثم الحكم في البيع كذا هذا في النكاح وجه الفرق في ظاهر الرواية ان الاوصاف

سه
اختارت

وهي الاتباع ان كانت لا تضمن بالعقد فانها تضمن بالاتلاف لانها تصير مقصودة بالاتلاف فتصير مضمونة الا ان المبيع لا يمكن جعله مضمونا بالقيمة لانه مضمون بضمان اخر وهو الثمن والمحل الواحد لا يكون مضمونا بضمانين والمهر غير مضمون على الزوج بملك النكاح بل بالقيمة الا ترى انه لو اتلف المهر انه لا يبطل ملك النكاح ولكن يجب عليه القيمة فكذا اذا اتلف الجزء وان كان النقصان بفعل المهر بان جنى المهر على نفسه ففيه روايتان في رواية هذا النقصان ما هو حكم النقصان بافة سماوية لان جناية الانسان على نفسه هدر فالتحقت بالعدم فكانت كالافة السماوية وفي رواية حكمه حكم جناية الزوج لان المهر مضمون في يد الضامن وهو الزوج وجناية المضمون في يد الضامن كجناية الضامن كالعبد المغصوب جنى على نفسه في يد الغاصب وان كان النقصان بفعل المراة فقد صارت قابضة بالجناية فجعل كان النقصان حصل في يدها كالمشتري اذا جنى على المبيع في يد البايع انه يصير قابضا اياه كذا ههنا هذا اذا كان النقصان فاحشا فاما اذا كان يسيرا فلا خيار لها كما اذا كان هذا العيب به يوم العقد ثم ان كان هذا النقصان بافة سماوية او بفعل المهر او بفعل المراة فلا شي لها وان كان بفعل الاجنبي يتبعه بنصف النقصان وكذا ان كان بفعل الزوج هذا اذا احدث النقصان في يد الزوج واما اذا احدث في يد المراة فهذا ايضا لا يخلوا عن الاقسام التي وصفناها فان حدث بفعل اجنبي وهو فاحش قبل الطلاق فالارش لها فان طلقها الزوج فله نصف القيمة يوم قبضت ولا سبيل له على العين لان الارش بمنزلة الولد فيمنع التنصف وان كانت جناية الاجنبي عليه بعد الطلاق فللزوج نصف العبد وهو بالخيار في الارش ان شا اخذ نصفه من المراة واعتبرت القيمة يوم القبض وان شا اتبع الجاني واخذ منه نصفه لان حق الفسخ وعود النصف اليه استقر بالطلاق وتوقف على قضا القاضي او التراضي فصار في يدها كالمقبوض ببيع فاسد فصار مضمونا عليها وكذلك ان حدث بفعل الزوج فجنايته كجناية الاجنبي والحكم في الاجنبي ما وصفنا وان حدث بافة سماوية قبل الطلاق فالزوج بالخيار ان شا اخذ نصفه ناقصا ولا شي له غير ذلك وان اخذ نصف القيمة يوم القبض لان حقه معها عند الفسخ كحقه معها عند العقد ولو حدث نقصان في يده بافة سماوية كان لها الخيار بين ان تاخذه ناقصا او قيمته فكذا حق الزوج معها وان ذلك بعد الطلاق فللزوج ان ياخذ نصفه ونصف الارش لما ذكرنا انه بعد الطلاق يبقى في يدها كالمقبوض بحكم بيع فاسد لان الملك لان الملك لها وحق الغير في الفسخ مستقر فصار كالمقبوض ببيع فاسد وان شا اخذ بقيمته يوم قبضت وكذلك ان حدث بفعل المراة فالزوج بالخيار ان شا اخذ نصفه ولا شي له من الارش وان شا اخذ نصف قيمته عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر للزوج ان يضمنها الارش وجه قوله ان المهر مضمون عليها بالقبض ولا تضمن بالعقد وكذلك يقول زفر في النقصان الحادث بغير فعلها لما ذكرنا ولنا ان المراة جنت على ملك نفسها وجناية الانسان على نفسه غير مضمون عليه بخلاف ما اذا احدث بفعل الزوج على الرواية المشهورة لان الزوج جنى على ملك غيره وجناية الانسان على ملك غيره مضمونة عليه وقد خرج الجواب عما قاله زفر لان قبضها صادف ملك نفسها وقبض الانسان ملك نفسه لا يوجب الضمان عليه وان كان ذلك بعد الطلاق فعليها نصف الارش لما ذكرنا ان حق الغير قد استقر وكذلك ان حدث بفعل المهر فالزوج

والاوصاف وهي الاتباع تضمن بالقبض صح

بالخيار

بالخيار ان شا اخذ نصفه ولا شي له من الارش وان شا اخذ نصف قيمته عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر للزوج ان يضمنها الارش وجه قوله ان المهر مضمون عليها بالقبض والاوصاف وهي الاتباع تضمن بالقبض ولا تضمن بالعقد على الروايتين جميعا ان شا اخذ نصفه ناقصا وان شا اخذ نصف القيمة لانا ان جعلنا جناية المهر كالافة السماوية لم تكن مضمونة وان جعلناها كجناية المراة لم تكن مضمونة ايضا فلم تكن مضمونة على الروايتين هذا اذا كان النقصان فاحشا اما اذا كان غير فاحش فان كان بفعل الاجنبي او بفعل الزوج لا يتنصف لان الارش يمنع التنصف وان كان بافة سماوية او بفعلها او بفعل المهر اخذ النصف ولا خيار له ● واما النوع الثاني وهو ما يسقط به نصف المهر معنى والكل صورة فهو كل طلاق تجري فيه المتعة ● فيقع الكلام فيه في مواضع ● في بيان الطلاق التي تجري فيه المتعة والذي تستحب فيه ● وفي تفسير المتعة ● وفي بيان من تعتبر المتعة بحاله اما الاول فالطلاق التي تجري فيه المتعة نوعان احدهما ان يكون قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه ولا فرض بعده او كانت التسمية فيه فاسدة وهذا قول عامة العلما وقال مالك لا تجب المتعة ولكن تستحب فمالك لا يرى وجوب المتعة اصلا واحتج بان الله تعالى خص المتعة بالمتقي بقوله تعالى حقا على المتقين حقا على المحسنين والواجب لا يختلف فيه المحسن والمتقي وغيرهما فدل انها ليست بواجبة ولنا قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن ومطلق الامر لوجوب العمل والمراد من قوله تعالى او تفرضوا اي ولم تفرضوا الا ترى انه عطف قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ولو كان الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضوا لهن اولم يفرضوا لما عطف عليه المفروض وقد تكون او بمعنى الواو قال الله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وعلى كلمة ايجاب وقوله حقا على المحسنين وليس في الفاظ الايجاب كلمة اوكد من قولنا حق عليه لان الحقية تقتضي الثبوت وعلى كلمة الزام واثبات فالجمع بينهما يكون تاكيدا وما ذكره مالك لا يلزمنا يلزمه لان المندوب اليه ايضا لا يختلف فيه المتقي والمحسن وغيرهما ثم تقول الايجاب على المحسن والمتقي لا ينفي الايجاب على غيرهما الا ترى انه تعالى اخبر ان القران هدى للمتقين ثم لم ينف ان يكون هدى للناس كلهم هذا والدليل على ان المتعة ههنا واجبة انها بدل الواجب وهو نصف مهر المثل وبدل الواجب واجب لانه يقوم مقام الواجب ويحكي حكايته الا ترى ان التيمم لما كان بدلا عن الوضو والوضو واجب كان التيمم واجبا والدليل على ان المتعة بدل نصف مهر المثل وهو النكاح لا الطلاق لان الطلاق مسقط للحقوق لا موجب لها لكن عند الطلاق يسقط نصف مهر المثل فتجب المتعة بدلا عن نصفه وهذا طريق محمد رحمه الله فان الرهن بمهر المثل يكون رهنا بالمتعة عنده حتى اذا هلك هلك بالمتعة واما ابو يوسف فانه لا يجعله رهنا بها حتى اذا هلك الرهن يهلك بغير شي والمتعة باقية عليه فلا يكون وجوبها بطريق البدل عنده بل وجوبها ابتدا بظواهر النصوص التي ذكرنا او وجوبها بدلا عن البضع بالاستدلال بنصف المسمى في نكاح فيه تسمية والثاني ان يكون قبل الدخول في نكاح لم يسم فيه المهر وانما فرض بعده وهذا قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو قول ابي يوسف الاخير وكان يقول اولا يجب نصف المفروض كما اذا كان مفروضا في العقد وهو قول مالك والشافعي واحتجوا بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف

بما فرضتم اوجب نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول مطلقا من غير فصل بينما اذا كان الفرض
في العقد او بعده ولان الفرض بعد العقد كالفرض في العقد ثم المفروض في العقد يتنصف
فكذا المفروض بعده ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من
قبل ان تمسوهن الى قوله تعالى فمتعوهن اوجب المتعة في الطلاق قبل الدخول عاما ثم خصت
منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية عند وجوده فبقيت المطلقة قبل الدخول في
نكاح لا تسمية فيه عند وجوده على اصل العموم وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النسا الى قوله تعالى ومتعوهن اي ولم تفرضوا لهن فريضة لما ذكرنا فيما تقدم وهو
منصرف الى الفرض في العقد لان الخطاب الى المتعارف والمتعارف هو الفرض في العقد
لا متاخرا عنه وبه تبين ان الفرض المذكور في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة منصرف الى الفرض في العقد لانه هو المتعارف وبه نقول
ان المفروض في العقد يتنصف بالطلاق قبل الدخول ولان مهر المثل قد وجب بنفس العقد
لما ذكرنا فيما تقدم فكان الفرض بعده تقديرا لما وجب بالعقد وهو مهر المثل ومهر المثل
يسقط بالطلاق قبل الدخول ويجب المتعة فكذا ما هو بيان وتقدير له ان هو تقدير لذلك
الواجب وأما الذي تستحب فيه المتعة فهو الطلاق بعد الدخول والطلاق قبل
الدخول في نكاح فيه تسمية عندنا وقال الشافعي المتعة في الطلاق بعد الدخول واجبة
واحتج بقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين جعل للمطلقات متاع
بلام الملك عاما الا انه خص منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية فبقيت المطلقة
قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه والمطلقة بعد الدخول على ظاهر العموم ولنا
ما ذكرنا ان المتعة وجبت بالنكاح بدلا عن البضع اما بدلا عن نصف مهر المثل او ابتدا
فاذا استحقت المسمى او مهر المثل بعد الدخول فلو وجبت المتعة لادى الى ان يكون لمثل
واحد بدلان او الجمع بين البدل والاصل في حالة واحدة وهذا ممتنع ولان المطلقة
قبل الدخول في نكاح فيه تسمية لا تجب لها المتعة بالاجماع فالمطلقة بعد الدخول اولى
لان الاولى تستحق بعض المهر والثانية تستحق الكل فاستحقاق بعض المهر لما منع من استحقاق
المتعة فاستحقاق الكل اولى واما الاية فيحمل ذكر المتاع فيها على الندب والاستحباب
ونحن به نقول انه يندب الزوج الى اداء المهر على الكمال في غير المدخول بها او يحمل على النفقة
والكسوة في حال قيام العدة لان كل ذلك متاع اذ المتاع اسم لما ينتفع به عملا بالدلايل
كلها بقدر الامكان واما تفسير المتعة الواجبة فقد قال اصحابنا انها ثلثة اثواب
درع وخمار وملحفة وهكذا روي عن الحسن وسعيد بن المسيب وعطا والشعبي
وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما انه قال ارفع المتعة الخادم وما دون ذلك الكسوة
ودون ذلك النفقة وقال الشافعي ثلثون درهما وعن ابي مجلز انه قال قلت لابن عمر
رضي الله عنهما اخبرني عن المتعة واخبرني عن قدري موسر فقال اكس كذا اكس كذا
اكس قال فحسبت ذلك فوجدته قدر ثلثين درهما فدل انها مقدرة بثلثين درهما
ولنا قوله تعالى في اية المتعة متاعا بالمعروف حقا على المحسنين والمتاع اسم للعروض في العرف
ولان لايجاب الاثواب نظيرا في اصول الشرع وهو الكسوة التي تجب لها حال قيام العدة
وادنى ما تكتسي به المراة وتستتر عند الخروج ثلثة اثواب ولا نظر لايجاب الثلثين
فكان ايجاب ما له نظير اولى وقول عبد الله بن عباس عمر رضي الله عنهما دليلنا لانه امره
بالكسوة لا بدراهم مقدرة الا انه اتفق ان قيمة الكسوة بلغت ثلثين درهما وهذا لا

يدل على ان التقدير بها بالثلثين ولو اعطاها قيمة الاثواب دراهم او دنانير تجبر على القبول
لان الاثواب ما وجبت لعينها بل من حيث انها مال كالشاة في خمس من الابل في باب الزكوة
واما بيان من تعتبر المتعة بحاله فقد اختلف العلما فيه قال بعضهم قدر المتعة تعتبر
بحال الرجل في يساره واعساره وهو قول ابي يوسف وقال بعضهم تعتبر بحال المراة في
يسارها واعسارها وقال بعضهم تعتبر بحالهما جميعا وقال بعضهم المتعة الواجبة
تعتبر بحالها والمستحبة تعتبر بحاله وجه قول من اعتبر حال الرجل قوله تعالى ومتعوهن
على الموسع قدره وعلى المقتر قدره جعل المتعة على قدر حال الرجل في يساره واعساره
وجه قول من اعتبر حالها ان المتعة بدل بضعها فيعتبر بحالها وهذا ايضا وجه من
يقول المتعة الواجبة بحالها وقوله المتعة المستحبة تعتبر بحاله لا محمل له لان
التقدير في الواجب لا في المستحب وجه من اعتبر حالهما ان الله تعالى اعتبر في المتعة
شيئين احدهما حال الرجل في يساره واعساره بقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر
قدره والثاني ان يكون مع ذلك بالمعروف بقوله تعالى متاعا بالمعروف فلو اعتبرنا حال
الرجل دون حالها عسى لا تكون بالمعروف لانه يقتضي انه لو تزوج رجل امراتين
احداهما شريفة والاخرى مولاة دنية ثم طلقهما قبل الدخول بهما ولم يسم لهما ان
يستويا في المتعة باعتبار حال الرجل وهذا منكر في عادات الناس لا معروف فيكون
خلاف النص ثم المتعة الواجبة لا تزاد على مهر المثل لانه نهاية المتعة لا مزيد عليه
لان الحق عند التسمية اكد واثبت منه عند عدم التسمية لان الله تعالى اوجب المتعة
على قدر احتمال ملك الزوج بقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فاوجب نصف
المسمى مطلقا احتمله وسع الزوج وملكه او لا وكذا في وجوب كمال مهر المثل بالسقوط
ووجوب المتعة في نكاح لا تسمية فيه اختلاف بين العلما ولا خلاف في وجوب كمال المسمى
من ذلك في نكاح فيه تسمية دل ان الحق اكد واثبت عند التسمية ثم لا تزاد هناك على
نصف المسمى فلان لا تزاد هنا على نصف مهر المثل اولى ولان المتعة بدل عن نصف مهر
المثل ولا يزاد البدل على الاصل ولا ينقص من خمسة دراهم لانها تجب على طريق العوض
واقل عوض يثبت في النكاح نصف العشرة والله اعلم **فصل** واما حكم اختلاف الزوجين
في المهر فجملة الكلام ان الاختلاف في المهر اما ان يكون في حال حياة الزوجين واما
ان يكون بعد موت احدهما بين الحي منهما وورثة الميت واما ان يكون بعد موتهما
بين ورثتهما كالحج فان كان في حال حيوة الزوجين فان كان قبل الطلاق واما ان كان
بعده فان كان قبل الطلاق فان كان الاختلاف في اصل التسمية يجب مهر المثل لان الموجب
الاصلي في باب النكاح هو مهر المثل لانه قيمة البضع وقيمة الشي مثله من كل وجه فكان هو
العدل وانما التسمية تقدير لمهر المثل فاذا لم يثبت التسمية لوقوع الاختلاف فيها
وجب المصير الى الموجب الاصلي وان كان الاختلاف في قدر المسمى او جنسه او نوعه او صفته
فالمهر لا يخلوا اما ان يكون دينا واما ان يكون عينا فان كان دينا فاما ان كان من الاثمان
المطلقة وهي الدراهم والدنانير واما ان كان من المكيلات والموزونات والمذروعات
الموصوفة في الذمة فان كان من الاثمان المطلقة فاختلفا في قدره بان قال الزوج تزوجتك
على الف درهم وقالت المراة تزوجتني على الفين او قال الزوج تزوجتك على مائة دينار
وقالت المراة على مايتي دينار تحالفا ويبدا بيمين الزوج فان نكل اعطاها الفين
وان حلف تحلف المراة فان نكلت اخذت الفا وان حلفت يحكم مهر المثل فان كان مهر

مثلها مثل ما قالت او اكثر فلها ما قالت وان كان مهر مثلها مثل ما قال الزوج او اقل فلها ما قال
وان كان مهر مثلها اقل مما قالت واكثر مما قال فلها مهر مثلها وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف لا يتحالفان والقول قول الزوج في هذا كله الا ان ياتي بشي مستنكر جدا فالحاصل
ان ابا حنيفة ومحمد يحكمان مهر المثل ويبنيان الامر عليه وابو يوسف لا يحكمه بل يجعل
القول قول الزوج مع يمينه الا ان ياتي بشي مستنكر وقد اختلف في تفسير المستنكر قيل هو
انه تزوجها على اقل من عشرة دراهم وهذا التفسير مروي عن ابي يوسف رحمه الله لان
هذا القدر مستنكر شرعا اذ لا مهر في الشرع اقل من عشرة وقيل يدعي انه تزوجها على ما لم
يزوج مثلها به عادة وهذا محكي عن ابي الحسن لان ذلك مستنكر عرفا وهو الصحيح من التفسير
لانهما اختلفا في مقدار المسمى وذلك اتفاق منهما على اصل المسمى وما دون العشرة لم يعرف
مهرا في الشرع اصلا بلا خلاف بين اصحابنا وروي عن ابي يوسف في المتبايعين اذا اختلفا
في مقدار الثمن والسلعة هالكة ان القول قول المشتري ما لم ياتِ بشي مستنكر وجه قول
ابي يوسف ان القول قول المنكر في الشرع والمنكر هو الزوج لان المراة تدعي عليه زيادة
مهر وهو ينكر ذلك فكان القول قوله مع يمينه كما في ساير المواضع والدليل عليه ان العاقدين
في باب الاجارة اذا اختلفا في مقدار المسمى لا يحكم اجر المثل بل يكون القول قول المستاجر
مع يمينه لما قلنا كذا هنا ولهما ان القول في الشرع والعقل قول من يشهد له الظاهر
والظاهر يشهد لمن يوافق قوله مهر المثل لان الناس في العادات الجارية يقدرون
المسمى بمهر المثل ويبنونه عليه لان الزوج رضي بالزيادة عليه والمراة واولياوها لا يرضون
بالنقصان عنه فكانت التسمية تقدير المسمى لمهر المثل وبناء عليه فكان الظاهر شاهدا لمن
يشهد له مهر المثل فيحكم مهر المثل فان كان الفين فلها ذلك لان الظاهر شاهد لها وان كان اكثر
من الفين لا يزاد عليه لانها رضيت بالنقصان وان كان مهر مثلها الفا فلها الف لان الظاهر
شاهد للزوج وان كان اقل من ذلك لا ينقص عن الالف لان الزوج رضي بالزيادة وان كان
مهر مثلها اكثر مما قال واقل مما قالت فلها مهر المثل لانه الموجب الاصلي لان التسمية
تقدير له لما قلنا لا يعدل عنه الا عند ثبوت التسمية وصحتها فاذا لم يثبت لوقوع
الاختلاف وجب الرجوع الى الموجب الاصلي وتحكيمه وانما يتحالفان لان كل واحد منهما
مدع من وجه ومنكر من وجه اما الزوج فلان المراة تدعي عليه زيادة الف وهو ينكر
واما المراة فلان الزوج يدعي عليها وجوب تسليم النفس عند تسليم الالف اليها وهي تنكر
فكان كل واحد منهما مدعيا من وجه منكرا من وجه فيتحالفان لقوله صلى الله عليه وسلم
واليمين على من انكر ويبدا بيمين الزوج لانه اشد انكارا واسبق انكارا من المراة لانه
منكر قبل تسليم النفس وبعده ولا انكار من المراة بعد تسليم النفس وقبل التسليم هو اسبق
انكارا لان المراة تقبض المهر اولا ثم تسلم نفسها وتطالبه باداء المهر اليها وهو ينكر فكان
هو اسبق انكارا فكانت البداية بالتحليف منه اولى كما قلنا في اختلاف المتبايعين
ذكر الكرخي التحالف في هذه الفصول الثلاثة وانكر الجصاص التحالف الا في فصل واحد
وهو ما اذا لم يشهد مهر المثل لدعواهما بان كان مهر مثلها اكثر مما قال الزوج واقل
مما قالت المراة وكذا في الجامع الصغير لم يذكر التحالف الا في هذا الفصل ووجهه
ان الحاجة الى التحالف لعدم الشهادة للظاهر فيه فاذا كان فيه مهر المثل مثل ما يدعي احدهما
كان الظاهر شاهدا له فلا حاجة الى التحالف والظاهر لا يشهد لاحدهما في الفصل
الثالث فتقع الحاجة الى التحالف ووجه ما ذكره الكرخي ان مهر المثل لا يثبت الا

بعد سقوط اعتبار التسمية والتسمية لا يسقط اعتبارها الا بالتحالف لان الظاهر
لا يكون حجة على الغير فتقع الحاجة الى التحالف ثم اذا وجد التحالف ويبدي بيمين الزوج
فان نكل يقضى عليه بالفين لان النكول حجة يقضى بها في باب الاموال بلا
خلاف بين اصحابنا ولا خيار للزوج وهو ان يعطيها مكان الدراهم دنانير لان تسمية
الالفين قد تثبت بالنكول لانه بمنزلة الاقرار ومن شان المسمى ان لا يكون للزوج
العدول عنه الى غيره الا برضى المراة وان حلف تحلف المراة فان نكلت لم يقض
على الزوج الا بالف ولا خيار له لما قلنا في نكول الزوج وان حلفت يحكم مهر مثلها
فان كان مهر مثلها الفا قضي لها على الزوج ولا خيار له لان تسمية الالف قد ثبتت بتصادقهما
فيمتنع الخيار وان كان مهر مثلها الفين قضي لها بالفين وله الخيار في احد الالفين دون
الاخر لثبوت تسمية احد الالفين بتصادقهما دون الاخر وان كان مهر مثلها الفا
وخمسماية قضي لها بالف وخمسماية ولا خيار له في قدر الالف لثبوت تسمية الالف بتصادقهما
وله الخيار في قدر الخمسماية لانه لم يثبت تسمية هذا القدر فكان سبيلها سبيل مهر
المثل فكان له الخيار فيها ولا يفسخ العقد بعد التحالف في قول عامة العلماء وقال ابن
ابي ليلى يفسخ كما في البيع لان كل واحد منهما عقد لا يجوز بغير بدل ولنا الفرق بين البيع
والنكاح وهو انه لما سقط اعتبار التسمية في باب البيع بقي البيع بلا ثمن والبيع
بلا ثمن بيع فاسد والبيع الفاسد واجب الرفع رفعا للفساد وذلك بالفسخ بخلاف
النكاح لان ترك التسمية اصلا في النكاح لا يوجب فساده فسقوط اعتبارها
لجهالة المسمى بالتعارض اولى فلا حاجة الى الفسخ وهو الفرق والله اعلم • هذا كله اذا
لم يقم لاحدهما بينة فاما اذا اقامت لاحدهما بينة فانه يقضى ببينته ببينته لانها
قامت على امر جايز الوجود ولا معارض لها فيقبل ولا يحكم مهر المثل لان تحكيمه ضروري
ولا ضرورة عند قيام البينة ولا خيار للزوج لان التسمية تثبت بالبينة وانها تمنع
الخيار واذا اقاما جميعا البينة فان كان مهر مثلها الف درهم يقضى ببينتها لانها
توجب زيادة الف فكانت بينتها مظهرة وبينة الزوج لم تظهر شيئا لانها قامت
على الف والالف كان ظاهرا بتصادقهما او نقول بينة المراة اكثر اظهارا فكان القضاء
بها اولى ولا خيار للزوج في الالفين لان تسمية احد الالفين ثبتت بتصادقهما وتسمية
الاخر ثبتت بالبينة والتسمية تمنع الخيار وان كان مهر مثلها الفين فقد اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم تهاتر يقضى ببينتها ايضا لانها تظهر زيادة الف لم تكن ظاهرة
بتصادقهما وان كانت ظاهرة بشهادة مهر المثل لكن هذا الظاهر لا يكون حجة على الغير الا ترى
انه لا يقضى به بدون اليمين او البينة وتصادقهما حجة بنفسه فكانت بينتها هي المظهرة
او كانت اكثر اظهارا وبينة الزوج ليست بمظهرة لان الالف كان ظاهرا بتصادقهما
او هي اقل اظهارا فكان القضاء ببينتها اولى وقال بعضهم ببينة الزوج لان بينته
تظهر حط الالف عن مهر المثل وذلك الفان لثبوت الفين بشهادة مهر المثل فتظهر
حط الف عن مهر المثل بشهادته وبينتها لا تظهر شيئا لان احد الالفين كان
ظاهرا بتصادقهما والاخر كان ظاهرا بشهادة مهر المثل او يظهر صفة التعيين
للالفين لان الثابت بشهادة مهر المثل الفان يتخير الزوج في احدهما وبالبينة
تظهر صفة التعيين لها وبينته مظهرة للاصل فكان القضاء ببينته اولى وان
كان مهر مثلها الفا وخمسماية بطلت البينتان للتعارض لان مهر المثل لا يشهد

لاحدهما فكانت كل واحدة منهما مظهرة وليست احديهما اولى من الاخرى فبطلتا فبقي
الحكم لمهر المثل ولا اعتبار له في قدر الالف لان البينتين لحقتا بالعدم للتعارض
فبقي هذا القدر مسمى بتصادقهما وله الخيار في قدر الخمسماية لثبوته على وجه مهر
المثل وكذلك ان كان دينا موصوفا في الذمة بان تزوجها على مكيل موصوف او موزون
موصوف او مذروع فاختلفا في قدر الكيل والوزن والذرع فالاختلاف فيه
كالاختلاف في الدراهم والدنانير انهما يتحالفان ويحكم مهر المثل في قول ابي حنيفة
ومحمد لان القدر من المكيل والموزون معقود عليه وكذا من المذروع اذا كان في
الذمة وان لم يكن معقودا عليه بل كان جاريا مجرى الصفة اذا كان عينا لان ما
في الذمة غايب مذكور يختلف اصله باختلاف اصله فجرى الوصف فيما في الذمة
مجرى الاصل ولهذا كان الاختلاف في صفة المسلم فيه موجبا للتحالف فكان اختلافهما
في الوصف بمنزلة اختلافهما في الاصل وذلك يوجب التحالف كذا هذا وعند ابي يوسف
لا يتحالفان والقول قول الزوج مع يمينه وان كان الاختلاف في جنس المسمى بان قال الزوج
تزوجتك على عبد فقالت على جارية او قال الزوج تزوجتك على كر شعير فقالت
كر حنطة او على ثياب هروية او قال على الف درهم وقالت على مائة دينار او في نوعه
كالتركي مع الرومي والدنانير المصرية مع الصورية او في صفته من الجودة والرداءة
فالاختلاف فيه كالاختلاف في الجنسين الا الدراهم والدنانير فان الاختلاف فيهما
كالاختلاف في الالف والالفين وانما كان كذلك لان كل واحد من الجنسين والنوعين
والموصوفين لا يملك الا بالتراضي بخلاف الدراهم والدنانير فانهما وان كانا جنسين
مختلفين لكن مهر المثل يقضي من الدراهم والدنانير فجاز ان يستحق المائة دينار
من غير تراض بخلاف العبد لان مهر المثل لا يقضي بجنسه فلم يكن يجوز ان يملك من
غير تراض فيقضي بقدر قيمته هذا اذا كان المهر دينا فاما اذا كان عينا فان اختلفا
في قدره فان كان مما يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على طعام بعينه فاختلفا في
قدره فقال الزوج تزوجتك على هذا الطعام بشرط انه كر وقالت المراة تزوجتني
بشرط انه كران فهو مثل الاختلاف في الالف والالفين وان كان مما لا يتعلق
العقد بقدره بان تزوجها على ثوب بعينه كل ذراع منه يساوي عشرة دراهم
فاختلفا فقال الزوج تزوجتك على هذا الثوب بشرط انه ثمانية اذرع وقالت
المراة بشرط انه عشرة اذرع لا يتحالفان ولا يحكم مهر المثل والقول قول الزوج
بالاجماع ووجه الفرق بين الطعام والثوب ان القدر في باب الطعام معقود عليه
حقيقة وشرعا اما الحقيقة فلانه عين واما الشرع فانه اذا اشترى طعاما على انه
عشرة اقفزة فوجده احد عشر لا يطيب له الفضل والاختلاف في المعقود عليه
يوجب التحالف فاما القدر في باب الثوب وان كان من اجزا الثوب حقيقة لكنه
جار مجرى الوصف وهو صفة الجودة شرعا لانه يوجب صفة الجودة لغيره من الاجزا
الا ترى ان من اشترى ثوبا على انه عشرة اذرع فوجده احد عشر طاب له الفضل والاختلاف
في صفة المعقود عليه اذا كان عينا لا يوجب التحالف كما اذا اختلفا في صفة الجودة
والاصل ان ما يوجب فوات بعضه نقصانا في الباقي فهو جار مجرى الصفة وما لا يوجب
فوات بعضه نقصانا في الباقي لا يكون جاريا مجرى الصفة وان اختلفا في جنسه كالعبد
والجارية بان قال الزوج تزوجتك على هذا العبد وقالت المراة على هذه الجارية فهو

مثل

مثل الاختلاف في الالف والالفين الا في فصل واحد وهو ما اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الجارية او
اكثر فلها قيمة الجارية لا عينها لان تمليك الجارية لا يكون الا بالتراضي ولم يتفقا على تمليكها فلم
يوجد الرضا من صاحب الجارية بتمليكها فتعذر التسليم ويقضي بقيمتها بخلاف ما اذا اختلفا
في الدراهم والدنانير بان قال الزوج تزوجتك على الف درهم وقالت المراة على مائة دينار
او اكثر فلها المائة دينار لما مر ان مهر المثل يقضي من جنس الدراهم والدنانير فلا يشترط
فيه التراضي بخلاف العبد فان مهر المثل لا يقضي من جنسه فلا يجوز ان يملك من غير تراضيه
ولا يكون اكثر من قيمتها وان كان مهر مثلها اكثر من قيمتها لانها رضيت بهذا القدر وما كان
القول فيه الزوج فهلكا فاختلفا في قدره وقيمته فالقول فيه قول الزوج ايضا لان المسمى
يجب عليه فكانت القيمة دينا عليه والاختلاف اذا وقع في قدر الدين كالقول قول المديون
كما في سائر الديون * هذا كله اذا اختلفا قبل الطلاق ولو اختلفا بعد الطلاق فان كان
بعد الدخول او قبل الدخول بعد الخلوة فالجواب في الفصول كلها كالجواب فيما لو اختلفا
في حال قيام النكاح لان الطلاق قبل الدخول او بعد الدخول بعد الخلوة مما لا يوجب
سقوط مهر المثل وان كان قبل الدخول بها وقبل الخلوة فان كان المهر دينا فاختلفا في الالف
والالفين فالقول قول الزوج وينتصف ما يقول الزوج كذا ذكر في كتاب النكاح والطلاق
ولم يذكر الاختلاف وكذا ذكر الطحاوي انه ينتصف ما يقول الزوج ولم يذكر الخلاف وذكر
الكرخي وحكى الاجماع وقال لها نصف الالف في قولهم وذكر محمد رحمه الله في الجامع وقال
ينبغي ان يكون القول قول المراة الى متعة مثلها والقول قول الزوج في الزيادة على قياس
قول ابي حنيفة ووجهه ان المسمى لم يثبت لوقوع الاختلاف فيه والطلاق قبل الدخول
في نكاح لا تسمية فيه يوجب المتعة فيحكم متعة مثلها لان المراة ترضى بذلك والزوج لا
يرضى بالزيادة فكان القول قوله في الزيادة والصحيح هو الاول لانه لا سبيل الى تحكيم مهر
المثل لانه ينتصف بالطلاق قبل الدخول فتعذر تحكيمه فوجب اثبات المتيقن وهو نصف
الالف ومتعة مثلها لا يبلغ عادة فلا معنى لتحكيم المتعة مع اقرار الزوج بالزيادة وقيل
لا خلاف بين الروايتين في الحقيقة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة فموضع
المسئلة في كتاب النكاح في الالف والالفين فلا وجه لتحكيم المتعة لان الزوج اقر لها بخمسماية
وهي تزيد على متعة مثلها عادة فقد اقر الزوج لها بمتعة مثلها وزيادة فكان لها ذلك
او وضعها في الجامع الكبير في العشرة والمائة بان قال الزوج تزوجتك على عشرة دراهم
وقالت المراة تزوجتني على مائة درهم ومتعة مثلها عشرون ففي هذه الصورة يكون الزوج
مقرا لها بخمسة دراهم وذلك اقل من متعة مثلها عادة فكان لها متعة مثلها عادة وان
كان المهر عينا كما في مسئلة العبد والجارية فلها المتعة الا ان يرضى الزوج ان ياخذ
نصف الجارية لان نصف الالف هناك ثابت بيقين لاتفاقهما على تسمية الالف
فكان القضاء بنصفها حكما بالمتيقن وتمليك نصف الجارية ليس بثابت بيقين لانهما
لم يتفقا على تسمية احدهما فلا يمكن القضاء بنصف الاقل الا باختيارهما فاذا لم يوجد
سقط البدلان فوجب الرجوع الى المتعة * هذا اذا كان الاختلاف في حال حيوة الزوجين
فان كان في حيوة احدهما بعد موت الاخر بينه وبين ورثة الاخر فكذلك الجواب
ان القول قول المراة الى تمام مهر مثلها ان كانت حية وقول ورثتها ان كانت ميتة والقول
قول الزوج وورثته في الزيادة عندهما وعند ابي يوسف القول قول الزوج الا ان
ياتوا بشي مستنكر وان كان الاختلاف بين ورثة الزوجين فان اختلفوا في اصل التسمية

فهلك صح

ورثته صح

وكونها فقد قال ابوحنيفة رحمه الله لا اقضي بشي حتي تقوم البينة علي اصل التسمية وعندهما
يقضي بمهر المثل كما في حال الحيوة وجه قولهما ان التسمية اذا لم تثبت لاجتلا فيها وجب مهر
المثل بالعقد فيبقي بعد موتهما كالمسمي فصار كانه تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم ماتا وجواب ابي
حنيفة رحمه الله هناك انه لا يقضي بشي حتي تقوم البينة علي التسمية واما قولهما ان
مهر المثل يجب بالعقد عند عدم التسمية فالجواب عنه من وجهين احدهما انه وجب لكنه
لم يبق اذ المهر لا يبقي بعد موت الزوجين عادة وهذا وجه قول ابي حنيفة رحمه الله
بل الظاهر هو الاستيفا او الابرا هذا هو العادة فيما بين الناس فلا يثبت البقا الا بالبينة
والثاني ان سلمنا انه بقي لكنه تعذر القضا به لان موضوع المسئلة عند التقادم
وعند التقادم لا يدري ما حالها ومهر المثل يتقدر بحالها فيتعذر التقدير علي ان
اعتبار مهرها بمهر مثل نسا عشيرتها فاذا ماتا فالظاهر موت نسا عشيرتها فلا يمكن
التقدير ولو اختلف الورثة في قدر المهر فالقول قول ورثة الزوج في قول ابي حنيفة
وعند ابي يوسف القول قول ورثة الزوج الا ان ياتوا بشي مستنكر جدا وعند محمد
القول قول ورثة المراة الي قدر مهر مثلها كما في حال الحيوة ولو بعث الزوج الي امراته
شيا فاختلفا فقالت المراة هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قول الزوج مهرا صح
الا في الطعام الذي يوكل لان الزوج هو المملك فكان اعرف بجهة تمليكه فكان القول قوله
الا فيما يكذبه الظاهر وهو الطعام الذي يوكل لانه لا يبعث عادة والله الموفق

فصل

ومما يتصل بهذا اختلاف الزوجين في متاع البيت ولا بينة لاحدهما وجملة الكلام
ان الاختلاف في متاع البيت اما ان يكون بين الزوجين في حال حيوتهما واما
ان يكون بين ورثتهما بعد وفاتهما واما ان يكون في حال حياة احدهما وموت الاخر
فان كان في حال حياتهما فاما ان يكون في حال قيام النكاح واما ان يكون بعد
زواله بالطلاق فان كان في حال قيام النكاح فما يصلح للرجال كالعمامة والقلنسوة
والسلاح وغير ذلك فالقول فيه قول الزوج لان الظاهر شاهد له وما يصلح للنسا كالخمار
والملحفة والمغزل ونحوها فالقول فيه قول المراة لان الظاهر شاهد لها وما يصلح لهما
جميعا كالدراهم والدنانير والعروض والبسط والحبوب فالقول فيه قول الزوج
وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف القول قول المراة الي قدر جهاز
مثلها في الكل والقول قول الزوج في الباقي وقال زفر في قول المشكل بينهما نصفان
وفي قول اخر وهو قول مالك والشافعي الكل بينهما نصفان وقال ابن ابي ليلى القول
قول الزوج في الكل الا في ثياب بدن المراة وقال الحسن القول قول المراة الا
في ثياب بدن الزوج وجه قول الحسن ان يد المراة علي ما في داخل البيت اظهر منه
من يد الرجل فكان الظاهر شاهدا لها الا في ثياب بدن الرجل لان الظاهر يكذبها
في ذلك ويصدق الزوج وجه قول ابن ابي ليلى ان الزوج اخص بالتصرف في ما في البيت
فكان الظاهر شاهدا له الا في ثياب بدنها فان الظاهر يصدقها في ذلك ويكذبه
الرجل وجه قول زفر ان يد كل واحد من الزوجين اذا كانا حرين ثابتة علي ما في
البيت فكان الكل بينهما نصفين وهو قياس قوله الا انه خص المشكل بذلك في
قول لان الظاهر يشهد لاحدهما في غير المشكل ولا يشهد لاحدهما في المشكل وجه
قول ابي يوسف ان الظاهر يشهد للمراة الي قدر جهاز مثلها لان المراة لا تخلو عن
الجهاز عادة فكان الظاهر شاهدا لها في هذا القدر فكان القول في هذا القدر قولها

والظاهر

والظاهر للزوج في الباقي فكان القول قوله في الباقي وجه قولهما ان يد الزوج علي ما في البيت
اقوي من يد المراة لان يده يد متصرفة ويدها يد حافظة ويد التصرف اقوي من يد
الحفظ كاثنين تنازعا في دابة واحدهما راكبها والاخر متعلق بلجامها ان الراكب اولي
الا ان فيما يصلح لها عارض هذا الظاهر ما هو اظهر منه فسقط اعتباره وان اختلفا
بعد ما طلقها ثلثا او باينا فالقول قول الزوج لانها صارت اجنبية بالطلاق فزالت
يدها والتحقت بساير الاجانب هذا اذا اختلف الزوجان قبل الطلاق او بعده
فاما اذا ماتا فاختلف ورثتهما فالقول قول ورثة الزوج في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ورثة صح
ابي يوسف القول قول ورثة المراة الي قدر جهاز مثلها وقول ورثة الزوج
في الباقي لان الوارث يقوم مقام المورث فصار كان المورثين اختلفا بانفسهما وهما
حيان وان مات احدهما فاختلف الحي منهما وورثة الميت فان كان الميت هو المراة
فالقول قول الزوج عند ابي حنيفة ومحمد لانها لو كانت حية لكان القول قوله
فبعد الموت اولي وعند ابي يوسف القول قول ورثتها الي قدر جهاز مثلها
وان كان الميت هو الزوج فالقول قولها عند ابي حنيفة في المشكل وعند ابي
يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج وجه قولهما ظاهر
لان الوارث قايم مقام المورث ولابي حنيفة رحمه الله ان المتاع كان في يديهما
في حياتهما لان الحرة من اهل الملك واليد فينبغي ان يكون بينهما نصفين كما قال
زفر الا ان يد الزوج كانت اقوي فسقطت يدها بيد الزوج فاذا مات الزوج
فقد زال المانع وظهرت يدها علي المتاع ولو طلقها في مرضه ثلثا او باينا ثم مات
ثم اختلفت وورثة الزوج فان مات بعد انقضا العدة فالقول قول ورثة الزوج
لان القول قول الزوج في المشكل بعد الطلاق فكان القول قول ورثته بعده
ايضا وان مات قبل انقضا العدة فالقول قولها عند ابي حنيفة في المشكل وعند
ابي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج لان العدة
اذا كانت قايمة كان النكاح قايما من وجه فصار كما لو مات الزوج قبل الطلاق
وبقيت المراة وهناك القول قولها عند ابي حنيفة في المشكل وعند ابي يوسف
في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورثة الزوج كذا ههنا والله اعلم
هذا كله اذا كان الزوج حرين او مملوكين او مكاتبين فاما اذا كان احدهما
حرا والاخر مملوكا او مكاتبا فعند ابي حنيفة رحمه الله القول قول الحر وعندهما
ان كان المملوك محجورا فكذلك فاما اذا كان ماذونا او مكاتبا فالجواب فيه
وفيما اذا كانا حرين سوا وجه قولهما ان المكاتب في ملك اليد بمنزلة الحر
بل هو حر يدا ولهذا كان احق بمكاسبه وكذا الماذون المديون فصار كما لو
اختلفا وهما حران ولابي حنيفة ان كل واحد منهما مملوك اما الماذون فلا
شك فيه وكذا المكاتب لانه عبد ما بقي عليه درهم علي لسان رسول الله صلى
الله عليه وسلم والعبد اسم للمملوك والمملوك لا يكون من اهل الملك فلا يصلح
يده دليلا علي الملك فلا تصلح معارضة ليد الحر فبقيت يده دليل الملك من غير
معارض بخلاف الحرين ولو كان الزوج حرا والمراة امة او مكاتبة او مدبرة
او ام ولد فاعتقت ثم اختلفا في متاع البيت فما احدثا من الملك قبل العتق
فهو للزوج لانه حدث في وقت لم تكن المراة فيه من اهل الملك وما احدثا

من الملك بعد العتق فالجواب فيه وفي الحربين سوآء ولو كان الزوج مسلما والمراة كتابية
فالجواب فيه كالجواب في الزوجين المسلمين لان الكفر لاينافي اهلية الملك بخلاف الرق وكذا
لو كان البيت ملكا لاحدهما لايختلف الجواب لان العبرة لليد لا للملك هنا كله اذا لم تقر
المراة ان هذا المتاع اشتراه لي زوجي فان اقرت بذلك سقط قولها لانها اقرت بالملك لزوجها
ثم ادعت الانتقال اليها فلا يثبت الانتقال الا بدليل والله اعلم **فصل** ومنها الكفاة في
انكاح غير الاب والجد من الاخ والعم ونحوهما الصغير والصغيرة وفي انكاح الاب والجد اختلاف
ابي حنيفة مع صاحبيه وقد مرت المسلة **فصل** واما الطوع فليس بشرط لجواز النكاح عندنا
خلافا للشافعي نكاح المكره عندنا وعنده لايجوز وهذه من مسايل الاكراه وكذا الجد ليس من
شرايط جواز النكاح حتى يجوز نكاح الهازل لان الشرع جعل الجد والهزل في باب النكاح سوآ
قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح وكذا
العمد عندنا حتى يجوز نكاح الخاطي وهو الذي يسبق على لسانه كلمة النكاح من غير قصده وعند
الشافعي شرط والصحيح قولنا لان الفايت بالخطا ليس الا القصد وانه ليس بشرط لجواز النكاح بدليل
نكاح الهازل وكذا الحل اعني كونه حلا لاغير محرم او كونها حلا لاغير محرمة ليس بشرط لجواز النكاح
عندنا وعند الشافعي شرط حتى يجوز نكاح المحرم والمحرمة عندنا لكن لايحل وطيها في حال
الاحرام وعنده لايجوز وجه قوله ان الجماع من محظورات الاحرام فكذا النكاح لانه سبب
داع الى الجماع ولهذا حرمت الدواعي على المحرم كما حرم عليه الجماع ولنا ما روي عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما تزوج ميمونة وهو حرام وادنى ما يستدل عليه بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
هو الجواز ولا يعارض هذا ما روي يزيد بن الاصم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
حلال بسرف واجمعوا على انه ما تزوجها الا مرة واحدة فيقع التعارض لان الاخذ برواية بن عباس
رضي الله عنهما اولى لوجهين احدهما ان يثبت امرا عارضا وهو الاحرام اذ الحل اصل والاحرام عارض
فتحمل رواية يزيد على انه بنى الامر على الاصل وهو الحل بحسبنا الظن بالروايتين فكان راوي
الاحرام معتمدا حقيقة الحال وراوي الحل بانيا الامر على الظاهر فكانت رواية من اعتمد
حقيقة الحال اولى ولهذا رجحنا قول الجارح على المزكي كذا هنا والثاني ان عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما افقه واتقن من يزيد والترجيح بفقه الراوي واتقانه ترجيح صحيح على ما عرف في اصول
الفقه ولان المعاني التي لها حسن النكاح في غير الاحرام موجودة في حال الاحرام فكان الفرق
في الحالين في الحكم مع وجود المعنى المتانع بينهما مناقضة وما ذكره من المعنى يبطل بنكاح الحايض
والنفسا فانه جايز بالاجماع وان كان النكاح سببا داعيا الى الجماع والله اعلم **فصل** ثم كل
نكاح جاز بين المسلمين وهو الذي استجمع شرايط الجواز التي وصفناها فهو جايز بين اهل الذمة
واما ما فسد بين المسلمين من الانكحة فانها منقسمة في حقهم منها ما يصح ومنها ما يفسخ وهذا قول
اصحابنا الثلاثة وقال زفر كل نكاح فسد في حق المسلمين فسد في حق اهل الذمة حتى لو اظهروا النكاح
بغير شهود يعترض عليهم ويحملون على احكامنا وان لم يرفعوا الينا وكذا اذا اسلما يفرق بينهما
عنده وعندنا لا يفرق بينهما وان تحاكما الينا او اسلما يقران عليه وجه قوله انهم لما قبلوا عقد
الذمة فقد التزموا احكامنا ورضوا بها ومن احكامنا انه لا يجوز النكاح بغير شهود ولهذا
لم يجز نكاحهم المحارم في حكم الاسلام ولان تحريم النكاح بغير شهود في شريعتنا ثبت بخطاب
الشرع على سبيل العموم بقوله لا نكاح الا بشهود والكفار يخاطبون بشرايع هي حرمات في الصحيح
من الاقوال فكانت حرمة النكاح بغير شهود ثابتة في حقهم وكنا انهم دانوا النكاح بغير شهود
اذ الكلام فيه ونحن امرنا بان نتركهم وما يدينون الا ما استثني من عهودهم كالزنا وغير

الزنا

فيجوز صح

الزنا غير مستثنى منها فصح في حقهم كما يصح منهم تملك الخمر والخنزير وتمليكهما فلا يعترض عليهم كما لا يعترض
في الخمر والخنزير ولان الشهادة ليست شرط بقا النكاح على الصحة بدليل انه لا يبطل بموت الشهود
ولا يجوز ان يكون شرط ابتدا العقد في حق الكافر لان في الشهادة معنى العبادة قال الله تعالى
واقيموا الشهادة لله فلا يوخذ الكافر بمراعاة هذا الشرط في العقد ولان نصوص الكتاب مطلقة
عن شرط الشهادة والتقييد بالشهادة في حق المسلم ثبت بدليل فمن ادعى التقييد بها في حق الكافر
يحتاج الى الدليل واما قوله انهم بالذمة التزموا احكام الاسلام فنعم لكن جواز نكاحهم
بغير شهود من احكام الاسلام وقوله تحريم النكاح بغير شهود عام ممنوع بل هو خاص لوجود
المخصص لاهل الذمة وهو عمومات الكتاب ولو تزوج ذمي ذمية في عدة من ذمي جاز النكاح في
قول ابي حنيفة وهذا والنكاح بغير شهود سوا عنده حتى لا يعترض عليهما بالتفريق وان ترافعا
الينا ولو اسلما يقران على ذلك وقال ابو يوسف ومحمد وزفر النكاح فاسد يفرق بينهما وجه
قولهم على نحو ما ذكرنا لزفر في النكاح بغير شهود وهو انهم بقبول اهل الذمة التزموا احكامنا
ومن احكامنا المجمع عليه فساد نكاح المعتدة ولان الخطاب بتحريم نكاح المعتدة عام قال الله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله والكفار يخاطبون بالحرمات وكلام ابي
حنيفة على نحو ما تقدم ايضا لان في ديانتهم عدم وجوب العدة والكلام فيه فلم يكن هذا
نكاح المعتدة في اعتقادهم ونحن امرنا بتركهم وما يدينون وكذا عمومات النكاح من الكتاب
والسنة مطلقة عن هذه الشريطة اعني الخلو عن العدة وانما عرف شرطا في نكاح المسلمين بالاجماع
وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح خطاب للمسلمين او نحمل عليه عملا بالدلايل كلها صيانة
عن التناقض ولان العدة فيها معنى العبادة وهي حق الزوج ايضا من وجه قال الله تعالى فما لكم
عليهن من عدة تعتدونها فمن حيث هي عبادة لا يمكن ايجابها على الكافرة ولان الكفار لا يخاطبون
بشرايع هي عبادات او قربات وكذا من حيث هي حق الزوج لان الكافر لا يعتقده حقا لنفسه بخلاف
المسلم اذا تزوج كتابية في عدة من مسلم انه لا يجوز لان المسلم يعتقد العدة حقا واجبا فيمكن الايجاب
لحقه ان كان لا يمكن لحق الله من حيث هي عبادة ولهذا قلنا انه ليس للزوج المسلم ان يجبر زوجته
الكافرة على الغسل من الجنابة والحيض والنفاس لان الغسل من باب القربة وهي غير مخاطبة بالقربات
وله ان يمنعها من الخروج من البيت لان الاسكان حقه واما نكاح المحارم والجمع بين خمس نسوة والجمع
بين الاختين فقد ذكر الكرخي ان ذلك كله فاسد في حكم الاسلام بالاجماع لان فساد هذه الانكحة في حق المسلمين
ثبت لفساد قطيعة الرحم وخوف الجور في ايفا الحقوق من النفقة والسكنى وغير ذلك وهذا المعنى
لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر الا انه مع الحرمة والفساد لا يتعرض لهم قبل المرافعة وقبل الاسلام
لانهم دانوا ذلك ونحن امرنا بان نتركهم وما يدينون كما لا يتعرض لهم في الله تعالى وان كانت محرمة
واذا ترافعا الى القاضي فالقاضي يفرق بينهما كما يفرق بينهما بعد الاسلام لانهما اذا ترافعا فقد تركا ما داناه
ورضيا بحكم الاسلام ولقوله تعالى فان جاوك فاحكم بينهم واما اذا لم يترافعا ولم يوجد الاسلام
ايضا فقد قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله انهما يقران على نكاحهما لا يعترض عليهما بالتفريق وقال ابو يوسف
رحمه الله يفرق بينهما الحاكم اذا علم ذلك سوا ترافعا الينا او لم يترافعا ولو رفع احدهما دون الاخر
قال ابو حنيفة لا يعترض عليهما ما لم يترافعا جميعا وقال محمد اذا رفع احدهما يفرق بينهما اما الكلام
في المسلة الاولى فوجه قول ابي يوسف ظاهر قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله امر رسول الله صلى
الله عليه وسلم بان يحكم بينهم بما انزله مطلقا عن شرط المرافعة وقد انزل حرمة هذه الانكحة فيلزم
الحكم بها مطلقا ولان الاصل في الشرايع هو العموم في حق الناس كافة الا انه تعذر تنفيذها في دار
الحرب لعدم الولاية وامكن في دار الاسلام فيلزم التنفيذ فيها فكان النكاح فاسدا والنكاح الفاسد

زنا من وجه فلا يمكنون منه كما لا يمكنون من الزنا في دار الاسلام ولابي حنيفة قوله تعالى
فان جاوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم والاية حجة له في المسلتين جميعا اما في المسلة الاولى
فلانه شرط المجي في الحكم عليهم فاثبت التخيير بين الحكم والاعراض لا انه قام الدليل على نسخ
التخيير ولا دليل على نسخ شرط المجي فكان حكم الشرط باقيا فيحمل المطلق على المقيد لتعذر العمل
بهما وامكان جعل المقيد بيانا للمطلق واما في المسلة الثانية فلانه شرط مجيهم للحكم عليهم
فاذا جا احدهما دون الاخر فلم يوجد الشرط وهو مجيهم فلا يحكم بينهم وروي ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر اما ان تذروا الربا او تاذنوا بحرب من الله ورسوله ولم
يكتب اليهم في انكحتهم شيا ولو كان التفريق مستحقا قبل المرافعة لكتب به كما كتب بترك الربوا
وروي ان المسلمين لما فتحوا بلاد فارس لم يتعرضوا لانكحتهم وما روي ان عمر رضي الله عنه كتب
ان يفرق بينهم وبين امهاتهم لا يكاد يثبت لانه لو ثبت لنقل على طريق الاستفاضة لتوفر الدواعي
الى نقله فلما لم ينقل دل انه لم يثبت او يحمل على انه كتب ثم رجع عنه ولم يعمل به ولان ترك
التعرض والاعراض ثبت حقا لهما فاذا رفع احدهما فقد اسقط حق نفسه فيبقى حق الاخر
وجه قول محمد انه لما رفع احدهما فقد رضي بحكم الاسلام فيلزمه اجرا احكام الاسلام
في حقه فيتعدا الى الاخر كما اذا اسلم احدهما الا ان ابا حنيفة رحمه الله يقول الرضى
بالحكم ليس نظير الاسلام بدليل انه لو رضي ثم رجع عنه قبل الحكم عليه لم يلزمه حكم الاسلام
وبعد ما اسلم لا يمكنه الرضى باحكام الاسلام واذا لم يكن ذلك امرا لازما صار رضا فلا
يتعدي الى غيره وجعل رضاه في حق الغير كالعدم بخلاف الاسلام وذكر الامام القاضي ابو
يزيد رحمه الله ان نكاح المحارم صحيح فيما بينهم في قول ابي حنيفة رحمه الله بدليل ان الذمي
اذا تزوج بمحارمه ودخل بها لم يسقط احصانه عنده حتى لو قذفه انسان بالزنا بعد
ما اسلم يحد قاذفه عنده ولو كان النكاح فاسدا لسقط احصانه عنده لان الدخول
في النكاح الفاسد يسقط الاحصان كما في ساير الانكحة الفاسدة وكذلك لو ترافعا الينا فطلبت
المراة النفقة فان القاضي يقضي بالنفقة في قول ابي حنيفة فدل ان نكاح المحارم وقع صحيحا
فيما بينهم في حكم الاسلام واتفقوا على انه لو تزوج حربي اختين في عقدة واحدة او على التعاقب
ثم فارق احديهما قبل الاسلام ثم اسلم ان نكاح الباقية صحيح ومعلوم ان الباقي عينها لو ثبت
ولو وقع نكاحها فاسدا حال وقوعه لما اقر عليه بعد الاسلام وكذلك لو تزوج خمسا في عقد
متفرقة ثم فارق الاولى منهن ثم اسلم بقي نكاح الاربع على الصحة ولو وقع فاسدا من الاصل لما
انقلب صحيحا بالاسلام بل كان يتاكد الفساد فثبت ان هذه الانكحة وقعت صحيحة في حقهم في حكم
الاسلام ثم يفرق بينهما بعد الاسلام لانه لا صحة في حق الاسلام ولو طلق الذمي امراته ثلثا
او خالعها ثم قام عليها كقيامه عليها قبل الطلاق يفرق بينهما وان لم يترافعا لان العقد قد
بطل بالطلقات الثلاث وبالخلع لانه يدين ذلك فكان اقرانه على قيامه عليها اقرارا على الزنا
وهذا لا يجوز ولو تزوج ذمي ذمية على ان لا مهر لها وذلك في دينهم جايز صح ذلك ولا شي
لها في قول ابي حنيفة سوا دخل بها او لم يدخل بها طلقها او مات عنها اسلما او اسلم احدهما
وعند ابي يوسف ومحمد لها مهر مثلها ثم ان طلقها قبل الدخول بها او بعد الخلوة او بعد ما مات
عنها تاكد ذلك وان طلقها قبل الدخول بها وقبل الخلوة سقط مهر المثل ولها المتعة كالمسلمة
ولو تزوج حربي حربية في دار الحرب على ان لا مهر لها جاز ذلك ولا شي لها في قولهم جميعا والكلام
في الجانبين على نحو ما ذكرنا في المسايل المتقدمة هما يقولان ان حكم الاسلام قد لزم الزوجين
الذميين بالتزامهما احكامنا ومن احكامنا ان لا يجوز النكاح من غير مال بخلاف الحربيين

ان ياتي صح

لانها

لانهما ما التزما احكامنا ولابو حنيفة رحمه الله يقول ان في ديانتهم جواز النكاح بلا مهر ونحن
امرنا بان نتركهم وما يدينون الا فيما وقع الاستثنا في عهودهم كالزنا وهذا لم يقع الاستثنا
عنه فلا يتعرض لهم ويكون جايزا في حقهم في حكم الاسلام كما يجوز لهم في حكم الاسلام تملك
الخمور والخنازير وتمليكها هذا اذا تزوجها ونفى فاما اذا تزوجها وسكت عن تسمية
المهر بان تزوجها ولم يسم لها مهرا فلها مهر المثل في ظاهر الاصل ان الذمي اذا تزوج
ذمية بميتة او دم او بغير شي ان النكاح جايز ولها مهر مثلها لفظ قوله او بغير شي
يشعر بالسكوت عن التسمية لا بالنفي فدل على وجوب مهر المثل حال السكوت عن
التسمية ففرق ابو حنيفة بين السكوت وبين النفي وحكي عن الكرخي انه قال قياس قول
ابي حنيفة ان لا فرق بين حالة السكوت وبين النفي ووجهه انه لما جاز النكاح في ديانتهم
بمهر وبغير مهر لم يكن في نفس العقد ما يدل على التزام المهر فلا بد لوجوبه من دليل وهو
التسمية ولم يوجد فلا يجب بخلاف نكاح المسلمين لانه لا جواز له بدون المهر فكان ذكر
العقد التزاما للمهر ووجه الفرق بين السكوت وبين النفي على ظاهر الرواية انه لما
سكت عن تسمية المهر لم يعرف ديانته النكاح بلا مهر فيحمل اقدامه على النكاح التزاما
كما في حق المسلم واذا نفى المهر نصا دل انه يدين النكاح ويعتقده جايزا بلا مهر فلا يلزمه حكم
نكاح اهل الاسلام بل يترك وما يدينه وهو الفرق ثم ما صلح مهرا في نكاح المسلمين فانه
يصلح مهرا في نكاح اهل الذمة لا شك فيه لانه لما جاز نكاحنا عليه كان نكاحهم عليه اجوز
وما لا يصلح مهرا في نكاح المسلمين لا يصلح مهرا في نكاحهم ايضا الا الخمر والخنزير لان ذلك
مال متقوم في حقهم بمنزلة الشاة والخل في حق المسلمين فيجوز ان يكون مهرا في حقهم
في حكم الاسلام فان تزوج ذمي ذمية على خمر او خنزير ثم اسلما او اسلم احدهما فان كان
الخمر او الخنزير بعينه ولم يقبض فليس لها الا العين وان كان بغير عينه بان كان في الذمة
فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر مثلها وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف
لها مهر مثلها سوا كان بعينه او بغير عينه وقال محمد لها القيمة سوا كان بعينه او بغير عينه
ولا خلاف في الخمر والخنزير اذا كان دينا في الذمة ليس لها غير ذلك وجه قولهما في انه لا يجوز
ان يكون لها العين ان الملك في العين وان ثبت لها قبل الاسلام لكن في القبض معنى التملك
لانه موكد للملك لان ملكها قبل القبض واه غير متاكد الا ترى انه لو هلك عند الزوج كان
الهلاك عليه وكذا لو تعيب وبعد القبض كان ذلك كله عليها فثبت ان الملك قبل القبض
غير متاكد فكان القبض موكدا للملك والتاكيد اثبات من وجه والمسلم منهي عن ذلك ولهذا
لو اشترى ذمي من ذمي خمرا ثم اسلما او اسلم احدهما قبل القبض ينتقض البيع ولابي حنيفة
رحمه الله ان المراة تملك المهر قبل القبض ملكا تاما اذ الملك نوعان ملك رقبة وملك يد
وهو ملك التصرف في المهر قبل القبض من كل وجه فلم يبق الا صورة القبض والمسلم غير منهي عن صورة
عن قبض الخمر والخنزير واقباضهما كما اذا غصب مسلم من مسلم خمرا ان الغاصب يكون مامورا
والمغصوب منه يكون ماذونا له في القبض وكذا الذمي اذا غصب منه الخمر ثم اسلم وكمسلم اودعه
الذمي خمرا ثم اسلم الذمي ان له ان ياخذ الخمر من المودع يبقى هذا القدر وهو انه دخل المهر
في ضمانها بالقبض لكن هذا لا يوجب ثبوت الملك لها لما ذكرنا ان ملكها تام قبل القبض معنى
ان دخوله في ضمانها امر عليها فكيف يكون ملكا لها بخلاف المبيع فان ملك الرقبة وان كان ثابتا
قبل القبض فملك التصرف لم يثبت وانما يثبت بالقبض وفيه معنى التمليك والتملك
والاسلام يمنع من ذلك هذا اذا كانا عينين فان كانا دينين فليس لها العين بالاجماع

لان الملك في هذه العين التي ياخذها ما كان ثابتا لها بالعقد بل كان ثابتا في الدين في الذمة وانما
يثبت الملك في هذا العين بالقبض والقبض تملك من وجه والمسلم ممنوع عن ذلك
وجه قول ابي يوسف ان الاسلام لما منع القبض وللقبض حكم العقد جعل كان المنع كان
ثابتا وقت العقد فيصار الى مهر المثل كما لو كانا عند العقد مسلمين وجه قول محمد ان العقد
وقع صحيحا والتسمية في العقد قد صحت الا انه تعذر التسليم بسبب الاسلام لما في التسليم
من التمليك من وجه على ما بينا والمسلم ممنوع عن ذلك فيوجب القيمة كما لو هلك المسمى قبل
القبض وابو حنيفة رحمه الله يوجب القيمة في الخمر لما قاله محمد وهو القياس في الخنزير
ايضا الا انه استحسن في الخنزير واوجب مهر المثل لان الخنزير حيوان ومن تزوج
امراة على حيوان في الذمة تخير بين تسليمه وبين تسليم قيمة الوسط منه بل القيمة هي
الاصل في التسليم لان الوسط يعرف بها على ما ذكرنا فيما تقدم فكان لبقا قيمة الخنزير
بعد حكم بقا الخنزير من وجه ولا سبيل الى بقا العين بعد الاسلام فلا سبيل الى بقا القيمة
بخلاف الخمر لان قيمتها لم تكن واجبة قبل الاسلام الا ترى انه لو جا الزوج بالقيمة لا تجبر
المراة على القبول فلا يكون لبقائها حكم بقا الخمر من وجه لذلك افترقا هذا كله اذا لم
يكن المهر مقبوضا قبل الاسلام فان كان مقبوضا فلا شي للمراة لان الاسلام منهي ورد والحرام
مقبوض يلاقيه بالعفو لان الملك قد ثبت على سبيل الكمال بالعقد والقبض في حالة
الكفر فلا يثبت بعد الاسلام ملك وانما يوجد دوام الملك والاسلام لا ينافيه كمسلم
تخمر عصيره انه لا يومر بابطال ملكه فيها كما في نزول تحريم الربوا وروي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة ابطل من الربوا ما لم يقبض ولم يتعرض لما قبض بالفسخ
وبهذا احد تاويلات قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا
الاية امر بترك ما بقي من الربوا والامر بترك ما بقي من الربوا هو النهي عن قبضه
والله اعلم • ولو تزوجها على ميتة او دم ذكر في الاصل ان لها مهر مثلها وذكر في الجامع
الصغير انه لا شي لها ومنهم من وفق بين الروايتين فحمل ما ذكر في الاصل على الذميين
وما ذكر في الجامع الصغير على الحربيين ومنهم من جعل في المسلة روايتين وجه رواية
الاصل انه لما تزوجها على الميتة والدم فلم ترض باستحقاق بضعها الا ببدل وقد تعذر
استحقاق المسمى لانه ليس بمال في حق احد فكان لها مهر المثل كالمسلمة وجه رواية
الجامع الصغير انها لما رضيت بالميتة مع انها ليست بمال كان ذلك منها دلالة
الرضى باستحقاق بضعها بغير عوض اصلا كما اذا تزوجها على ان لا مهر لها والله اعلم

فصل ثم كل عقد اذا عقده الذمي كان فاسدا فاذا عقده الحربي كان فاسدا ايضا
لان المعنى المفسد لا يوجب الفصل بينهما وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولو تزوج كافر بخمس
نسوة او باختين ثم اسلم فان كان تزوجهن في عقدة واحدة فرق بينه وبينهن وان
كان تزوجهن في عقد متفرقة صح نكاح الاربع وبطل نكاح الخامسة وكذا في الاختين
يصح نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
يختار من الخمس اربعا ومن الاختين واحدة سوا تزوجهن في عقدة واحدة او في عقد
استحسانا وبه اخذ الشافعي احتج محمد رحمه الله بما روي ان غيلان اسلم وتحته عشر
نسوة فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يختار منهن اربعا وروي ان قيس
ابن الحارث اسلم وتحته ثمان نسوة فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يختار
منهن اربعا وروي ان فيروز الديلمي وتحته اختان فخيره النبي صلى الله عليه وسلم

فيهما

فيهما ولم يستفسر ان نكاحهن كان جملة واحدة او على الترتيب ولو كان الحكم يختلف
لاستفسر فدل ان حكم الشرع فيه هو التخيير مطلقا ولابي حنيفة وابي يوسف ان
الجمع يحرم على المسلم والكافر جميعا لان حرمته ثبتت لمعنى معقول وهو خوف الجور
في ايفا حقوقهن والافضا الى قطع الرحم على ما ذكرنا فيما تقدم وهذا المعنى لا يوجب
الفصل بين المسلم والكافر الا انه لا يتعرض لاهل الذمة مع بقا الحرمة لان ذلك
دياناتهم وهو غير مستثنى من عهودهم وقد نهينا عن التعرض لهم في مثله بعد اعطا
الذمة وليس لنا ولاية التعرض لاهل الحرب فاذا اسلم فقد زال المانع فلا يمكن
من الاستيفا الجمع بعد الاسلام فاذا كان تزوج الخمس في عقدة واحدة فقد حصل نكاح
كل واحدة منهن جميعا اذ ليست احداهن باولى من الاخرى والجمع محرم وقد زال المانع
من التعرض فلا بد من الاعتراض بالتفريق وكذلك اذا كان تزوج الاختين في عقدة واحدة
لان نكاح كل واحدة منهما حصل جمعا جمعا اذ ليست احداهما باولى من الاخرى والاسلام
يمنع من ذلك ولا مانع من التفريق فيفرق فاما اذا كان تزوجهن على الترتيب في عقد متفرقة
فنكاح الاربع منهن وقع صحيحا لان الحر يملك التزوج باربع نسوة مسلما كان او كافرا ولم يصح
نكاح الخامسة لحصوله جمعا فيفرق بينهما بعد الاسلام وكذلك اذا كان تزوج الاختين
في عقدتين فنكاح الاولى وقع صحيحا اذ لا مانع من الصحة وبطل نكاح الثانية لحصوله جمعا
فلا بد من التفريق بعد الاسلام واما الاحاديث ففيها اثبات الاختيار للزوج المسلم
لكن ليس فيها ان له ان يختار ذلك بالنكاح الاول او بنكاح جديد فاحتمل انه اثبت له الاختيار
ليجدد العقد عليهن ويحتمل انه اثبت له الاختيار ليمسكهن بالعقد الاول فلا يكون حجة
مع الاحتمال مع ما انه قد روي ان ذلك كان قبل تحريم الجمع فانه روي في الخبر ان غيلان
اسلم وقد كان تزوج في الجاهلية وروي عن مكحول انه قال كان ذلك قبل نزول الفرايض
وتحريم الجمع ثبت بسورة النسا الكبرى وهي مدنية وروي ان فيروز لما هاجر الى النبي
صلى الله عليه وسلم قال له ان تحتي اختين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ارجع فطلق احداهما ومعلوم ان الطلاق انما يكون في النكاح الصحيح فدل ان ذلك العقد
وقع صحيحا في الاصل فدل انه كان قبل تحريم الجمع ولا كلام فيه وعلى هذا الخلاف اذا تزوج
الحربي باربع نسوة ثم سبي هو وسبين معه ان عند ابي حنيفة وابي يوسف يفرق
بينه وبين الكل سوا تزوجهن في عقدة واحدة او عقد متفرقة لان نكاح الاربع وقع
صحيحا لانه كان حرا وقت النكاح والحر يملك التزوج باربع نسوة مسلما كان او كافرا
الا انه تعذر الاستيفا بعد الاسترقاق لحصول الجمع من العبد في حالة البقا بين
اكثر من اثنين فالعبد لا يملك ذلك والاستيفا يقع جمعا بين الكل فيفرق بينه
وبين الكل ولا يخير فيه كما اذا تزوج رضيعتين ارضعتهما امراة بطل نكاحهما ولا
يخير كذا هذا وعند محمد يخير فيه فيختار اثنتين منهن كما يخير الحر في اربع من نسا به
والله الموفق ولو كان تزوج الحربي ام وبنتا ثم اسلم فان كان تزوجهما في عقدة واحدة
فنكاحهما باطل وان كان تزوجهما متفرقا فنكاح الاولى جايز ونكاح الاخرى باطل في
قول ابي حنيفة وابي يوسف كما قالا في الجمع بين الخمس والجمع بين الاختين وقال محمد
نكاح البنت هو الجايز سوا تزوجهما في عقدة واحدة او عقدتين ونكاح الام باطل
لان مجرد عقد الام لا يحرم البنت وهذا اذا لم يكن دخل بواحدة منهما ولو انه دخل
بهما جميعا فنكاحهما جميعا باطل بالاجماع وان كان دخل باحديهما فان دخل بالاولى ثم

تزوج الثانية فنكاح الاولى جايز ونكاح الثانية باطل بالاجماع • لان الدخول يوجب
التحريم سوا دخل بالام او بالبنت ولو لم يدخل بالاولى ولكن دخل بالثانية فان كانت
الاولى بنتا والثانية اما فنكاحهما جميعا باطل بالاجماع لان نكاح البنت يحرم الام
والدخول بالام يحرم البنت ولو تزوج الام اولا ولم يدخل بها ثم تزوج البنت ودخل
بها فنكاحهما جميعا باطل في قول ابي حنيفة وابي يوسف انه لا يحل ان يتزوج البنت
ولا يحل له ان يتزوج الام وعند محمد نكاح البنت هو الجايز وقد دخل بها وهي امراته
ونكاح الام باطل والله اعلم **فصل** واما شرايط اللزوم فنوعان في الاصل
نوع هو شرط وقوع النكاح لازما • ونوع هو شرط بقايه على اللزوم • اما الاول
فانواع • منها ان يكون الولي في انكاح الصغير والصغيرة هو الاب والجد وان
كان غير الاب والجد كالاخ والعم لا يلزم النكاح حتى يثبت لهما الخيار بعد البلوغ
وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف هذا ليس بشرط ويلزم نكاح غير
الاب والجد من الاوليا حتى لا يثبت لهما الخيار وجه قول ابي يوسف ان هذا نكاح
صدر عن ولي فيلزم كما اذا صدر عن الاب والجد وهذا لان ولاية الانكاح ولاية نظر
في حق المولى عليه فيدل ثبوتها على حصول النظر وهذا يمنع ثبوت الخيار لان الخيار لو
ثبت انما يثبت لنفي الضرر ولا ضرر فلا يثبت الخيار ولهذا لم يثبت في انكاح الاب
والجد كذا هذا ولهما ما روي ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه عثمان
ابن مظعون من عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فخيرها رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعد البلوغ فاختارت نفسها حتى روي ان ابن عمر رضي الله عنهما قال انها انتزعت
مني بعد ما ملكتها وهذا نص في الباب ولان اصل القرابة ان كان يدل على
اصل النظر لكونه دليلا على اصل الشفقة فقصورها يدل على قصور النظر لقصور
الشفقة بسبب بعد القرابة فاثبات اصل الولاية واعتبار القصور باثبات الخيار
تكميلا للنظر وتوفيرا في حق الصغير تلافيا للتقصير لو وقع ولا يتوهم التقصير في
انكاح الاب والجد لوفور شفقتهما لذلك لزم انكاحهما ولا يلزم انكاح الاخ والعم على
ان القياس في انكاح الاب ان لا يلزم الا انهم استحسنوا في ذلك لما روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج عايشة رضي الله عنها وبلغت لم يخيرها بالخيار بعد
البلوغ ولو كان الخيار ثابتا لها لخيرها وذلك حقها لاعلمها به وهل يلزم اذا زوجهما الحاكم
ذكر في الاصل ما يدل على انه لا يلزم فانه قال اذا زوجهما غير الاب والجد فلهما الخيار
والحاكم غير الاب والجد وهكذا قال محمد رحمه الله ان لهما الخيار وروى خالد ابن
صبيح المروزي عن ابي حنيفة انه لا خيار لهما وجه هذه الرواية ان ولاية الحاكم
اعم من ولاية الاخ والعم لانه يملك التصرف في النفس والمال جميعا فكانت ولايته
شبيهة بولاية الاب والجد وولايتهما ملزمة كذا ولاية الحاكم وجه رواية الاصل ان
ولاية الاخ والعم اقوى من ولاية الحاكم بدليل انهما يتقدمان عليه حتى لا يزوج
الحاكم مع وجودهما ثم ولايتهما غير ملزمة فولاية الحاكم اولى • واذا ثبت الخيار
لكل واحد منهما وهو خيار النكاح او الفرقة • فيقع الكلام بعد هذا في موضعين
احدهما في بيان ثبوت وقت الخيار • والثاني في بيان ما يبطل به الخيار • اما الاول
فالخيار يثبت بعد البلوغ لا قبله حتى لو رضي بالنكاح قبل البلوغ لا يعتبر ويثبت له
الخيار بعد البلوغ لان اهلية الرضى تثبت بعد البلوغ لا قبله • واما الثاني فما

يبطل

يبطل به الخيار نوعان نص ودلالة اما النص فهو صريح الرضى بالنكاح نحو ان يقول رضيت
بالنكاح او اخترت النكاح او اجزته وما يجري هذا المجرى فيبطل خيار الفرقة ويبطل
النكاح واما الدلالة فنحو السكوت من البكر عقيب البلوغ لان سكوت البكر دليل
الرضى بالنكاح لما ذكرنا فيما تقدم ان البكر لغلبة حيايها تستحيي عن اظهار الرضى
بالنكاح واما سكوت الثيب بان كان وطيها قبل البلوغ فبلغت وهي ثيب فسكتت
عقيب البلوغ فلا يبطل به الخيار لانها لا تستحيي عن اظهار الرضى بالنكاح عادة لان
بالثيابة قل حياوها فلا يصلح سكوتها دليلا على الرضى بالنكاح فلا يبطل خيارها الا بصريح الرضى
بالنكاح او بفعل او قول يدل على الرضى نحو التمكين من الوطي وطلب المهر والنفقة وغير
ذلك وكذا سكوت الغلام عقيب البلوغ لان الغلام لا يستحيي عن اظهار الرضى بالنكاح اذ
ذاك دليل الرجولية فلا يسقط خياره الا بنص كلامه او بما يدل على الرضى بالنكاح من
الدخول بها وطلب التمكين منها وادرار النفقة عليها ونحو ذلك ثم العلم بالنكاح شرط
بطلان الخيار من طريق الدلالة حتى لو لم تكن عالمة بالنكاح لا يبطل الخيار لان بطلان
الخيار لوجود الرضى منها دلالة والرضى بالشي قبل العلم به اذ لا يتصور اذ هو استحسان
ومن لم يعلم بشي كيف يستحسنه واذا كانت عالمة بالنكاح ووجد منها دليل الرضى بالنكاح
بطل خيارها ولا يمتد هذا الخيار الى اخر المجلس بل يبطل بالسكوت من البكر بخلاف
خيار العتق وخيار المخيرة لان التخيير هناك وجد من العبد وهو الزوج والمولى
اما في الزوج فظاهر وكذا في المولى لان الخيار ثبت بالعتق والعتق حصل باعتاقه
والتخيير من العبد تمليك فيقتضي جوابا في المجلس كخيار القبول في البيع بخلاف خيار
البلوغ لانه ما ثبت بصنع العبد بل باثبات الشرع فلم يكن تمليكا فلا يمتد الى خيار
المجلس وان لم تكن عالمة بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم بالنكاح ثم خيار البلوغ يثبت
للذكر والانثى وخيار العتق لا يثبت الا للمعتقة لان خيار البلوغ ثبت لقصور الولاية
وذا لا يختلف بالذكورة والانوثة وخيار العتق ثبت لزيادة الملك عليها بالعتق وذا
يختص بها وكذا خيار البلوغ للذكر والانثى اذا كانت الانثى ثيبا لا يبطل بالقيام عن
المجلس وخيار العتق والمخيرة يبطل والفرق على نحو ما ذكرنا بين خيار البكر وبين خيار
العتق وخيار المخيرة ان الاول يبطل بالسكوت والثاني لا يبطل واما العلم بالخيار
فليس بشرط والجهل به ليس بعذر لان دار الاسلام دار العلم بالشرايع فيمكن الوصول
اليها بالتعلم فكان الجهل بالخيار في غير موضعه فلا يعذر ولهذا لم يعذر العوام في دار
الاسلام بجهلهم بالشرايع بخلاف خيار العتق فان العلم بالخيار هناك شرط والجهل به
عذر وان كان دار الاسلام دار العلم بالشرايع والاحكام لان الوصول اليها ليس من
طريق الضرورة بل بواسطة التعلم والامة لا يتمكن من التعلم لانها لا تتفرغ لذلك لاشتغالها
بخدمة مولاها بخلاف الحرة اذا اختار احدهما الفرقة لا يثبت الا بقضا القاضي
بخلاف خيار العتق ان المعتقة اذا اختارت نفسها ثبتت الفرقة بغير قضا القاضي
ووجه الفرق ان اصل النكاح ها هنا ثابت وحكمه نافذ وانما الفايت وصف الكمال وهو
صفة اللزوم فكان الفسخ من احد الزوجين رفع الاصل بفوات الوصف وفوات
الوصف لا يوجب رفع الاصل لما فيه من جعل الاصل تبعا للوصف وليس له هذه الولاية
وبه حاجة الى ذلك فلا بد من رفعه الى من له الولاية العامة وهو القاضي لرفع النكاح
دفعا لحاجة الصغير ونظرا له بخلاف خيار العتق لان الملك ازداد عليها بالعتق ولها

ان لا ترضى بالزيادة فكان لها ان تدفع الزيادة ولا يمكن دفعها الا باندفاع ما كان ثابتا فيندفع الثابت ضرورة دفع الزيادة وهنا يمكن اذ ليس بعض الملك ثابتا للبعض فلا تقع الحاجة الى قضا القاضي ونظير الفصلين الرد بالعيب قبل القبض وبعده ان الاول يثبت بدون قضا القاضي والثاني لا يثبت عند عدم التراضي منهما الا بقضا القاضي والله اعلم • ولو زوج ابنته ابن اخيه فلا خيار بالاجماع لان النكاح صدر عن الاب واما ابن الاخ فله الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد لصدور النكاح عن العم وعند ابي يوسف لا خيار والمسئلة قد مرت • ولو اعتق امته ثم زوجها وهي صغيرة فلها خيار البلوغ لان ولاية الولا بدون ولاية القرابة فلما ثبت الخيار ثمة فلان يثبت هاهنا اولى ولو زوجها ثم اعتقها وهي صغيرة فلها اذا بلغت خيار العتق لا خيار البلوغ لان النكاح صادفها وهي رقيقة

فصل ومنها كفاة الزوج في انكاح الحرة العاقلة البالغة نفسها من غير رضى الاوليا بمهر مثلها • فيقع الكلام في هذا الشرط في اربعة مواضع احدها في بيان ان الكفاة في باب النكاح هل هي شرط لزوم النكاح في الجملة ام لا •• والثاني في بيان النكاح الذي الكفاة من شرط لزومه • والثالث في بيان ما تعتبر فيه الكفاة • والرابع في بيان ما يعتبر له الكفاة • اما الاول فقد قال عامة العلما انها شرط وقال الكرخي ليست بشرط اصلا وهو قول مالك وسفيان الثوري والحسن البصري واحتجوا بما روي ان ابا طيبة خطب الى بني بياضة فابوا ان يزوجوه فقال النبي صلى الله عليه وسلم انكحوا ابا طيبة ان لا تفعلوا تكن فتنة في الارض وفساد كبير وروي ان بلالا رضي الله عنه خطب الى قوم من الانصار فابوا ان يزوجوه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل لهم ان رسول الله يامركم ان تزوجوني امرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتزوج عند عدم الكفاة ولو كانت معتبرة لما امر لان التزوج من غير الكفو غير مامور به وقال النبي صلى الله عليه وسلم ليس للعربي على العجمي فضل الا بالتقوى وهذا نص ولان الكفاة لو كانت معتبرة في الشرع لكان اولى الابواب بالاعتبار باب الدما لانه يحتاط فيه ما لا يحتاط في سائر الابواب ومع هذا لم يعتبر حتى يقتل الشريف بالوضيع فهاهنا اولى والدليل عليه انها لم تعتبر في جانب المراة فكذا في جانب الزوج ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يزوج النسا الا الاوليا ولا يزوجهن الا من الاكفا ولا مهر اقل من عشرة ولان مصالح النكاح تختل عند عدم الكفاة لانها لا تحصل الا بالاستفراش والمراة تستنكف عن استفراش غير الكفو وتعير بذلك فتختل المصالح ولان الزوجين يجري بينهما مباسطات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تحملها عادة والتحمل من غير الكفو امر صعب يثقل على الطباع السليمة فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاة فلزم اعتبارها ولا حجة لهم في الحديثين لان الامر بالتزوج يحتمل انه كان ندبا لهم الى الافضل وهو اعتبار الدين وترك الكفاة فيما سواه والاقتصار عليه وهذا لا يمنع جواز الامتناع وعندنا الافضل اعتبار الدين والاقتصار عليه ويحتمل انه كان امر ايجاب امرهم بالتزوج منهما مع عدم الكفاة تخصيصا لهما بذلك كما خص ابا طيبة بالتمكين من شرب دمه صلى الله عليه وسلم وخص خزيمة بقبول شهادته وحده ونحو ذلك ولا شركة في موضع الخصوصية حملنا الحديثين على ما قلنا توفيقا بين الدلايل واما الحديث الثالث فالمراد به من احكام الاخرة اذ لا يمكن حمله على احكام الدنيا لظهور فضل العربي على العجمي في كثير من احكام الدنيا فيحمل على احكام الاخرة

وبه نقول والقياس على القصاص غير سديد لان القصاص شرع لمصلحة الحياة واعتبار الكفاة فيه يؤدي الى تفويت هذه المصلحة لان كل واحد يقصد قتل عدوه الذي لا يكافيه فتفوت المصلحة المطلوبة من القصاص وفي اعتبار الكفاة في باب النكاح تحقيق المصلحة المطلوبة من النكاح من الوجه الذي بينا فبطل الاعتبار وكذا الاعتبار بجانب المراة لا يصح ايضا لان الرجل لا يستنكف عن استفراش المراة الدنية لان الاستنكاف من المستفرش والزوج مستفرش فيستفرش الوطي والخشن والله اعلم

فصل واما الثاني فالنكاح الذي الكفاة فيه شرط لزومه هو انكاح المراة نفسها من غير كفو من غير رضى الاوليا حتى لو زوجت نفسها من غير كفو من غير رضى الاوليا فللاوليا حق الاعتراض لان الكفاة حقا للاوليا لانهم يتنفعون بها الا ترى انهم يتفاخرون بعلو نسب الختن ويتعيرون بدناءة نسبه فيتضررون بذلك فكان لهم ان يدفعوا الضرر عن انفسهم بالاعتراض كالمشتري اذا باع الشقص المشفوع ثم جا الشفيع كان له ان يفسخ البيع وياخذ المبيع بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه كذا هذا ولو كان التزويج برضاهم يلزم حتى لا يكون لهم حق الاعتراض لان التزويج من المراة تصرف من الاهل في محل هو خالص حقها وهو نفسها وامتناع اللزوم كان لحقهم المتعلق بالكفاة فاذا رضوا فقد اسقطوا حق نفسهم وهم من اهل الاسقاط والمحل قابل للسقوط فيسقط ولو رضي به بعض الاوليا سقط حق الباقين في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يسقط وجه قوله ان حقهم في الكفاة ثبت مشتركا بين الكل فاذا رضي به احدهم فقد اسقط حق نفسه فلا يسقط حق الباقين كالدين اذا وجب لجماعة فابرا بعضهم لا يسقط حق الباقين لما قلنا كذا هذا ولان رضى احدهم لا يكون اكثر من رضاها فان زوجت نفسها من غير كفو بغير رضاهم ثم لا يسقط حق الاوليا برضاها فلان لا يسقط برضى احدهم اولى ولهما ان هذا حق واحد لا يتجزى ثبت بسبب لا يتجزى وهو القرابة واسقاط بعض ما لا يتجزى اسقاط الكل لانه لا بعض له فاذا اسقطه واحد منهم لا يتصور بقاوه في حق الباقين كالقصاص اذا وجب لجماعة فعفى احدهم عنه يسقط حق الباقين كذا هذا ولان حقهم في الكفاة ما ثبت لعينه بل لدفع الضرر والتزويج من غير كفو وقع اضرارا بالاوليا من حيث الظاهر وهو ضرر عدم الكفاة فالظاهر انه لا يرضى به احدهم الا بعد علمه بمصلحة خفية هي اعظم من مصلحة الكفاة وقف هو عليها وغفل عنها الباقون لولاها لما رضي وهي دفع ضرر الوقوع في الزنا على تقدير الفسخ واما قوله الحق ثبت مشتركا بينهم فنقول على الاول ممنوع بل ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره لان ما لا يتجزى لا يتصور فيه الشركة كحق القصاص والامان بخلاف الدين فانه متجزي فيتصور فيه الشركة وبخلاف ما اذا زوجت نفسها من غير كفو بغير رضى الاوليا لان هناك الحق متعدد وحقها خلاف جنس حقهم لان حقها في نفسها وفي نفس العقد ولا حق لهم في نفسها ولا في نفس العقد وانما حقهم في دفع الشين عن انفسهم واذا اختلف جنس الحق فسقوط احدهما لا يوجب سقوط الاخر واما على الوجه الثاني فمسلم ولكن هذا الحق ما ثبت لعينه بل لدفع الضرر وفي ابقايه لزوم اعلا الضررين فسقط ضرورة وكذلك الاوليا لو زوجوها من غير كفو برضاها يلزم النكاح لما قلنا ولو زوجها احد الاوليا من غير كفو برضاها من غير رضى الباقين يجوز عند عامة العلما خلافا لمالك بنا على ان ولاية الانكاح ولاية مستقلة لكل واحد منهم عندنا وعنده ولاية مشتركة وقد ذكر المسئلة في شرايط الجواز وهل يلزم قال ابو حنيفة ومحمد يلزم وقال ابو يوسف وزفر والشافعي لا يلزم وجه قولهم على نحو ما ذكرنا فيما تقدم ان الكفاة حق ثبت للكل على

الشركة واحد الشريكين اذا اسقط حق نفسه لا يسقط حق صاحبه كالدين المشترك وجه
قولهما ان هذا حق واحد لا يتجزى ثبت بسبب لا يتجزي ومثل هذا الحق اذا ثبت لجماعة
ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره كالقصاص والامان ولان اقدامه
على الانكاح مع كمال الراي برضاها مع الزام ضرر ظاهر بالقبيلة وبنفسه وهو ضرر
عدم الكفاءة بلحوق العار والشين دليل كونه مصلحة في الباطن وهو اشتماله على دفع
ضرر اعظم من ضرر عدم الكفاءة وهو ضرر عار الزنا او غيره لولاه لما فعل واما انكاح
الاب والجد الصغير والصغيرة فالكفاءة فيه ليست بشرط اللزوم عند ابي حنيفة
كما انها ليست بشرط الجواز عنده فيجوز ذلك ويلزم لصدوره ممن له كمال النظر
النظر لكمال الشفقة بخلاف انكاح الاخ والعم من غير الكفو انه لا يجوز بالاجماع
لانه ضرر محض على ما بينا في شرائط الجواز واما انكاحهما من الكفو فجائز عندنا خلافا
للشافعي لكنه غير لازم عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لازم والمسألة قد مرت

فصل واما بيان ما يعتبر فيه الكفاءة اشياء منها النسب والاصل فيه قول
النبي صلى الله عليه وسلم قريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض حي بحي
وقبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض على اختلاف فيما بينهم حتى يكون القرشي
الذي ليس بهاشمي كالتيمي والاموي والعدوي وغير ذلك كفوا للهاشمي لقوله صلى الله عليه
وسلم قريش بعضهم اكفاء لبعض وقريش تشتمل على بني هاشم والعرب بعضهم اكفاء لبعض
بالنص ولا يكون العربي كفوا للقرشي لفضيلة قريش على ساير العرب ولذلك اختصت
الامامة بهم قال النبي صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش بخلاف القرشي انه
يصلح للهاشمي وان كان للهاشمي من الفضيلة ما ليس للقرشي لان الشرع اسقط اعتبار
تلك الفضيلة في باب النكاح عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
واجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج
ابنته من عثمان وكان امويا لا هاشميا وزوج علي رضي الله عنه ابنته من
عمر رضي الله عنه ولم يكن هاشميا بل عدويا فدل ان الكفاءة في قريش لا تختص ببطن
دون بطن واستثنى محمد رحمه الله بيت الخلافة فلم يجعل القرشي الذي ليس بهاشمي
كفوا له ولا يكون الموالي اكفاء للعرب لفضل العرب على العجم والموالي بعضهم اكفاء
لبعض بالنص وموالي العرب اكفاء لموالي قريش لعموم قوله والموالي بعضهم اكفاء
لبعض رجل برجل ثم مفاخرة العجم بالاسلام لا بالنسب فمن له اب واحد في الاسلام
لا يكون كفوا لمن له ابوان فصاعدا في الاسلام ومن له ابوان في الاسلام يكون
كفوا لمن له آباء كثيرة في الاسلام لان تمام التعريف بالجد والزيادة على ذلك لا
نهاية لها وقيل هذا اذا كان في موضع قد طال عهدهم بالاسلام وامتد فاما اذا كان
في موضع كان عهد الاسلام قريبا بحيث لا يعير بذلك ولا يعد عيبا يكون بعضهم
كفوا لبعض لان التعيير اذا لم يجر بذلك ولم يعد عيبا لم يلحق الشين والنقيصة
فلا يتحقق الضرر والله اعلم

فصل ومنها الحرية لان النقص والشين بالرق
فوق النقص والشين بدناءة النسب فلا يكون القن والمدبر والمكاتب كفوا
للحرة بحال ولا يكون مولى العتاقة كفوا للحرة الاصلية ويكون كفوا لمثله لان التفاخر
يقع بالحرية الاصلية والتعيير يجري بالحرية العارضة المستفادة بالاعتاق
وكذا من له اب واحد في الحرية لا يكون كفوا لمن له ابوان فصاعدا في الحرية

ومن

ومن له ابوان في الحرية كان كفوا لمن له آباء كثيرة في الحرية كما في الاسلام لان اصل التعريف
بالاب وتمامه بالجد وليس وراء التمام شيء وكذا مولى الوضيع لا يكون كفوا لمولاة الشريف حتى لا
يكون مولى العرب كفوا لمولاة بني هاشم حتى لو زوجت مولاة بني هاشم نفسها من مولى العرب
كان لمعتقها حق الاعتراض لان الولاء بمنزلة النسب قال النبي صلى الله عليه وسلم
الولاء لحمة كلحمة النسب والله اعلم

فصل ومنها المال فلا يكون الفقير كفوا للغنية لان التفاخر
بالمال اكثر من التفاخر بغيره عادة وخصوصا في زماننا هذا ولان للنكاح تعلقا بالمال تعلقا
بالمهر والنفقة تعلقا لازما فانه لا يجوز بدون المهر والنفقة لازمة ولا تعلق له بالنسب
والحرية فلما اعتبرت الكفاءة ثمة فلان تعتبر ههنا اولى والمعتبر فيه القدرة على مهر
مثلها والنفقة ولا تعتبر الزيادة على ذلك حتى ان الزوج اذا كان قادرا على مهر مثلها
ونفقتها يكون كفوا لها وان كان لا يساويها في المال هكذا روي عن ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد رحمهم الله في ظاهر الروايات وذكر في غير رواية الاصول ان تساويهما في شرط
تحقق الكفاءة في قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لان التفاخر يقع بالغنا عادة
والصحيح هو الاول لان الغنا لا ثبات له لان المال غاد ورائح فلا تعتبر المساواة في الغنا
ومن لا يملك مهرا ولا نفقة لا يكون كفوا لان المهر عوض ما يملك بهذا العقد فلا بد
من القدرة عليه ولا ازدواج الا بالنفقة فلا بد من القدرة عليها ولان من لا قدرة له على
المهر والنفقة يستحقر ويستهان في العادة كمن له نسب دني فتختل المصالح كما تختل
عند دناءة النسب وقيل المراد من المهر قدر المعجل عرفا وعادة دون ما في الذمة لان ما
في الذمة يسامح فيه بالتاخير الى وقت اليسار ولا يطالب به للحال عادة والمال غاد ورائح
وروي عن ابي يوسف انه اذا ملك النفقة يكون كفوا وان لم يملك المهر هكذا روى
الحسن بن ابي مالك عنه فانه روي عنه انه قال سالت ابا يوسف عن الكفو فقال الذي
يملك المهر والنفقة فقلت فان كان يملك المهر دون النفقة فقال لا يكون كفوا قلت
فان ملك النفقة دون المهر فقال يكون كفوا وانما كان كذلك لان المرء يعد قادرا على
المهر بقدرة ابيه عادة ولا يعد قادرا على النفقة بغنى ابيه لان الاب يتحمل المهر الذي
على ابنه ولا يتحمل نفقة زوجته عادة وقال بعضهم اذا كان الرجل ذا جاه كالسلطان
والعالم فانه يكون كفوا وان كان لا يملك من المال الا قدر النفقة لما ذكرنا ان المهر يجري
فيه المسامحة بالتاخير الى وقت اليسار والمال يغدو ويروح وحاجة المعيشة تندفع
بالنفقة والمال يغدو ويروح

فصل ومنها الدين في قول ابي حنيفة وابي يوسف حتى ان
امراة من بنات الصالحين اذا زوجت نفسها من فاسق كان للاولياء حق الاعتراض عليها
لان التفاخر بالدين احق من التفاخر بالنسب والحرية والمال والتعيير بالفسق اشد
وجوه التعيير وقال محمد رحمه الله لا تعتبر الكفاءة في الدين لان هذا من امور الاخرة
والكفاءة من احكام الدنيا ولا يقدح فيها الفسق الا اذا كان شيئا فاحشا بان كان الفاسق
ممن يسخر منه ويضحك عليه ويصفع فان كان ممن يهاب بان كان اميرا قتالا يكون كفوا
لان هذا الفسق لا يعد شينا في العادة فلا يقدح في الكفاءة وقال بعضهم ان الفاسق ان كان
معلنا لا يكون كفوا وان كان مستترا يكون كفوا

فصل واما الحرفة فقد ذكر الكرخي ان
الكفاءة في الحرف والصناعات معتبرة عند ابي يوسف فلا يكون الحائك كفوا للجوهري
والصيرفي وذكر ان ابا حنيفة بنى الامر على عادة العرب ان مواليهم يعملون هذه الاعمال
لا يقصدون بها الحرف فلا يعيرون بها واجاب ابو يوسف على عادة اهل البلاد انهم

يتخذون ذلك حرفة فيعيرون بالدني من الصنايع فلا يكون بينهما خلاف في الحقيقة وكذا ذكر
القاضي في شرحه مختصر الطحاوي اعتبار الكفاءة في الحرفة ولم يذكر الخلاف فتثبت الكفاءة
بين المحترفين من جنس واحد كالبزاز مع البزاز والحايك مع الحايك وتثبت عند اختلاف
جنس الحرف اذا كان يقارب بعضها بعضا كالبزاز مع الصايغ والصايغ مع العطار والحايك
مع الحجام والحجام مع الدباغ ولا تثبت فيما لا مقاربة بينهما كالعطار مع البيطار والبزاز مع
الخراز وذكر في بعض نسخ الجامع ان الكفاءة في الحرفة معتبرة في قول ابي حنيفة ومحمد وعند
ابي يوسف غير معتبرة الا ان تكون فاحشة كالحياكة والحجامة والدباغة ونحو ذلك لانها
ليست بامر لازم واجب الوجود الا ترى انه يقدر على تركها ومنهم من يشكل بالحياكة واخواتها
فانه قادر على تركها ومع هذا يقدح في الكفاءة والله الموفق ٭ واهل الكفر بعضهم اكفاء لبعض
لان اعتبار الكفاءة لدفع النقيصة ولا نقيصة اعظم من الكفر والله اعلم

فصل

واما بيان من تعتبر له الكفاءة فالكفاءة تعتبر للنساء لا للرجال على معنى انه يعتبر الكفاءة
في جانب الرجال للنساء ولا تعتبر للنساء في جانب النساء للرجال لان النصوص وردت بالاعتبار
في جانب الرجال خاصة وكذا المعنى الذي شرعت له الكفاءة يوجب اختصاص اعتبارها
بجانبهم لان المرأة هي التي تستنكف لا الرجل لانها هي المستفرشة فاما الزوج فمستفرش
فلا يلحقه الانفة من قبلها ومن مشايخنا من قال الكفاءة من جانب النساء معتبرة ايضا
عند ابي يوسف ومحمد استدلالا بمسألة ذكرها في الجامع الصغير في باب الوكالة وهي ان
اميرا امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره قال جاز عند ابي حنيفة وعندهما
لا يجوز ولا دلالة في هذه المسألة على ما زعموا لان عدم الجواز عندهما يحتمل ان يكون
لمعنى اخر وهو ان من اصلهما ان التوكيل المطلق يتقيد بالعرف والعادة وينصرف الى المتعارف اصلهما
كما في الوكيل بالبيع المطلق ومن اصل ابي حنيفة رحمه الله انه يجري على اطلاقه في غير
موضع الضرورة والتهمة ويحتمل ان يكون عدم الجواز عندهما لاعتبار الكفاءة في تلك
المسألة خاصة حملا للمطلق على المتعارف كما هو اصلهما اذ المتعارف هو التزوج بالكفو
فاستحسنا اعتبار الكفاءة في جانبهن في مثل تلك الصورة لمكان العرف والعادة وقد
نص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان في تلك المسألة في وكالة الاصل فلم تكن هذه
المسألة دليلا على اعتبار الكفاءة في جانبهن اصلا عندهما او لا يكون دليلا على ذلك الاطلاق
في تلك الصورة خاصة استحسانا للعرف ولو ظهر رجل نسبه لامرأة فزوجت نفسها منه
ثم ظهر نسبه على خلاف ما اظهر فالامر لا يخلو اما ان يكون المكتوم مثل المظهر واما
ان يكون اعلى منه واما ان يكون ادون فان كان مثله بان اظهر انه تيمي ثم ظهر انه عدوي
فلا خيار لها لان الرضى بالشيء يكون رضى بمثله وان كان اعلى منه بان اظهر انه عربي ثم
ظهر انه قرشي فلا خيار لها ايضا لان الرضى بالادنى يكون رضى بالاعلى من طريق الاولى
وعن الحسن بن زياد ان لها الخيار لان الاعلى لا يحتمل منها ما لا يحتمل الادون فلا يكون
الرضى منها بالمظهر رضى بالاعلى منه وهذا غير سديد لان النظام انما يرضى بالكفو وان
كان الكفو لا يحتمل منها ما يحتمل غير الكفو لان غير الكفو ضرره اكثر من نفعه فكان الرضى
بالمظهر رضا بالاعلى منه من طريق الاولى وان كان ادون منه بان اظهر انه قرشي ثم
ظهر انه عربي فلها الخيار وان كان كفوا لها بان كانت المرأة عربية لانها ما رضيت الا بشرط
الزيادة وهي زيادة مرغوب فيها ولم تحصل فلا تكون راضية بدونها فكان لها الخيار
وروي انه لا خيار لها لان الخيار لدفع النقيصة ولا نقيصة لانه كفو لها هنا اذا فعل

الرجل ذلك فاما اذا فعلت المرأة بان اظهرت امرأة نسبها لرجل ثم ظهر بخلاف ما اظهرت
فلا خيار للزوج سواء تبين انها حرة او امة لان الكفاءة في جانب النساء غير معتبرة

فصل

ويتصل بهذا اما اذا تزوج رجل امرأة على انها حرة فولدت منه ثم اقام رجل البينة على
انها امته فان المولى بالخيار ان شاء اجاز النكاح وان شاء ابطله لان النكاح حصل
بغير اذن المولى فيتوقف على اجازته ويغرم العقر لانه وطئ جارية غير مملوكة له حقيقة
فلا يخلو عن عقوبة او غرامة ولا سبيل الى ايجاب العقوبة للشبهة فتجب الغرامة
واما الولد فان كان المغرور حرا فالولد حر بالقيمة لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك
فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه قضى بذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم
ينقل انه انكر عليه احد فيكون اجماعا ولان الاستيلاد حصل بناء على ظاهر النكاح اذ لا علم
للمستولد بحقيقة الحال فكان المستولد مستحقا للنظر والمستحق مستحق للنظر ايضا ٭
لان ظهر كون الجارية ملكا له فيجب مراعاة الحقين بقدر الامكان فراعينا حق المستولد
في صورة الاولاد وحق المستحق في معنى الاولاد رعاية للجانبين بقدر الامكان وتعتبر
قيمته يوم الخصومة لانه وقت وجود سبب وجوب الضمان وهو منع الولد عن المستحق
له لانه علق عبدا في حقه ومنع عنه يوم الخصومة ٭ ولو مات الولد قبل الخصومة
لا يغرم قيمته لان الضمان يجب بالمنع ولم يوجد المنع من المغرور ولانه لا صنع له في موته
وان كان الابن ترك مالا فهو ميراث لابيه لانه ابنه وقد مات حرا فيرثه ولا يغرم للمستحق
شيئا لان الميراث ليس ببدل عن الميت وان كان الابن قتله رجل واخذ الاب الدية
فانه يغرم قيمته للمستحق لان الدية بدل عن المقتول فتقوم مقامه كانه حي وان
كان رجل ضرب بطن الجارية فالقت جنينا ميتا يغرم الضارب الغرة خمسمائة ثم
يغرم المستولد للمستحق فان كان الولد ذكرا فنصف عشر قيمته وان كان انثى فعشر قيمتها
وان كان المغرور عبدا فالاولاد يكونون ارقاء للمستحق في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد يكونون احرارا ويكونون اولاد المغرور وجه قول محمد ان هذا ولد المغرور حقيقة
لانخلاقه من مائه وولد المغرور حر بالقيمة باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولهما ان القياس
ان يكون الولد ملك المستحق لان الجارية تبين انها ملكه فتبين ان الولد حدث على
ملكه لان الولد يتبع الام في الرق والحرية الا انا تركنا القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم
وهم انما قضوا بحرية الولد في المغرور الحر فبقي الامر في غيره مردودا الى اصل القياس
ثم المغرور هل يرجع بما غرم على الغار فالغار لا يخلو اما ان يكون اجنبيا واما ان يكون
هو الجارية ٭ فان كان اجنبيا فان كان حرا فغره بان قال له تزوجها فانها حرة او لم يامره
بالتزوج ولكنه زوجها على انها حرة او قال هي حرة وزوجها منه فانه يرجع على الغار بقيمة
الاولاد لانه ضامن له ما يلحقه من الغرامة في ذلك النكاح فيرجع عليه بحكم الضمان ولا
يرجع عليه بالعقر لانه ضمنه بفعل نفسه فلا يرجع على احد ولو قال هي حرة ولم يامره بالتزوج
ولم يزوجها منه لا يرجع على المخبر بشيء لان معنى الضمان والالتزام لا يتحقق بهذا القدر
وان كان الغار عبد الرجل فان كان مولاه لم يامره بذلك يرجع عليه بعد العتاق لان امر
المولى بذلك لا يصح وان كان المولى هو الذي غره فلا يضمن المغرور من قيمة الاولاد شيئا
لانه لو ضمن للمولى لكان له ان يرجع على المولى بما يضمن فلا يفيد وجوب الضمان وان كانت
الامة هي التي غرته فان كان المولى لم يامرها بذلك فان المغرور يرجع على الامة بعد العتاق
لا للحال لانه دين لم يظهر في حق المولى وان كان امرها بذلك يرجع على الامة للحال لانه ظهر

وجوبه في حق المولى منها اذا اعزم احد. اما اذا لم يغرم احد ولكنه ظن انها حرة فتزوجها فاذا هي امة فانه لا يرجع بالعقر على احد لما قلنا والاولاد ارقا المولى الامة لان الجارية ملكه على ما بينا والله اعلم

فصل ومنها كمال مهر المثل في انكاح الحرة العاقلة البالغة نفسها من كفو بغير رضى الاوليا في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى لو زوجت نفسها من كفو باقل من مهر مثلها مقدار ما يتغابن الناس فيه بغير رضى الاوليا فللاوليا حق الاعتراض عنده فاما ان يبلغ الزوج الى مهر مثلها او يفرق بينهما وعند ابي يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ولزوم النكاح بدونه حتى لا يثبت للاوليا حق الاعتراض وهاتان المسلتان اعني هذه المسلة والمسلة المتقدمة عليها وهي ما اذا زوجت نفسها من غير كفو وبغير رضى الاوليا لا شك انهما يتفرعان على اصل ابي حنيفة وزفر واحدى الروايتين عن ابي يوسف ورواية الرجوع عن محمد لان النكاح جايز واما على اصل محمد في ظاهر الرواية عنه واحدى الروايتين عن ابي يوسف فلا يجوز هذا النكاح فيشكل التفريع فتصور المسلة فيما اذن المولى لها بالتزويج فزوجت نفسها من غير كفو او من كفو باقل من مهر مثلها وذكر في الاصل صورة اخرى وهي ما اذا اكره الولي والمراة على النكاح من غير كفو او من كفو باقل من مهر مثلها ثم زال الاكراه ففي المسلة الاولى لكل واحد منهما اعني الولي والمراة حق الاعتراض فان رضيت بالنكاح والمهر فللولي ان يفسخ في قول ابي حنيفة وفي قول محمد وابي يوسف الاخير ليس له ان يفسخ وتصور المسلة على اصل الشافعي فيما اذا امر الولي رجلا بالتزويج فزوجها من غير كفو برضاها او من كفو بمهر قاصر برضاها وجه قول ابي يوسف ومحمد ان المهر حقها على الخلوص كالثمن في البيع والاجرة في الاجارة فكانت هي بالنقص متصرفة في خالص حقها فيصح ويلزم كما اذا ابرات زوجها عن المهر ولهذا جاز الابرا عن الثمن في باب البيع والبيع بثمن بخس كذا هنا ولابي حنيفة ان للاوليا حقا في المهر لانهم يفتخرون بغلا المهر ويتعيرون بنجسه فيلحقهم الضرر بالبخس وهو ضرر التعيير فكان لهم دفع الضرر عن انفسهم بالاعتراض ولهذا ثبت لهم حق الاعتراض بسبب عدم الكفاة كذا هذا ولانها بالبخس عن مهر مثلها اضرت بنسا قبيلتها لان مهور مثلهن عند تقادم العهد تعتبر بها فكانت بالنقص ملحقة الضرر بالقبيلة فكان لهم دفع هذا الضرر عن انفسهم بالفسخ والله اعلم

فصل ومنها خلو الزوج عن عيب الجب والعنة عند عدم الرضى من الزوجة بهما عند عامة العلما وقال بعضهم عيب العنة لا يمنع لزوم النكاح واحتجوا بما روي ان امراة رفاعة اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله اني كنت تحت رفاعة فطلقني اخر التطليقات الثلاث وتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فوالله ما وجدت معه الا مثل هذه الهدبة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعلك تريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك. فوجه الاستدلال ان تلك المراة ادعت العنة على زوجها ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت لها الخيار ولو لم يقع النكاح لازما لا يثبت. ولان هذا العيب لا يوجب فوات المستحق بالعقد بيقين فلا يوجب الخيار كسائر انواع العيوب بخلاف الجب فانه يفوت المستحق بالعقد بيقين ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه قضى في العنين انه يوجل سنة فان قدر عليها والا اخذت منه الصداق كاملا وفرق بينهما وعليها العدة وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مثله وروي عن علي رضي الله عنه انه قال يوجل سنة فان وصل اليها

والا فرق بينهما وكان قضاوهم بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه انكر عليهم احد منهم فيكون اجماعا. ولان الوطي مرة واحدة مستحق على الزوج للمراة بالعقد وفي الزام العقد عند تقرر العجز عن الوصول تفويت المستحق بالعقد عليها وهذا اضرار بها وظلم في حقها وقد قال الله تعالى ولا يظلم ربك احدا وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام فيودي الى التناقض وذلك محال. ولان الله تعالى اوجب على الازواج الامساك بالمعروف او التسريح بالاحسان بقوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان فتعين عليه التسريح بالاحسان فان سرح نفسه والا ناب القاضي منابه في التسريح. ولان المهر عوض في عقد النكاح والعجز عن الوصول اليها وجب عيبا في العوض لانه يمنع من تاكده بيقين لجواز ان يختصما الى قاض لا يرى تاكد المهر بالخلوة فيبطلها ويعطيها نصف المهر فيتمكن في المهر عيب وهو عدم التاكد بيقين والعيب في العوض يوجب الخيار كما في البيع ولا حجة لهم في الحديث لان تلك المقالة منها لم تكن دعوى العنة بل كانت عن معنى اخر وهو صغر القضيب والاعتبار بسائر العيوب لا يصح لانها لا توجب فوات المستحق بالعقد لما نذكر في تلك المسلة ان شا الله تعالى. وهذا يوجب ظاهرا وغالبا لان العجز يتقرر بعدم الوصول في مدة السنة ظاهرا فيفوت المستحق بالعقد ظاهرا فيبطل الاعتبار. واذا عرف هذا فاذا رفعت امراة زوجها وادعت انه عنين وطلبت الفرقة فان القاضي يساله هل وصل اليها او لم يصل فان اقر انه لم يصل اليها اجله سنة سوا كانت المراة بكرا او ثيبا وان انكر وادعى الوصول اليها فان كانت المراة ثيبا فالقول قوله مع يمينه انه وصل اليها. لان الثيابة دليل الوصول في الجملة والمانع من الوصول من جهته عارض اذ الاصل هو السلامة عن العيب فكان الظاهر شاهدا له الا انه يستحلف دفعا للتهمة وان قالت انا بكر نظر اليها النسا وامراة واحدة تجزي لان البكارة باب لا يطلع عليه الرجال فشهادة النسا في هذا الباب مقبولة للضرورة فتقبل فيه شهادة امراة واحدة كشهادة القابلة على الولادة. ولان الاصل حرمة النظر الى العورة هو العزيمة لقوله تعالى وقل للمومنات يغضضن من ابصارهن وحض الرخصة يصير مقضيا بالواحدة. ولان الاصل ان ما قبل قول النسا فيه بانفرادهن لا يشترط فيه العدد كرواية الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والثنتان اوثق لان غلبة الظن بخبر العدد اولى فان قلن هي ثيب فالقول قول الزوج مع يمينه لما قلنا وان قلن انها بكر فالقول قولها وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان القول قولها. لان البكارة فيها اصل وقد تقوت بشهادة النسا بشهادة الاصل واذا ثبت انه لم يصل اليها اما باقراره او بظهور البكارة اجله القاضي قولا لانه ثبت عنته والعنين يوجل سنة لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك. ولان عدم الوصول قبل التاجيل يحتمل ان يكون للعجز عن الوصول ويحتمل ان يكون لبغضه اياها مع القدرة على الوصول فيوجل حتى لو كان عدم الوصول للبغض يطاها في المدة ظاهرا وغالبا دفعا للعار والشين عن نفسه وان لم يطاها حتى مضت المدة يعلم ان عدم الوصول كان للعجز واما التاجيل سنة فلان العجز عن الوصول يحتمل ان يكون خلقة ويحتمل ان يكون من دا او طبيعة غالبة من الحرارة او البرودة او الرطوبة او اليبوسة والسنة مشتملة على الفصول الاربعة. فيوجل سنة لما عسى يوافقه بعض فصول السنة فيزول المانع ويقدر على الوصول وروي عن عبد الله بن نوفل انه قال

يوجل عشرة اشهر وهذا القول مخالف لاجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم اجلوا العنين سنة وقد اختلف الناس في عبد الله بن نوفل اصحابي او تابعي فلا يقدح خلافه في الاجماع مع الاحتمال ولان التاجيل سنة لرجا الوصول في الفصول الاربعة ولا تكمل الفصول الا في سنة تامة ثم يوجل سنة شمسية بالايام او قمرية بالاهلة ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان في ظاهر الرواية يوجل سنة قمرية بالاهلة قال وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يوجل سنة شمسية وحكي الكرخي عن اصحابنا انهم قالوا يوجل سنة شمسية ولم يذكر الخلاف وجه هذا القول وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الفصول الاربعة لا تكمل الا بالسنة الشمسية لانها تزيد على القمرية بايام فيحتمل زوال العارض في المدة التي بين الشمسية والقمرية فكان التاجيل بالسنة الشمسية اولى ولظاهر الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج جعل الله تعالى بفضله ورحمته الهلال معرفا للخلق الاجال والارزاق والعدد ومعرفا وقت الحج لانه لو جعل معرفة ذلك بالايام لاشتد حساب ذلك عليهم ولتعذر عليهم معرفة السنين والشهور والايام واما السنة فما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب في الموسم وقال في خطبته الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنى عشر شهرا اربعة حرم ثلاث متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان والشهر في اللغة اسم للهلال يقال رايت الشهر اي رايت الهلال وقيل سمي الشهر شهرا لشهرته والشهرة للهلال فكان تاجيل الصحابة رضي الله عنهم العنين سنة والسنة اثنى عشر شهرا والشهر اسم للهلال تاجيلا بالسنة القمرية ضرورة واول السنة حين يترافعان ولا يحتسب على الزوج ما قبل ذلك لما روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى شريح ان يوجل العنين سنة من يوم يرتفع اليه ولما ذكرنا ان عدم الوصول قبل التاجيل يحتمل ان يكون للعجز ويحتمل ان يكون لكراهته اياها مع القدرة على الوصول فاذا اجله الحاكم فالظاهر انه لا يمتنع عن وطيها الا للعجز خشية العار والشين فاذا اجل سنة فشهر رمضان وايام الحيض محتسبة عليه ولا يجعل له مكانها لان الصحابة رضي الله عنهم اجلوا العنين سنة واحدة مع علمهم بان السنة لا تخلوا عن شهر رمضان ومن زمان الحيض فلو لم تكن محسوبة لاجلوا زيادة على سنة ولو مرض الزوج في المدة مرضا لا يستطيع معه الجماع او مرضت هي فان استوعب المرض السنة كلها يستانف له سنة اخرى وان لم يستوعب فقد روى ابن سماعة عن ابي يوسف ان المرض ان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان اكثر من نصف شهر لم يحتسب عليه بهذه وجعل له مكانها وكذلك الغيبة وروى ابن سماعة عن محمد ان المرض ان كان اقل من شهر يحتسب به عليه وان كان شهرا فصاعدا لا يحتسب عليه بايام المرض ويجعل له مكانها والاصل في هذا ان قليل المرض مما لا يمكن اعتباره لان الانسان لا يخلوا عن ذلك عادة ويمكن اعتبار الكثير فجعل ابو يوسف على احدى الروايتين وهي الرواية الصحيحة عنه ما دون نصف الشهر قليلا والاكثر من النصف كثيرا استدلالا بشهر رمضان فانه محسوب عليه ومعلوم انه انما يقدر على الوطي في الليالي دون النهر والليالي دون النهر يكون نصف فكان ذلك دليلا على ان المانع اذا كان نصف شهر يعتد به وهذا الاستدلال يوجب الاعتداد بالنصف فما دونه اما لا ينفي الاعتداد بما فوقه واما على الرواية الاخرى يقول انه لما صح

الرواية صح

زمانا

زمانا يمكن الوطي فيه فاذا لم يطا فالتقصير جا من قبله فيجعل كانه صح جميع السنة بخلاف ما اذا مرض جميع السنة لانه لم يجد زمانا يتمكن من الوطي فيه فتعذر الاعتداد بالسنة في حقه ومحمد رحمه الله جعل ما دون الشهر قليلا والشهر فصاعدا كثيرا لان الشهر ادنى الاجل واقصى العاجل فكان في حكم الكثير وما دونه في حكم القليل وقال ابو يوسف ان حجت المراة حجة الاسلام بعد التاجيل لم يحتسب على الزوج مدة الحج لانه لا يقدر على منعها من حجة الاسلام شرعا فلم يتمكن من الوطي فيها شرعا وان حج الزوج احتسب المدة عليه لانه يقدر على ان يخرجها مع نفسه او يوخر الحج لان جميع العمر وقت له وقال محمد ان خاصمته وهو محرم يوجل سنة بعد الاحلال لانه لا يتمكن من الوطي شرعا مع الاحرام فيبتدا المدة من وقت يمكنه الوطي فيه شرعا وهو ما بعد الاحلال وان خاصمته وهو مظاهر فان كان يقدر على الاعتاق اجل سنة من حين الخصومة لانه اذا كان قادرا على الاعتاق كان قادرا على الوطي بتقديم الاعتاق كالمحدث قادر على الصلاة بتقديم الطهارة وان كان لا يقدر على ذلك اجل اربعة عشر شهرا لانه يحتاج الى تقديم صوم شهرين ولا يمكنه الوطي فيهما فلا يعتد بهما من الاجل ثم يمكنه الوطي بعدها فان اجل سنة وليس بمظاهر ثم ظاهر في السنة لم يزد على السنة شي لانه كان يقدر على ترك الظهارة فلما ظاهر فقد منع نفسه عن الوطي باختياره فلا يجوز اسقاط حق المراة وان كانت امراة العنين رتقا او قرنا لا يوجل لانه لا حق للمراة في الوطي لوجود المانع من الوطي فلا معنى للتاجيل فان كان الزوج صغيرا لا يجامع مثله والمراة كبيرة او لم تعلم المراة فطالبت بالتاجيل لا يوجل بل ينتظر الى ان يدرك فاذا ادرك يوجل سنة لانه اذا كان لا يجامع لا يفيد التاجيل ولان حكم التاجيل اذا لم يصل اليها في المدة هو ثبوت خيار الفرقة وفرقة العنين طلاق ولان العنين زمانا يوجد منه الوطي فيه ظاهرا وغالبا وهو ما بعد البلوغ فلا يوجل للحال الزوج كبيرا مجنونا فوجدته عنينا قالوا انه لا يوجل كذا ذكر الكرخي لان التاجيل للتفريق عند عدم الوصول وفرقة العنين طلاق والمجنون لا يملك الطلاق وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ينتظر حولا ولا ينتظر الى افاقته بخلاف الصبي لان الصغر مانع من الوصول فينتظر الى ان يزول الصغر ثم يوجل سنة فاما الجنون فلا يمنع الوصول لان المجنون يجامع فيوجل للحال والصحيح ما ذكره الكرخي انه لا يوجل اصلا لما ذكرنا واذا مضى اجل العنين فسال القاضي ان يوجله سنة اخرى لم يفعل الا برضى المراة لانه قد ثبت لها حق التفريق وفي التاجيل تاخيرها فلا يجوز من غير رضاها ثم اذا اجل العنين سنة وتمت المدة فان اتفقا على انه قد وصل اليها فهي زوجته ولا خيار لها وان اختلفا وادعت انه لم يصل اليها وادعى الزوج الوصول فان كانت المراة ثيبا فالقول قوله مع يمينه لما قلنا وان كانت بكرا انظر اليها النسا فان قلن هي بكر فالقول قولها وان قلن هي ثيب فالقول قوله لما ذكرنا وان وقع للنسا شك في امرها فانها تمتحن واختلف المشايخ في طريق الامتحان قال بعضهم تومر بان تبول على الجدار فان امكنها ان ترمي ببولها على الجدار فهي بكر والا فهي ثيب وقال بعضهم تمتحن ببيضة الديك فان وسعت فيها فهي ثيب وان لم يسع فيها فهي بكر واذا ثبت انه لم يطاها او باعترافه او بظهور البكارة فان القاضي يخيرها لان الصحابة رضي الله عنهم خيروا امراة العنين ولنا فيهم قدوة فان شات اختارت الفرقة وان شات اختارت الزوج اذا اجتمعت شرائط ثبوت الخيار • فيقع الكلام في الخيار

في مواضع ۝ في بيان شرايط ثبوت الخيار ۝ وفي حكم الخيار ۝ وفي بيان ما يبطله ۝
فصل واما شرايط الخيار ۝ فمنها عدم الوصول الي هذه المراة اصلا وراسا في هذا
النكاح حتي لو وصل حتي لو وصل اليها مرة واحدة فلا خيار لها لانه وصل اليها حقها بالوطي مرة
واحدة ۝ والخيار بتفويت الحق المستحق ولم يوجد ۝ فان وصل الي غير امراته التي اجل لها او كان
وصل الي غيرها قبل ان ترافعه فوصوله الي غيرها لا يبطل حقها في التاجيل والخيار لانه لم يصل
اليها حقها فكان لها التاجيل والخيار ۝ ومنها ان لا تكون عالمة بالعيب وقت النكاح حتي لو
تزوجت وهي تعلم انه عنين فلا خيار لها لانها اذا كانت عالمة بالعيب كذا التزوج فقد
رضيت بالعيب ۝ كالمشتري اذا كان عالما بالعيب منع الرد كما في البيع وغيره فان تزوجت
وهي لا تعلم فوصل اليها مرة ثم عن فغارقته ثم تزوجته بعد ذلك فلم يصل اليها
فلها الخيار ۝ لان العجز لم يتحقق فلم تكن راضية بالعيب والوصول في احد العقدين
لا يبطل حقها في العقد الثاني فان اجله القاضي فلم يصل ففرق بينهما ثم تزوجها فلا خيار
لها ۝ لان العيب قد تقرر لعدم الوصول في المدة فتقرر العجز فكان التزوج بعد
استقرار العيب والعلم به دليل الرضي بالعيب **فصل** واما حكم الخيار فهو تخيير
المراة بين الفرقة وبين النكاح ان شاءت اختارت الفرقة وان شاءت اختارت
الزوج فان اختارت المقام مع الزوج بطل حقها ولم يكن لها خصومة في هذا النكاح
ابدا لما ذكرنا انها رضيت بالعيب فسقط خيارها فان اختارت الفرقة فرق القاضي
بينهما كذا ذكر الكرخي ولم يذكر الخلاف وظاهر هذا الكلام انه يقتضي ان لا تقع الفرقة
بنفس الاختيار وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه تقع الفرقة بنفس الاختيار
في ظاهر الرواية ولا يحتاج الي القضا كخيار المعتقة وخيار المخيرة وروي الحسن عن
ابي حنيفة انه لا تقع الفرقة ما لم يقل القاضي فرقت بينكما وجعله بمنزلة خيار البلوغ هكذا
ذكر في بعض المواضع ان قول ابي حنيفة ما روي الحسن عنه وما ذكر في ظاهر الرواية
قولهما وجه رواية الحسن ان هذه الفرقة فرقة بطلاق بلا خلاف بين اصحابنا وانما
المخالف فيه الشافعي فانها فسخ عنده والمسالة تذكر في موضعها من هذا الكتاب
ان شا الله تعالي والمراة لا تملك الطلاق وانما يملكه الزوج الا ان القاضي يقوم مقام
الزوج ولان هذه فرقة تختص بسببها القاضي وهو التاجيل لان التاجيل لا يكون الا من
القاضي فكذا الفرقة المتعلقة به كفرقة اللعان وجه المذكور في ظاهر الرواية ان تخيير
المراة من القاضي تفويض الطلاق اليها فكان اختيارها الفرقة تفويضا من القاضي
من حيث المعني لانها والقاضي يملك ذلك لقيامه مقام الزوج وهذه الفرقة تكون
تطليقة باينة لان الغرض من هذا التفريق تخليصها من زوج لا يتوقع منه ايفا حقها
دفعا للظلم والضرر عنها وذا لا يحصل الا بالباين لانه لو كان رجعيا يراجعها الزوج
من غير رضاها فيحتاج الي التفريق ثانيا وثالثا فلا يفيد التفريق فايدته ولها المهر كاملا
وعليها العدة بالاجماع ان كان الزوج قد خلا بها وان كان لم يخل بها فلا عدة عليها ولها نصف
المهر ان كان مسمي والمتعة ان لم يكن مسمي واذا فرق القاضي بالعنة ووجبت العدة
فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه الولد لان المعتدة اذا جاءت بولد من وقت
الطلاق الي سنتين ثبت النسب لان الحكم بوجوب العدة حكم بشغل الرحم وشغل
الرحم يمتد الي سنتين عندنا فيثبت النسب الي سنتين عندنا فان قال الزوج كنت
وصلت اليها فان ابا يوسف قال يبطل الحاكم الفرقة كفي بالولد شاهدا ومعني هذا الكلام

انه لما ثبت فقد ثبت الدخول وانه يوجب بطلان الفرقة ولانه لو شهد شاهدان
بالدخول بعد تفريق القاضي لا يبطل الفرقة فكذا اذا ثبت النسب لان شهادة النسب
علي الدخول اقوي من شهادة شاهدين عليه وكذلك لو فرق القاضي بينها وبين المجبوب
فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين ثبت نسبه لان خلوة المجبوب توجب العدة
والنسب يوجب يثبت من المجبوب الا انه لا تبطل الفرقة هاهنا لان ثبوت النسب
في المجبوب لا يدل علي الدخول لانه لا يتصور منه حقيقة وانما يعلق بالما فكان
العلوق يقذف الما فاذا لم يثبت الدخول لا تبطل الفرقة فان فرق بالعنة فاقام
الزوج البينة علي اقرار المراة قبل الفرقة انه قد وصل اليها ابطل الفرقة لان الشهادة
علي اقرارها بمنزلة اقرارها عند القاضي ولو كانت اقرت قبل التفريق لم يثبت
حكم الفرقة فكذا اذا شهد علي اقرارها فان اقرت بعد الفرقة انه كان قد وصل اليها
قبل الفرقة لم تبطل الفرقة لان اقرارها تضمن ابطال قضا القاضي فلا تصدق
علي القاضي في ابطال قضايه فلا يقبل وان كان زوج الامة عنينا فالخيار في
ذلك الي المولي عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال زفر الخيار للامة وجه قوله
ان الخيار انما ثبت لفوات الوطي وذلك حق الامة فكان الخيار اليها كالحرة ولهما
ان المقصود من الوطي هو الولد والولد ملك المولي ولان اختيار الفرقة والمقام
مع الزوج تصرف منها علي نفسها بجميع اجزايها ملك المولي فكان ولاية التصرف
له **فصل** واما بيان ما يبطل به الخيار فما يبطل به الخيار نوعان نص ودلالة فالنص
هو التصريح باسقاط الخيار او ما يجري مجراه نحو ان تقول اسقطت الخيار او رضيت
بالنكاح او اخترت الزوج ونحو ذلك سوا كان بعد تخيير القاضي او قبله والدلالة
هي ان تفعل ما يدل علي الرضي بالمقام مع الزوج بان خيرها القاضي فاقامت مع الزوج
مطاوعة في المضاجعة وغير ذلك لان ذلك دليل الرضي بالنكاح والمقام مع الزوج
ولو فعلت ذلك بعد مضي الاجل قبل تخيير القاضي لم يكن ذلك رضي لان اقامتها
معه بعد المدة قد يكون لاختياره وقد يكون للاختبار بحاله فلا يكون ذلك دليل
الرضي مع الاحتمال وهل يبطل خيارها بالقيام عن المجلس ذكر الكرخي ان ابن سماعة
وبشرا قالا عن ابي يوسف اذا خيرها الحاكم فاقامت معه او قامت من مجلسها قبل
ان تختار او قام الحاكم او اقامها عن مجلسها بعض اعوان القاضي ولم تقل شيا فلا
خيار لها وهذا يدل علي ان خيارها يتقيد بالمجلس وهو مجلس التخيير ولم يذكر الخلاف
وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لا يقتصر عن المجلس في ظاهر الرواية وروي
عن ابي يوسف ومحمد انهما قالا لا تقتصر علي المجلس كخيار المخيرة وجه ما روي عن ابي
يوسف ومحمد ان تخيير القاضي هاهنا قايم مقام تخيير الزوج ثم خيار المخيرة بتخيير
الزوج يبطل بقيامها عن المجلس فكذا خيارها هنا وكذا اذا قام الحاكم عن المجلس قبل ان
تختار لان مجلس التخيير قد يبطل بقيام الحاكم وكذا اذا اقامها عن مجلسها بعض اعوان
القاضي قبل الاختيار لانها كانت قادرة علي الاختيار قبل الاقامة فدل امتناعها مع
القدرة علي الرضي بالنكاح وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بين هذا الخيار وبين المخيرة
ان خيار المخيرة انما اقتصر علي المجلس لان الزوج بالتخيير ملكها الطلاق اذ المالك
للشي هو الذي يتصرف فيه باختياره ومشيته فكان التخيير من الزوج تمليكا
للطلاق وجواب التمليك يقتصر علي المجلس لان المملك يطلب جواب التمليك في المجلس

عادة ولهذا يقتصر القبول على المجلس في البيع كذا هاهنا والتخيير من القاضي تفويض النكاح
وليس بتمليك لانه لا يملك الطلاق بنفسه لان الزوج ما ملكه الطلاق وانما فوض اليه
التطليق وولاه ذلك فيلي التفويض لا التمليك واذا لم يملك بنفسه فكيف يملكه من غيره
فهو الفرق بين التخييرين والله اعلم • والموجوء والخصي في جميع ما وصفنا كالعنين لوجود
الالة في حقهما كما في العنين وكذلك الخنثى واما المجبوب فانه اذا عرف انه مجبوب
اما باقراره او باللمس فوق الازار فان كانت المراة عالمة بذلك وقت النكاح فلا خيار لها
لرضاها بذلك وان لم تكن علمت به فانها تخير للحال ولا يؤجل حولا لان التاجيل لرجاء الوصول
ولا يرجى منه الوصول فلم يكن التاجيل مفيدا فلا يؤجل فاذا اختارت الفرقة وفرق
القاضي بينهما او لم يفرق على الاختلاف الذي ذكرنا فلها كمال المهر وعليها العدة ان كان قد
خلا بها في قول ابي حنيفة وعندهما لها نصف المهر وعليها كمال العدة وان كان لم يخل بها
فلها نصف المهر ولا عدة عليها بالاجماع وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم **فصل** واما خلو الزوج
عما سوى هذه العيوب من الجب والعنة والتاخذ والخصاء والخنوثة فهل هو شرط لزوم
النكاح حتى يفسخ به النكاح وخلوه عما سوى ذلك ليس بشرط وهو مذهب الشافعي وجه
قول محمد ان الخيار في العيوب الاربعة انما ثبت لدفع الضرر عن المراة وهذه العيوب في
الحاق الضرر بها فوق تلك لانها من الادواء المعدية عادة فلان يثبت بهذه اولى بخلاف ما
اذا كانت هذه العيوب في جانب المراة لان الزوج وان كان يتضرر بها لكنه يمكنه دفع الضرر
عن نفسه بالطلاق لان الطلاق في يده والمراة لا يمكنها ذلك لانها لا تملك الطلاق فتتعين
الفسخ طريقا لدفع الضرر ولهما ان الخيار في تلك العيوب ثبت لدفع ضرر فوات حقها المستحق
بالعقد وهو الوطء مرة واحدة وهذا الحق لم يفت بهذه العيوب لان الوطء يتحقق من الزوج
مع هذه العيوب فلا يثبت الخيار هذا في جانب الزوج واما في جانب المراة فخلوها عن العيب
ليس بشرط للزوم النكاح بلا خلاف بين اصحابنا حتى لا يفسخ النكاح بشيء من العيوب الموجودة
فيها وقال الشافعي خلو المراة عن خمس عيوب بها شرط اللزوم ويفسخ النكاح بها وهي الجنون
والجذام والبرص والرتق والقرن واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
فر من المجذوم فرارك من الاسد والفسخ طريق الفرار ولو لزمه النكاح لما امر بالفرار
وروي انه عليه السلام تزوج امراة فوجد بها بياضا في كشحها فردها وقال لها الحقي باهلك
ولو وقع النكاح لازما لما رد ولان مصالح النكاح لا تقوم مع هذه العيوب او تختل لان
بعضها مما ينفر عنه الطباع السليمة وهو الجنون والجذام والبرص فلا تحصل الموافقة
فلا تقوم المصالح او تختل وبعضها مما يمنع من الوطء وهو الرتق والقرن وعامة مصالح
النكاح يقف حصولها على الوطء فان العفة عن الزنا والسكن والولد لا تحصل الا بالوطء ولهذا ثبت
الخيار في العيوب الاربعة كذا هاهنا ولنا ان النكاح لا يفسخ بسائر العيوب فلا
يفسخ بهذه العيوب ايضا لان المعنى يجمعهما وهو ان العيب لا يفوت ما هو حكم هذا العقد
من جانب المراة وهو الازدواج الحكمي وملك الاستمتاع وانما تختل ويفوت به بعض ثمرات
العقد وفوات جميع ثمرات هذا العقد لا يوجب حق الفسخ بان مات احد الزوجين عقيب
العقد حتى يجب عليه كمال المهر ففوات بعضها اولى وهذا لان الحكم الاصلي للنكاح هو
الازدواج الحكمي وملك الاستمتاع شرع مؤكدا له والمهر يقابل احداث هذا الملك وبالفسخ
لا يظهر ان احداث الملك لم يكن فلا يرتفع ما يقابله وهو المهر فلا يجوز الفسخ ولا شك
ان هذه العيوب لا تمنع من الاستمتاع اما الجنون والجذام والبرص فلا يشكل وكذا الرتق

والقرن

والقرن لان اللحم يقطع والعظم يكسر ويمكن الاستمتاع بواسطة لهذا المعنى لم يفسخ بسائر العيوب
كذا هذا واما الحديث الاول فنقول بموجبه يجب الامتناع عنه والفرار لكن بالطلاق لا بالفسخ
وليس فيه تعيين طريق الاجتناب والفرار واما الثاني فالصحيح من الرواية انه قال لها الحقي باهلك
وهذا من كنايات الطلاق عندنا والكلام في الفسخ والرد المذكور فيه قول الراوي فلا يكون حجة
او نحمله على الرد بالطلاق عملا بالدلائل صيانة عن التناقض والله الموفق • وخلو النكاح عن خيار
الرؤية ليس بشرط للزوم النكاح حتى لو تزوج امراة ولم يرها لا خيار له اذا راها وكذا خلوه
عن خيار الشرط سواء جعل الخيار للزوج او للمراة او لهما ثلاثة ايام او اقل او اكثر حتى لو تزوج
بشرط الخيار بطل الشرط وخيار النكاح **فصل** واما الثاني بشرط بقاء النكاح لازما فنوعان
نوع يتعلق بالزوج في نكاح زوجته ونوع يتعلق بالمولى في نكاح امته • اما الذي يتعلق بالزوج
في نكاح زوجته فعدم تمليكه الطلاق منها او من غيرها بان يقول لامراته اختاري او امرك بيدك
ينوي الطلاق او طلقي نفسك او انت طالق ان شئت او لرجل طلق امراتي ان شئت وكذا عدم التعليق
ليس بشرط والاضافة الى وقت لانه بالتمليك جعل النكاح بحال لا يتوقف زواله على اختياره بعد الجعل
وكذا في التعليق والاضافة وهذا معنى عدم بقاء النكاح لازما • واما الذي يتعلق بالمولى في نكاح
امته فهو ان لا يعتق امته المنكوحة حتى لو اعتقها لا يبقى العقد لازما وكذا لها الخيار وهو المسمى
بخيار العتاقة • والكلام فيه في مواضع • في بيان ثبوت هذا الخيار • وفي بيان وقت
ثبوته • وفي بيان ما يبطل به • اما الاول فلثبوت هذا الخيار شرائط • منها وجود النكاح
وقت الاعتاق حتى لو اعتقها ثم زوجها من انسان فلا خيار لها لانعدام النكاح وقت الاعتاق ولو
اعتقها ثم زوجها وهي صغيرة فلها خيار البلوغ لا خيار العتق لما قلنا ومنها ان يكون النكاح صحيحا
حتى لو زوجت الامة نفسها من انسان بغير اذن مولاها ثم اعتقها المولى فلا خيار لها واما كون الزوج
رقيقا وقت الاعتاق فهل هو شرط ثبوت الخيار لها قال اصحابنا ليس بشرط ويثبت الخيار لها سواء
كان زوجها عبدا او حرا وقال الشافعي شرط ولا خيار لها اذا كان زوجها حرا واحتج بما روي عن عايشة
رضي الله عنها انها قالت زوج بريرة كان عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان حرا ما خيرها
وهذا نص في الباب والظاهر انها انما قالت سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان الخيار في
العبد انما يثبت لدفع الضرر وهو ضرر عدم الكفاءة وضرر لزوم نفقة الاولاد وضرر نقصان
المباشرة لكون العبد مشغولا بخدمة المولى وشيء من ذلك لم يوجد في الحر فلا يثبت الخيار ولنا
ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وروي
ملكت امرك وروي ملكت نفسك والاستدلال به من وجهين احدهما بنصه والاخر بعلة النص
اما الاول فهو انه خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اعتقت وقد روي انه زوجها كان
حرا فان قيل روينا عن عايشة رضي الله عنها ان زوجها كان عبدا فتعارضت الروايتان فسقط
الاحتجاج بهما فالجواب ان ما روينا مثبت للحرمة وما رويتم مبق للرق والمثبت اولى لان البقاء
قد يكون لاستصحاب الحال والسكوت يكون بناء على الدليل لا محالة فمن قال كان عبدا احتمل انه اعتمد
استصحاب الحال ومن قال كان حرا بنى الامر على الدليل لا محالة فصار كالمزكيين جرح احدهما شاهدا
والاخر زكاه انه يؤخذ بقول الجارح لما قلنا كذا هذا ولان ما روينا موافق للقياس وما رويتم
مخالف له لما نذكر فالموافق للقياس اولى • واما الثاني فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ملكها بضعها
او امرها او نفسها هو المؤثر في علة لثبوت الخيار لها لانه اخبر انها ملكت بضعها ثم اعقبه باثبات
الخيار لها بحرف التعقيب وملكها نفسها مؤثر في دفع الولاية في الجملة لان الملك اختصاص
ولا اختصاص مع ولاية الغير والحكم اذا ذكر عقيب وصف له اثر في الجملة في جنس ذلك الحكم في

الشرع كان تعليقا لذلك الحكم بذلك الوصف في اصول الشرع كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وكما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سهى فسجد و روي ان ماعزا زنا فرجم ونحو ذلك والحكم يتعمم بعموم العلة ولا يتخصص بخصوص المحل كما في ساير العلل الشرعية والعقلية وزوج بريرة وان كان عبدا لكن النبي صلى الله عليه وسلم لما بنى الخيار فيه على معنى عام وهو ملك البضع يعتبر عموم المعنى لا خصوص المحل والله الموفق ● ولان بالاعتاق يزداد النكاح عليها لانه يملك عليها عقدة زايدة لم يكن يملكها قبل الاعتاق بناء على ان الطلاق معتبر بالنساء على اصل اصحابنا والمسلة فريعة ذلك الاصل ولها ان لا ترضى بالزيادة لانها تتضرر بها ولها ولاية دفع الضرر عن نفسها ولا يمكنها دفع الزيادة الا برفع اصل النكاح فيثبت لها ولاية دفع النكاح وفسخه ضرورة دفع الزيادة وخرج الجواب عن قوله انه لا ضرر فيه لما بينا من وجه الضرر ولانه لو لم يثبت لها الخيار وبقي النكاح لازما لادى ذلك الى ان يستوفي الزوج منافع بضع حرة جبرا ببدل استحقه غيرها وهذا لا يجوز كما لو كان الزوج عبدا ولان القول ببقاء هذا النكاح لازما يودي الى استيفاء منافع بضع الحرة من غير بدل تستحقه وهذا لا يجوز لانها لا ترضى باستيفاء منافع بضعها الا ببدل تستحقه هي ولو لم يثبت لها الخيار لها لصار الزوج مستوفيا منافع بضعها وهي حرة جبرا عليها من غير رضاها ببدل استحقه مولاها وهذا لا يجوز لهذا المعنى ثبت لها الخيار اذا كان زوجها عبدا كذا اذا كان حرا وكذا ولو اختلف في ان كونها رقيقة وقت النكاح هل هو شرط ام لا قال ابو يوسف ليس بشرط ويثبت لها الخيار سواء كانت رقيقة وقت النكاح فاعتقها المولى او كانت حرة وقت النكاح ثم طرى عليها الرق فاعتقها حتى ان الحربية اذا تزوجت في دار الحرب ثم سبيا معا ثم اعتقت فلها الخيار عنده وقال محمد هو شرط ولا خيار لها وكذلك المسلمة اذا تزوجت مسلما ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب ثم سبيت و زوجها معها فاسلما ثم اعتقت الامة فهو على هذا الاختلاف محمد رحمه الله فرق الرق الطاري على النكاح وبين المقارن اياه وابو يوسف سوى بينهما وجه الفرق لمحمد انها اذا كانت رقيقة وقت النكاح فالنكاح ينعقد موجبا للخيار عند الاعتاق واذا كانت حرة فنكاح الحرة لا ينعقد موجبا للخيار فلا يثبت الخيار بطريان الرق بعد ذلك لانه لا يوجب خللا في الرضى ولابي يوسف ان الخيار يثبت بالاعتاق لان زيادة الملك تثبت به لانها موجب العتق والعتق موجب الاعتاق ولا يثبت بالنكاح لان النكاح السابق ما انعقد موجبا للزيادة لانه صادف الامة ونكاح الامة لا يوجب زيادة الملك فالحاصل ان ابا يوسف يجعل زيادة الملك حكم الاعتاق ومحمد يجعلها حكم العقد السابق عند وجود الاعتاق وعلى هذا الاصل يخرج قول ابي يوسف ان خيار العتق يثبت مرة بعد اخرى وقول محمد انه لا يثبت الا مرة واحدة حتى لو اعتقت الامة فاختارت زوجها ثم ارتد الزوجان معا ثم سبيت و زوجها معها فاعتقت فلها ان تختار نفسها عند ابي يوسف وعند محمد ليس لها ذلك لان عند ابي يوسف الخيار يثبت بالاعتاق وقد تكرر الاعتاق فيتكرر الخيار وعند محمد يثبت بالعقد وانه لم يتكرر فلا يثبت الا خيار واحد والله اعلم

فصل واما وقت ثبوته فوقت علمها بالعتق وبالخيار واهلية الاختيار فيثبت لها الخيار في المجلس الذي يعلم فيه بالعتق بان لها الخيار وهي من اهل الاختيار حتى لو اعتقها ولم يعلم بالعتق فان لها الخيار فلم تخير لم يبطل خيارها ولها مجلس العلم اذا علمت بهما بخلاف خيار البلوغ ان العلم بالخيار فيه ليس بشرط وقد بينا الفرق بينهما فيما تقدم وكذلك اذا

اعتقها

اعتقها وهي صغيرة فلها خيار العتق اذا بلغت لانها وقت الاعتاق لم تكن من اهل الاختيار وليس لها خيار البلوغ لان النكاح وجد في حالة الرق والله اعلم ولو تزوجت مكاتبة باذن المولى فاعتقت فلها الخيار عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا خيار لها وجه قوله انه لا ضرر عليها لان النكاح وقع لها والمهر مسلم لها ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم خير بريرة وكانت مكاتبة ولان علة النص عامة على ما بينا وكذا الملك يزداد عليها كما يزداد على القنة والله الموفق **فصل** واما ما يبطل به هذا الخيار يبطل بالابطال نصا ودلالة من قول او فعل يدل على الرضى بالنكاح لما بينا في خيار الادراك ويبطل بالقيام عن المجلس لانه دليل الاعراض كخيار المخيرة ولا يبطل بالسكوت بل يمتد الى اخر المجلس اذا لم يوجد منها دليل الاعراض كخيار المخيرة لان السكوت يحتمل ان يكون لرضاها بالمقام معه ويحتمل ان يكون للتامل لان بالعتق يزداد الملك عليها فيحتاج الى التامل ولا بد للتامل من زمان فقدر ذلك بالمجلس كما في خيار المخيرة وخيار القبول في البيع بخلاف خيار البلوغ انه يبطل بالسكوت من البكر لان بالبلوغ ما ازداد الملك فلا حاجة الى التامل فلم يكن سكوتها للتامل فكان دليل الرضى وفي خيار المخيرة ثبت المجلس باجماع الصحابة غير معقول ولانه لما ازداد الملك عليها جعل العقد السابق في حق الزيادة بمنزلة انشاء النكاح فيتقيد بالمجلس واذا اختارت نفسها حتى وقعت الفرقة كانت فرقة بغير طلاق لما نذكر ولا تفتقر هذه الفرقة الى قضاء القاضي بخلاف الفرقة بخيار البلوغ ووجه الفرق بينهما قد ذكرناه فيما تقدم والله الموفق ● واما بقاء الزوج قادرا على النفقة فليس بشرط لبقاء النكاح لازما حتى لو عجز عن النفقة لا يثبت لها حق المطالبة بالتفريق وهذا عندنا وعند الشافعي شرط ويثبت لها حق المطالبة بالتفريق واحتج بقوله تعالى فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف وقد عجز عن الامساك بالمعروف لان ذلك بايفاء حقها في الوطي والنفقة فيتعين عليه التسريح بالاحسان فان فعل والا ناب القاضي منابه في التسريح وهو التفريق ولان النفقة عوض عن ملك النكاح وقد فات العوض بالعجز فلا يبقى النكاح لازما كالمشتري اذا وجد المبيع معيبا والدليل عليه ان فوات المعوض بالجب والعنة يمنع بقاءه لازما فكذا فوات العوض لان النكاح عقد معاوضة ولنا ان التفريق ابطال ملك النكاح على الزوج من غير رضاه وهذا في الضرر فوق ضرر المراة بعجز الزوج عن النفقة لان القاضي يفرض النفقة على الزوج اذا طلبت المراة فيامرها بالانفاق من مال نفسها ان كان لها مال وبالاستدانة ان لم يكن الى وقت اليسار فتصير النفقة دينا في ذمته بقضاء القاضي وترجع المراة عليه بما انفقت اذا ايسر الزوج فيتاخر حقها الى يسار الزوج ولا يبطل وضرر الابطال فوق ضرر التاخير بخلاف التفريق بالجب والعنة لان هناك الضرر من الجانبين جميعا ضرر ابطال الحق لان حق المراة عليه بما انفقت اذا ايسر الزوج فيتاخر حقها الى يسار الزوج ولا يبطل وضرر الابطال بفوات عن الوطي وضررها اقوى لان الزوج لا يتضرر بالتفريق كثير ضرر لعجزه عن الوطي فاما المراة فانها محل صالح للوطي ولا يمكنها استيفاء حظها من هذا الزوج ولا من زوج اخر لمكان هذا الزوج فكان الرجحان لضررها فكان اولى بالدفع واما الاية فقد قيل في التفسير ان الامساك بالمعروف هو الرجعة وهو ان يراجعها على قصد الامساك والتسريح بالمعروف هو ان يتركها حتى تنقضي عدتها معا ان الامساك بالامر بالمعروف يختلف باختلاف الزوج الا ترى الى قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره والامساك بالمعروف في حق العاجز عن النفقة بالتزام النفقة على انه ان كان عاجزا عن الامساك بالمعروف فانما يجب عليه التسريح اذا كان قادرا ولا قدرة له على ذلك لان ذلك بالتطليق مع ايفاء حقها في نفقة العدة وهو عاجز عن نفقة الحال فكيف يقدر على نفقة العدة على ان لفظ التسريح محتمل

يحتمل ان يكون المراد منه التفريق بابطال ويحتمل ان يكون المراد منه التفريق والتبعيد من حيث المكان وهو تخلية السبيل وازالة اليد اذ حقيقة التشرع هي التخلية وذلك قد يكون بازالة اليد والحبس وعندنا الا يبقى له ولاية الحبس فلا يكون حجة مع الاحتمال واما قوله النفقة عوض ملك النكاح فممنوع فان العوض ما يكون مذكورا في العقد نصا والنفقة غير منصوص عليها فلا تكون عوضا بل هي بمقابلة الاحتباس وعندنا ولاية الحبس تزول عند العجز ثم ان سلمنا انها عوض لكن بقا المعوض مستحق يتوقف على استحقاق العوض في الجملة لا على وصول العوض للحال والنفقة هاهنا مستحقة في الجملة وان كان لا يصل اليها للحال فيبقى المعوض حقا للزوج والله اعلم

فصل واما بيان حكم النكاح فنقول وبالله التوفيق الكلام في هذا الفصل في موضعين في الاصل. احدهما في بيان حكم النكاح. والثاني في بيان ما يرفع حكمه. اما الاول فالنكاح لا يخلوا اما ان يكون صحيحا او ان يكون فاسدا ويتعلق بكل واحد منهما احكام اما النكاح الصحيح فله احكام بعضها اصلي وبعضها من التوابع اما الاصلية منها حل الوطي الا في حالة الحيض والنفاس والاحرام وفي الظهار قبل التكفير لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين نفى اللوم على من يحفظ فرجه على زوجته فدل على حل الوطي الا ان الوطي في حالة الحيض خص بقوله تعالى ويسالونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النسا في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن والنفاس اخت الحيض وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم والانسان بسبيل من التصرف في حرثه نعما انه اباح اتيان الحرث بقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا الله في النسا فانهن عندكم عوان لا يملكن لانفسهن شيئا اتخذتموهن بامانة الله تعالى واستحللتم فروجهن بكلمة الله وكلمة الله المذكورة في كتابه لفظة الانكاح والتزويج فدل الحديث على حل الاستمتاع بلفظة الانكاح والتزويج وغيرهما في معناهما فكان الحل باثباته دلالة والله اعلم

فصل ومنها حل النظر والمس من راسها الى قدمها في حالة الحياة لان الوطي فوق النظر والمس فكان احلاله احلالا للنظر والمس من طريق الاولى وهل يحل الاستمتاع بها بما دون الفرج في حالة الحيض والنفاس فيه خلاف نذكره في كتاب الاستحسان ان شا الله تعالى. واما بعد الوفاة فليس له المس والنظر عندنا خلافا للشافعي والمسالة ذكرناها في كتاب الصلاة ولان النكاح ضم وتزويج لغة فيقتضي الانضمام والازدواج ولا يتحقق ذلك الا بحل الوطي والاستمتاع لان الحرمة تمنع من ذلك وهذا الحكم وهو حل الاستمتاع مشترك بين الزوجين فان المراة كما تحل لزوجها فزوجها يحل لها قال الله تعالى لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وللزوج ان يطالبها بالوطي متى شا الا عند اعتراض اسباب مانعة من الوطي كالحيض والنفاس والظهار والاحرام وغير ذلك وللمراة ان تطالب زوجها بالوطي لان حله لها حقها كما ان حلها له حقه الا انه اذا طالبته يدلك لا يجب على الزوج الا مرة واحدة والزيادة على ذلك من باب المعاشرة واستدامة النكاح والله الموفق

فصل ومنها ملك المتعة وهو اختصاص الزوج بمنافع بضعها وساير اعضايها استمتاعا او ملك الذات والنفس في حق الاستمتاع على اختلاف مشايخنا في ذلك لان مقاصد النكاح لا تحصل بدونه الا ترى انه لولا الاختصاص الحاجز عن التزوج بزوج اخر لا يحصل السكن لان قلب الزوج لا

يطمين اليها ونفسه لا تسكن معها ويفسد الفراش لاشتباه النسب ولان المهر لازم في النكاح وانه عوض عن الملك لما ذكرنا فيما تقدم فيدل على لزوم الملك في النكاح ايضا وهذا الحكم للزوج على الزوجة خاصة لانه عوض عن المهر والمهر على الرجل وقيل في تاويل قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ان الدرجة هي الملك

فصل ومنها ملك الحبس والقيد وهو صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم والامر بالاسكان نهي عن الاخراج والخروج اذ الامر بالفعل نهي عن ضده وقوله تعالى وقرن في بيوتكن وقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولانها لو لم تكن ممنوعة عن الخروج والبروز لاختل السكن والنسب لان ذلك مما يريب الزوج ويحمله على نفي النسب

فصل ومنها وجوب المهر على الزوج وانه حكم اصلي للنكاح عندنا لا وجود له بدونه شرعا وقد ذكرنا المسالة فيما تقدم ولان المهر عوض عن المهر لانه يجب بمقابلة احداث الملك على ما مر وثبوت المعوض يدل على ثبوت المعوض

فصل ومنها ثبوت النسب وان كان ذلك حكم الدخول حقيقة لكن سببه الظاهر هو النكاح لكون الدخول امرا باطنا فيقام النكاح مقامه في ثبات النسب ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وكذا لو تزوج مشرقي بمغربية فجات بولد يثبت النسب وان لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه وهو النكاح

فصل ومنها وجوب النفقة والسكنى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله وقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والامر بالاسكان امر بالانفاق لانها لا تتمكن من الخروج للكسب لكونها عاجزة باصل الخلقة لضعف بنيتها والكلام في سبب وجوب هذه النفقة وشرط وجوبها ومقدار الواجب منها نذكره في كتاب النفقات ان شا الله تعالى

فصل ومنها حرمة المصاهرة وهي حرمة انكحة فرق معلومة ذكرناهم فيما تقدم وذكرنا دليل الحرمة الا ان في بعضها تثبت الحرمة بنفس النكاح وفي بعضها يشترط الدخول وقد ذكرنا جملة ذلك في مواضعها

فصل ومنها الارث من الجانبين جميعا لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم الى قوله تعالى فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين

فصل ومنها وجوب العدل بين النسا في حقوقهن وجملة الكلام فيه ان الرجل لا يخلوا اما ان كان له اكثر من امراة واحدة واما ان كانت له امراة واحدة فان كانت له اكثر من امراة فعليه العدل بينهن في حقوقهن من القسم والنفقة والكسوة وهو التسوية بينهن في ذلك حتى لو كانت تحته امراتان حرتان او امتان فعليه ان يعدل بينهما في الماكول والمشروب والملبوس والسكنى والبيتوتة والاصل فيه قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة عقيب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع اي ان خفتم ان لا تعدلوا في القسم والنفقة في نكاح المثنى والثلاث والرباع فواحدة ندب الى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل في الزيادة وانما يخاف على ترك الواجب فدل ان العدل بينهن في القسم والنفقة واجب واليه اشار في اخر الاية بقوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا اي تجوروا والجور حرام فكان العدل واجبا ضرورة ولان العدل مامور به بقوله تعالى ان الله يامركم بالعدل على العموم والاطلاق الا ما خص او قيد بدليل وروي عن ابي قلابة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعدل بين نسايه في القسمة ويقول

اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تواخذني فيما تملك انت ولا املك وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كانت له امراتان فمال الى احدهن دون الاخرى جا يوم القيمة وشقه مايل ويستوي في القسم البكر والثيب والشابة والعجوزة والقديمة والحديثة والمسلمة والكتابية لما ذكرنا من الدلايل من غير فصل ولانهما يستويان في سبب وجوب النكاح وهو النكاح فيستويان في وجوب القسم ولا قسم للمملوكات بملك اليمين اي لا ليلة لهن وان كثرن لقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم قصر الاباحة في النكاح على عدد لتحقق الجور في الزيادة ثم ندب الى النكاح الواحدة عند خوف الجور في الزيادة واباح من ملك اليمين من غير عدد فدل انه ليس فيه خوف الجور وانما لا يكون اذا لم يكن لهن قسم اذ لو كان لكان فيه خوف الجور كما في المنكوحة ولان سبب الوجوب هو النكاح ولم يوجد ولو كانت احداهما حرة والاخرى امة فللحرة يومان وللامة يوم لما روي عن علي رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للحرة الثلثان في القسم وللامة الثلث ولانهما ما استويا في سبب الوجوب وهو النكاح فانه لا يجوز نكاح الامة بعد نكاح الحرة ولا مع نكاحها وكذا لا يجوز للعبد ان يتزوج اكثر من اثنتين وللحر ان يتزوج باربع نسوة فلم يتساويا في السبب فلا يتساويان في الحكم بخلاف المسلمة مع الكتابية يجوز نكاحها قبل المسلمة وبعد المسلمة ومعها وكذا للذمي ان يجمع بين اربع نسوة كالمسلم كالحر المسلم فتساويا في سبب الوجوب فتساويا في الحكم ولان الحرية تنبئ عن الكمال والرق يشعر بنقصان الحال وقد ظهر اثر النقصان في الشرع في المالكية وحل المحلية والعدة والحد وغير ذلك فكذا في القسم وهذا التفاوت في السكنى والبيتوتة يسكن عند الحرة ليلتين وعند الامة ليلة فاما في الماكول والمشروب والملبوس فانه يسوي بينهما لان ذلك من الحاجات اللازمة فيستوي فيه الحرة والامة والمريضة في وجوب القسم عليه كالصحيح لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استاذن نساه رضي الله عنهن في مرض موته ان يكون في بيت عايشة رضي الله عنها ولو سقط القسم بالمرض لم يكن للاستيذان معنى ولا قسم على الزوج اذا سافر حتى لو سافر باحديهما وقدم من السفر فطلبت الاخرى ان يسكن عندها مدة السفر فليس لها ذلك لان مدة السفر ضايعة بدليل ان له ان يسافر وحده دونهن لكن الافضل ان يقرع بينهن فيخرج بمن خرجت قرعتها تطييبا لقلوبهن دفعا لتهمة الميل عن نفسه هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد سفرا اقرع بين نسايه وقال الشافعي اذا سافر بها بقرعة فكذلك فاما اذا سافر بها بغير قرعة فانه يقسم للباقيات وهذا غير سديد لان بالقرعة لا يعرف ان لها حقا في حالة السفر اولا فانها لا تصلح لاظهار الحق ابدا لاختلاف عملها في نفسها فانها لا تخرج على وجه واحد بل مرة هكذا ومرة هكذا والمختلف لا يصلح دليلا على شي ولو وهبت احداهما قسمها لصاحبتها او رضيت بترك قسمها جاز لانه حق ثبت لها فلها ان تستوفي ولها ان تترك وقد روي ان سودة بنت زمعة رضي الله عنها لما كبرت وخشيت ان يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت يومها لعايشة رضي الله عنها وقيل فيها نزل قوله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا والصلح خير والمراد من الصلح هو الذي جرى بينهما كذا قاله ابن عباس رضي الله عنهما فان رجعت عن ذلك وطلبت قسمها فلها ذلك لان ذلك كان اباحة منها والاباحة لا تكون لازمة كالمباح له الطعام انه يملك المبيح منعه والرجوع عن ذلك

ولو بذلت واحدة منهن مالا للزوج ليجعل لها في القسم اكثر مما تستحقه لا يحل للزوج ان يفعل ويرد ما اخذ منها لانه رشوة لانه اخذ المال على لمنع الحق عن المستحق وكذلك لو بذل الزوج لواحدة منهن مالا ليجعل نوبتها لصاحبتها او بذلت هي مالا لصاحبتها لتترك نوبتها لها لا يجوز شي من ذلك ويسترد المال لان هذا معاوضة القسم بالمال فيكون في معنى البيع وانه لا يجوز هذا اذا كانت له امراتان او اكثر من ذلك فاما اذا كانت له امراة واحدة وطالبته بالواجب لها ذكر القدوري في رواية الحسن عن ابي حنيفة انه قال واذا تشاغل الرجل عن زوجته بالصيام والصيام او بامراة اشتراها قسم لامراته من كل اربعة ايام يوما ومن كل اربع ليال ليلة وقيل له تشاغل ثلثة ايام وثلث ليال بالصوم وبالامة وهكذا ذكر الطحاوي انه يجعل لها يوما واحدا يسكن عندها وثلثة ايام ولياليها يتفرغ للعبادة واشغاله وجه هذا القول ما ذكره محمد رحمه الله في كتاب النكاح ان امراة دفعت زوجها الى عمر رضي الله عنه وذكرت انه يصوم النهار ويقوم الليل فقال عمر رضي الله عنه ما احسنك ثنا على بعلك فقال كعب يا امير المومنين انها تشكو اليك زوجها فقال عمر رضي الله عنهما لكعب بينهما فقال اراها احدى نسايه الاربع يفطر لها يوما ويصوم ثلثة ايام فاستحسن ذلك منه عمر رضي الله عنه فولاه قضا البصرة ذكر محمد رحمه الله هذا في كتاب النكاح ولم يذكر انه ياخذ بهذا القول وذكر الجصاص ان هذا ليس بمذهب لان المزاحمة في القسم انما تحصل بمشاركة الزوجات فاذا لم يكن له زوجة غيرها لم تتحقق المشاركة فلا يقسم لها وانما يقال له لا تداوم على الصوم ووف للمراة حقها كذا قاله الجصاص وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان اباحنيفة كان يقول اولا كما روي الحسن عنه لما اشار اليه كعب وهو ان للزوج ان يسقط حقها عن ثلاثة ايام بان يتزوج ثلاثا اخرى فاذا لم يتزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان الخيار له في ذلك ان شا صرف ذلك الى الزوجات وان شا صرفه الى صيامه وصلاته واشغاله ثم رجع عن ذلك وقال هذا ليس بشي لانه لو تزوج اربعا فطالبن بالواجب معه يكون لكل واحدة منهن ليلة من الاربع فلو جعلنا هذا حقا لكل واحدة منهن لا يتفرغ لاعماله فلم يوقت في هذا وقتا وان كانت المراة امة فعلى قول ابي حنيفة اخيرا ان صح الرجوع لا شك انه لا يقسم لها كما لا يقسم للحرة من طريق الاولى وعلى قوله الاول وهو قول الطحاوي يجعل لها ليلة من كل سبع ليال لان للزوج حق اسقاط حقها عن ستة ايام والاقتصار على يوم واحد بان يتزوج عليها ثلاث حراير لان للحرة ليلتان وللامة ليلة واحدة فلما لم يتزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان بالخيار ان شا صرف ذلك الى الزوجات وان شا صرف الى الصوم والصلاة والى اشتغال نفسه والاشكال عليه ما نقل عن ابي حنيفة رحمه الله وما ذكره الجصاص ايضا والله الموفق

فصل ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة اذا دعاها الى الفراش لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف قيل لها المهر والنفقة وعليها ان تطيعه في نفسها وتحفظ غيبته ولان الله تعالى امر بتاديبهن بالهجر والضرب عند عدم طاعتهن ونهى عند طاعتهن بقوله تعالى فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا فدل ان التاديب كان لترك الطاعة فيدل على لزوم طاعتهن للازواج

فصل ومنها ولاية التاديب اذا لم تطعه فيما يلزم طاعته بان كانت ناشزة فله ان يودبها لكن على الترتيب فيعظها اولا على الرفق واللين بان يقول لها كوني من الصالحات القانتات الحافظات للغيب ولا تكوني كذا وكذا فلعل تقبل موعظته وتترك النشوز فان نجحت فيها الموعظة ورجعت الى الفراش والا هجرها وقيل تخوفها اولا بالهجران والاعتزال منها وترك الجماع والمضاجعة فان تركت والا هجرها لعل نفسها لا تحتمل الهجران ثم اختلف في كيفية الهجر قيل يهجرها بان لا يجامعها ولا يضاجعها على فراشه

وقيل يهجرها بان لا يكلمها في حال مضاجعته اياها الا ان يترك جماعها ومضاجعتها لان ذلك حق مشترك بينهما ويكون في ذلك عليه من الضرر ما عليها فلا يؤدبها فيما يضر بنفسه ويبطل حقه وقيل يهجرها بان يفارقها في المضجع ويضاجع اخري في حقها وقسمها لان حقها عليه في القسم في حال الموافقة وحفظ حدود الله لا في حال التضييع وخوف النشوز والتنازع وقيل يهجرها بترك مضاجعتها وجماعها لوقت غلبة شهوتها وحاجتها لا في وقت حاجته اليها لان هذا للتاديب والزجر فينبغي ان يؤدبها لا ان يؤدب نفسه بامتناعه عن المضاجعة في حال حاجته اليها فاذا هجرها فان تركت النشوز والا ضربها عند ذلك ضربا غير مبرح ولا شاين والاصل فيه قوله تعالى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فظاهر الاية وان كان بحرف الواو الموضوعة للجمع المطلق لكن المراد منه الجمع علي سبيل الترتيب والواو تحتمل ذلك فان نفع الضرب والا رفع الامر الي القاضي ليوجه اليهما حكمين حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وسبيل هذا سبيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق ساير الناس ان الامر يبدا بالموعظة علي الرفق واللين دون التغليظ في القول فان قبلت والا غلظ القول به فان قبلت والا بسط يده وكذلك اذا ارتكبت محظورا سوي النشوز ليس فيه حد مقدر فللزوج ان يؤدبها تعزيرا لها لان للزوج ان يعزر زوجته كما للمولي ان يعزر مملوكه

فصل ومنها المعاشرة بالمعروف وانه مندوب اليه ومستحب قال الله تعالى وعاشروهن بالمعروف قيل هو المعاشرة بالفضل والاحسان قولا وفعلا وخلقا قال النبي صلى الله عليه وسلم خيركم خيركم لاهله وانا خيركم لاهلي وقيل المعاشرة بالمعروف هي ان تعاملها بما لو فعل بك مثل ذلك لم تنكره بل تعرفه وتقبله وترضي به وكذلك من جانبها هي مندوبة الي المعاشرة الجميلة مع زوجها بالاحسان باللسان واللطف في الكلام والقول المعروف الذي تطيب به نفس الزوج وقيل في قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ان الذي عليهن من حيث الفضل هو ان يحسن الي ازواجهن بالبر باللسان والقول بالمعروف والله اعلم

ويكره للزوج ان يعزل عن زوجته الحرة بغير رضاها لان الوطء عن انزال سبب لحصول الولد ولها في الولد حق والعزل يفوت الولد فكان سببا لفوات حقها وان كان العزل برضاها لا يكره لانها رضيت بفوات حقها ولما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اعزلوا او لا تعزلوا ان الله تعالى اذا اراد خلق نسمة فهو خالقها الا ان العزل حال عدم الرضي صار مخصوصا وكذلك اذا كانت المراة امة الغير يكره العزل عنها من غير رضي لكن يحتاج الي رضاها او الي رضي مولاها قال ابو حنيفة الاذن في ذلك الي المولي وقال ابو يوسف ومحمد اليها وجه قولهما ان قضا الشهوة حقها والعزل يوجب نقصانا في ذلك ولابي حنيفة ان كراهة العزل لصيانة الولد والولد له لا لها والله الموفق

فصل واما النكاح الفاسد فلا حكم له قبل الدخول • واما بعد الدخول فيتعلق به احكام • منها ثبوت النسب ومنها وجوب العدة وهو حكم الدخول في الحقيقة • ومنها وجوب المهر والاصل فيه ان النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة لانعدام محله اعني محل حكمه وهو الملك لان الملك يثبت في المنافع ومنافع البضع ملحقة بالاجزاء والحر بجميع اجزايه ليس بمحل للملك لان الحرية خلوص والملك ينافي الخلوص ولان الملك في الادمي لا يثبت الا بالرق والحرية تنافي الرق الا ان الشرع اسقط اعتبار المنافي في النكاح الصحيح لحاجة الناس الي ذلك وفي النكاح الفاسد بعد الدخول لحاجة الناكح الي درء الحد وصيانة مائه عن الضياع بثبات النسب ووجوب العدة وصيانة البضع المحترم عن الاستعمال من غير غرامة ولا عقوبة

العزل عن زوجته الحرة

بوجوب المهر فجعل منعقدا في حق المنافع المستوفاة لهذه الضرورات ولا ضرورة قبل استيفا المنافع وهو ما قبل الدخول فلا يجعل منعقدا قبله ثم الدليل علي وجوب مهر المثل بعد الدخول ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مواليها فنكاحها باطل فان دخل بها فلها مهر مثلها جعل لها مهر المثل فيما له حكم النكاح الفاسد وعلقه بالدخول فدل ان وجوبه متعلق به ثم اختلف في تقدير هذا المهر وهو المسمي بالعقر قال اصحابنا الثلاثة يجب الاقل من مهر مثلها ومن المسمي وقال زفر يجب مهر المثل بالغا ما بلغ وكذلك هذا الخلاف في الاجارة الفاسدة وجه قول زفر ان المنافع تتقوم بالعقد الصحيح والفاسد جميعا كالاعيان فلزم اظهار التقوم وذلك بايجاب مهر المثل بالغا ما بلغ لانه قيمة منافع البضع وانما العدول الي المسمي عند صحة التسمية ولم تصح لهذا المعني اوجبنا كمال القيمة في البيع الفاسد كذا هنا ولنا ان العاقدين ما قوما المنافع باكثر من المسمي فلا تتقوم باكثر من المسمي فجعلت الزيادة مستوفاة من غير عقد فلم يكن لها قيمة الا ان مهر المثل اذا كان اقل من المسمي لا يبلغ به المسمي لانها رضيت بذلك القدر لرضاها بمهر مثلها واختلف ايضا في وقت وجوب العدة انها من اي وقت تعتبر قال اصحابنا الثلاثة انها تجب من حين يفرق بينهما وقال زفر من اخر وطي وطيها حتي لو كانت قد حاضت ثلث حيض بعد اخر وطي وطيها قبل التفريق فقد انقضت عدتها عنده وجه قوله ان العدة تجب بالوطي لانها تجب لاستبراء الرحم وذلك بحكم الوطي الا تري انها لا تجب قبل الوطي واذا كان وجوبها بالوطي تجب عقيب الوطي بلا فصل كاحكام ساير العلل ولنا ان النكاح الفاسد بعد الوطي منعقد في حق الفراش لما بينا والفراش لا يزول قبل التفريق يدل له انه لو وطيها قبل التفريق لا حد عليه ولا يجب عليه بتكرار الوطي الا مهر واحد ولو وطيها بعد التفريق يلزمه الحد ولو دخلته شبهة حتي امتنع وجوب الحد يلزمه مهر اخر فكان التفريق في النكاح الفاسد بمنزلة الطلاق في النكاح الصحيح فتعتبر العدة منه كما تعتبر من وقت الطلاق في النكاح الصحيح والخلوة في النكاح الفاسد لا توجب العدة لانه ليس بنكاح حقيقة الا انه الحق بالنكاح في حق المنافع المستوفاة حقيقة مع قيام المنافي لحاجة الناكح الي ذلك فيبقي في حق غير المستوفا علي اصل العدم ولم يوجد استيفا المنافع حقيقة في الخلوة ولان الموجب للعدة في الحقيقة هو الوطي لانها تجب لتعرف براءة الرحم ولم يوجد حقيقة الا انا اقمنا التمكن من الوطي في النكاح الصحيح مقامه في حق حكم يحتاط فيه لوجود دليل التمكن وهو الملك المطلق ولم يوجد هاهنا بخلاف الخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح انها توجب العدة اذا كان متمكنا من الوطي حقيقة وان كان ممنوعا عنه شرعا بسبب الحيض والاحرام او الصوم او نحو ذلك لان هناك دليل الاطلاق شرعا موجود وهو الملك المطلق الا انه منع منه لغيره فكان التمكن ثابتا او دليله موجود فيقام مقام المدلول في موضع الاحتياط وها هنا بخلافه ولا يوجب المهر ايضا لانه لما لا تجب بها العدة فالمهر اولي لان العدة يحتاط في وجوبها ولا يحتاط في وجوب المهر

فصل واما بيان ما يرفع حكم النكاح فبيانه ببيان ما تقع به الفرقة بين الزوجين ولوقوع الفرقة بين الزوجين اسباب لكن الواقع ببعضها فرقة بطلاق وببعضها فرقة بغير طلاق وفي بعضها تقع الفرقة بغير قضا القاضي وفي بعضها لا يقع الا بقضا القاضي فنذكر جملة ذلك بتوفيق الله تعالى • منها الطلاق بصريحه وكناياته وله كتاب مفرد ومنها اللعان ولا تقع الفرقة فيه الا بتفريق القاضي عند اصحابنا وكذا في كيفية

منه الفرقة خلاف بين اصحابنا نذكره في كتاب اللعان ان شا الله تعالى ❖ ومنها اختيار الصغير
او الصغيرة بعد البلوغ في خيار البلوغ ومنه الفرقة لا تقع الا بتفريق القاضي بخلاف الفرقة
باختيار المراة نفسها في خيار العتق انها تثبت بنفس الاختيار وقد بينا وجه الفرق فيما
تقدم والفرقة في الخيارين جميعا تكون فرقة بغير طلاق بل تكون فسخا حتى لو كان الزوج
لم يدخل بها فلا مهر لها اما في خيار العتق فلا شك فيه لان الفرقة وقعت بسبب وجد منها
وهو اختيارها نفسها واختيارها نفسها لا يجوز ان يكون طلاقا لانها لا تملك الطلاق
الا اذا مُلِّكَتْ كالمخيرة فكان فسخا وفسخ العقد نقد رفعه من الاصل وجعله كان لم يكن
ولو لم يكن حقيقة لم يكن لها مهر فكذا اذا الحق بالعدم من الاصل وكذا في خيار البلوغ اذا
كان من له الخيار هي المراة فاختارت نفسها قبل الدخول بها لما قلنا واما اذا كان من له
الخيار هو الغلام فاختار نفسه قبل الدخول بها فلا مهر لها ايضا وهذا فيه نوع اشكال
لان الفرقة جاءت من قبل الزوج ويجب ان تكون فرقة بطلاق ويتعلق بها نصف المهر
والانفصال ان الشرع اثبت له الخيار ولو كان ذلك طلاقا ووجب عليه المهر لم يكن
لاثبات الخيار معنى لانه يملك الطلاق فاذا لا فايدة في الخيار الا سقوط المهر وان كان
قد دخل بها لا يسقط المهر لان المهر قد تاكد بالدخول فلا يحتمل السقوط بالفرقة كما لا
يحتمل السقوط بالموت لان الدخول استيفا منافع البضع وانه امر حقيقي فلا يحتمل
الارتفاع من الاصل بالفسخ بخلاف العقد فانه امر شرعي فكان محتملا للفسخ ولانه لو
فسخ النكاح بعد الدخول لوجب عليه رد المنافع المستوفاة لانه عاد البدل اليه فوجب
ان يعود المبدل اليها وهو لا يقدر على ردها فلا يفسخ واذا لم يقدر على ردها يغرم قيمتها
وقيمتها هو المهر المسمى فلا يفيد ولانه لما استوفي المنافع فقد استوفي المعقود عليه وهو
المبدل فلا يسقط البدل ❖ ومنها اختيار المراة نفسها بعيب الجب والعنة والخصا
والخنوثة وانها تحد بتفريق القاضي وبنفس الاختيار على ما بينا ولانه فرقة بطلاق
لان سبب حدوثها حصل من الزوج وهو المنع من ايفاء حقها المستحق بالنكاح وانه ظلم
وضرر في حقها الا ان القاضي قام مقامه في دفع الظلم والاصل ان الفرقة اذا حصلت
بسبب من جهة الزوج يختص بالنكاح يكون فرقة بطلاق حتى لو كان ذلك قبل الدخول
بها وقبل الخلوة فلها المسمى ان كان في النكاح تسمية وان لم يكن فيه تسمية فلها المتعة
ومنها التفريق لعدم الكفاءة او لنقصان المهر والفرقة به فرقة بغير طلاق لانها فرقة
حصلت لا من جهة الزوج فلا يمكن ان يجعل ذلك طلاق لانه ليس لغير الزوج ولاية
الطلاق فيجعل فسخا ولا تكون هذه الفرقة الا عند القاضي لما ذكرنا في الفرقة بخيار
البلوغ ❖ ومنها ابا الزوج الاسلام بعد ما اسلمت زوجته في دار الاسلام ❖ ومنها
ابا الزوجة الاسلام بعد ما اسلم زوجها المشرك او المجوسي في دار الاسلام
وجملة الكلام فيه ان الزوجين الكافرين اذا اسلم احدهما في دار الاسلام
فان كانا كتابيين فاسلم الزوج فالنكاح بحاله لان الكتابية محل لنكاح المسلم ابتدا
فكذا بقا وان اسلمت المراة لا تقع الفرقة بنفس الاسلام عندنا ولكن يعرض
الاسلام على زوجها فان اسلم بقيا على النكاح وان ابا الاسلام فرق القاضي بينهما
لانه لا يجوز ان تكون المسلمة تحت نكاح الكافر ولهذا لم يجز نكاح الكافر المسلمة ابتدا
فكذا البقا عليه وان كانا مشركين او مجوسيين فاسلم احدهما فانه يعرض الاسلام
على الاخر ولا تقع الفرقة بنفس الاسلام عندنا فان اسلم بقيا على النكاح وان ابا الاسلام

فرق القاضي بينهما لانه لا يجوز ان تكون المسلمة تحت نكاح الكافر لان المشركة لا تصلح لنكاح المسلم
غير ان الابا ان كان من المراة تكون فرقة بغير طلاق لان الفرقة لا جاءت من قبلها وهو ابا وهيا
الاسلام والفرقة من قبل المراة لا تصلح طلاقا لانها لا تملك الطلاق فتجعل فسخا وان كان الابا
من الزوج تكون فرقة بطلاق في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تكون فرقة بغير طلاق
وهذا كله مذهب اصحابنا وقال الشافعي اذا اسلم احد الزوجين وقعت الفرقة بنفس الاسلام
غير انه ان كان ذلك قبل الدخول تقع الفرقة للحال فاما بعد الدخول فلا تقع الفرقة حتى تمضي
ثلث حيض فان اسلم الاخر قبل مضيها فالنكاح بحاله وان لم يسلم بانت بمضيها واما الكلام مع
الشافعي فوجه قوله ان كفر الزوج يمنع من نكاح المسلمة ابتدا حتى لا يجوز للكافر نكاح المسلمة
مسلمة وكذلك شرك المراة وتمجسها مانع من نكاح المسلم ابتدا بدليل انه لا يجوز للمسلم نكاح
المشركة والمجوسية فاذا طرا على النكاح يبطله فاشبه الطلاق ولنا اجماع الصحابة رضي
الله عنهم فانه روي ان رجلا من بني تغلب اسلمت امراته فعرض عمر رضي الله عنه عليه الاسلام
فامتنع ففرق بينهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فيكون اجماعا ولو وقعت
الفرقة لنفس الاسلام لما وقعت الحاجة الى التفريق ولان الاسلام لا يجوز ان يكون مبطلا
للنكاح لانه عرف عاصما للاملاك فكيف يكون مبطلا لها فلا يجوز ان يبطل بالكفر ايضا لان
منهما لم يمنع ابتدا النكاح فلان لا يمنع البقا وانه اسهل اولى الا انا لو بقينا النكاح بينهما
لا تحصل المقاصد لان مقاصد النكاح لا تحصل الا بالاستفراش والكافر لا يمكن من استفراش
المسلمة والمسلم لا يحل له استفراش المشركة والمجوسية لخبثهما فلم يكن في بقا هذا النكاح فايدة
فيفرق القاضي بينهما عند ابا الاسلام لان الياس عن حصول المقاصد يحصل عنده واما
الكلام مع اصحابنا في كيفية الفرقة عند ابا الزوج الاسلام بعد ما اسلمت امراته المشركة
او المجوسية او الكتابية فوجه قول ابي يوسف ان هذه الفرقة يشترك في سببها
الزوجان ويستويان فيه فان الابا من كل واحد منهما سبب الفرقة ثم الفرقة الحاصلة
بابايها فرقة بغير طلاق فكذا بابايه لاستوايهما في السببية كما اذا ملك احدهما صاحبه
ولهما ان الحاجة الى التفريق عند الابا لفوات مقاصد النكاح اذا لم تحصل لم يكن في بقا
النكاح فايدة فتقع الحاجة الى التفريق والاصل في التفريق هو الزوج لان الملك له والقاضي
ينوب منابه كما في الفرقة بالجب والعنة فكان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق فيجعل
طلاقا ما امكن وفي ابا المراة لا يمكن لانها لا تملك الطلاق فتجعل فسخا ❖ ومنها ردة احد
الزوجين لان الردة بمنزلة الموت لانها سبب مفض اليه والميت لا يكون محلا للنكاح
ولهذا لم يجز نكاح المرتد لاحد في حال الابتدا فكذا في حال البقا ولانه لا عصمة مع الردة
وملك النكاح لا يبقى مع زوال العصمة غير ان ردة المراة تكون فرقة بغير طلاق بلا
خلاف واما ردة الرجل فهي فرقة بغير طلاق في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد
فرقة بطلاق وجه قول محمد ظاهر لان الاصل ان الفرقة اذا حصلت بمعنى من قبل الزوج
وامكن ان يجعل طلاقا يجعل طلاقا لان الاصل في الفرق هو فرقة الطلاق واصل ابي يوسف
ما ذكرنا انها فرقة حصلت بسبب يشترك فيه الزوجان لان الردة من كل واحد
منهما سبب لثبوت الفرقة ثم الثابت بردتها فرقة بغير طلاق كذا بردته ولابي حنيفة
ان هذه الفرقة وان كانت بسبب وجد من الرجل وهو ردته الا انه لا يمكن ان يجعل
الردة طلاقا لانها بمنزلة الموت وفرقة الموت لا تكون طلاقا ولان الطلاق يختص بما
يستفاد بالنكاح وبالفرقة الحاصلة بالردة فرقة واقعة بطريق التنافي لان الردة تنافي

عصمة الملك وماكان طريقة المنافي لا يستفاد بملك النكاح فلا يكون طلاقا بخلاف الفرقة الحا[صلة]
باباء الزوج لانها تثبت لفوت مقاصد النكاح وثمراته وذلك مضاف الى الزوج فيلزمه
الامساك بالمعروف والا فالتسريح بالاحسان فاذا امتنع عنه الزمه القاضي الطلاق الذي
يحصل به التسريح بالاحسان كانه طلق بنفسه والدليل على التفرقة بينهما ان فرقة الابا
لا تحصل الا بالقضا وفرقة الردة تثبت بنفس الردة ليعلم ان ثبوتها بطريق التنافي
ثم الفرقة بردة احد الزوجين تثبت بنفس الردة فتثبت في الحال عندنا وعند
الشافعي ان كان قبل الدخول فكذلك وان كان بعد الدخول فتاجل الفرقة الى مضي ثلث
حيض وهو على الاختلاف في اسلام احد الزوجين هذا اذا ارتد احد الزوجين فاما
اذا ارتدا معا لا تقع الفرقة بينهما استحسانا حتى لو اسلما معا فهما على نكاحهما والقياس
ان تقع الفرقة وهو قول زفر وجه القياس انه لو ارتد احدهما لوقعت الفرقة فكذا
اذا ارتدا لان في ردتهما ردة احدهما وزيادة وللاستحسان اجماع الصحابة رضي الله
عنهم فان العرب لما ارتدت في زمن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ثم اسلموا لم يفرق
بينهم وبين نسائهم وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فان قيل بم يعلموا انهم
انهم ارتدوا واسلموا معا فالجواب انه انما لم يفرق بينهم وبين نسائهم فيما اذا لم
يعلم القران بل احتمل التقدم والتاخر والردة والاسلام فيما علم اولا ان يفرق
ثم نقول الاصل في كل امرين حادثين اذا لم يعلم تاريخ ما بينهما ان يحكم بوقوعهما معا
كالغرقى والحرقى والهدمى ولو تزوج المسلم كتابية يهودية او نصرانية فتمجست
ثبتت الفرقة لان المجوسية لا تصلح لنكاح المسلم الا ترى انه لا يجوز نكاحها ابتدا
ثم ان كان قبل الدخول بها فلا مهر لها ولا نفقة لانها فرقة بغير طلاق فكانت فسخا وان كان
بعد الدخول بها فلها المهر لما بينا فيما تقدم ولا نفقة لها لانها فرقة جات من قبلها والاصل
ان الفرقة اذا جات من قبلها فان كانت قبل الدخول بها فلا مهر لها ولا نفقة واذا جات
من قبله قبل الدخول يجب نصف المسمى ان كان المهر مسمى وان لم يكن تجب متعة وبعد
الدخول يجب كل المهر والنفقة ولو كانت يهودية فتنصرت او نصرانية فتهودت
لم تثبت الفرقة ولم يتعرض عليه عندنا وقال الشافعي لا يمكن من القرار عليه ولكن
تجبر على ان تسلم او تعود الى دينها الاول فان لم تفعل حتى مضت ثلث حيض وقعت
الفرقة كما في المرتد وجه قوله انها كانت مقرة بان الدين الذي انتقلت اليه باطل فكان
ترك الاعتراض عليه تقريرا على الباطل وانه لا يجوز ولنا انها انتقلت من باطل الى باطل
والجبر على العود الى الباطل باطل ولو كانت يهودية او نصرانية فصبات لم تثبت الفرقة
في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد تثبت بنا على انه يجوز للمسلم نكاح
الصابية عنده وعندنا لا يجوز والمسالة مرت في موضعها • ومنها اسلام احد
الزوجين في دار الحرب لكن لا تقع الفرقة في الحال بل تقف على مضي ثلث حيض ان كانت
ممن تحيض وان كان ممن لا تحيض فثلثة اشهر فان اسلم الباقي منهما في هذه المدة
فهما على النكاح وان لم يسلم حتى مضت المدة وقعت الفرقة لان الاسلام لا يصلح سببا
لثبوت الفرقة عندنا ونفس الكفر ايضا لا يصلح سببا لما ذكرنا من المعنى فيما تقدم
ولكن يعرض الاسلام على الاخر فاذا ابا حينئذ يفرق فكانت الفرقة حاصلة بالابا
ولا يفرق الابا الا بالعرض وقد امتنع العرض لانعدام الولاية وقد مست الحاجة الى
التفريق اذ المشرك لا يصلح للنكاح المشركة فيقام شرط البينونة وهو مضي ثلث حيض

اذ هو

اذ هو البينونة في الطلاق الرجعي مقام العلة واقامة الشرط مقام العلة عند تعذر اعتبار
العلة جايز في اصول الشرع فاذا مضت مدة العدة وهي ثلاث حيض صار مضي هذه المدة
بمنزلة تفريق القاضي وتكون فرقة بطلاق على قياس قول ابي حنيفة ومحمد وعلى قياس قول ابي
يوسف بغير طلاق لانها فرقة بسبب الابا حكما وتقديرا واذا وقعت الفرقة بعد مضي
هذه المدة هل تجب العدة بعد مضيها فان كانت المراة هي المسلمة فخرجت الى دار الاسلام
وتمت الحيض في دار الاسلام لا عدة عليها عند ابي حنيفة وعندهما عليها العدة والمسالة
مذكورة فيما تقدم وان كان المسلم هو الزوج فلا عدة عليها بالاجماع لانها حربية • ومنها
اختلاف الدارين عندنا بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مسلما او ذميا وترك الاخر
كافرا في دار الحرب وان خرج احدهما مستامنا وبقي الاخر كافرا في دار الحرب لا تقع الفرقة بالاجماع
وقال الشافعي لا تقع الفرقة باختلاف الدارين وهذا بنا على اصل وهو ان اختلاف الدارين
علة لثبوت الفرقة عندنا وعنده ليس بعلة وانما العلة هي السبي واحتج بما روي ان زينب
بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وخلفت زوجها ابا العا[ص]
كافرا فردها عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح الاول ولو ثبتت الفرقة باختلاف
الدارين لما رد بل جدد النكاح ولان تاثير اختلاف الدارين في انقطاع الولاية وانقطاع
الولاية لا يوجب انقطاع النكاح فان النكاح يبقى بين اهل العدل والبغي والولاية منقطعة
ولنا ان عند اختلاف الدارين يخرج الملك من ان يكون منتفعا به لعدم التمكن من الانتفاع
عادة فلم يكن في بقايه فايدة فيزول كالمسلم اذا ارتد عن الاسلام ولحق بدار الحرب انه يزول
ملكه عن اولاده وتعتق امهات اولاده ومدبروه كذا هذا بخلاف اهل البغي مع اهل العدل
لان اهل البغي من اهل الاسلام فيجا لطون اهل العدل فكان امكان الانتفاع ثابتا فيبقى
النكاح وهاهنا بخلافه واما الحديث فقد روي انه ردها عليه بنكاح جديد فتعارضت
الروايتان فسقط الاحتجاج به مع ان العمل بهذه الرواية اولى لانها تثبت امرا لم يكن فكان
راوي الرد بالنكاح الاول استصحب الحال فظن انه ردها عليه بذلك النكاح الذي كان
وراوي النكاح الجديد اعتمد حقيقة الحال فصار كاجتماع الجرح والتعديل • ثم ان
كان الزوج هو الذي خرج فلا عدة على المراة بلا خلاف لما ذكرنا انها حربية وان كانت
المراة هي التي خرجت فلا عدة عليها في قول ابي حنيفة خلافا لهما وكذلك اذا خرج احدهما
ذميا وقعت الفرقة لانه صار من اهل دار الاسلام فصار كما لو خرج مسلما بخلاف ما اذا
خرج احدهما بامان لان الحربي المستامن من اهل دار الحرب وانما دخل دار الاسلام
على سبيل العارية لقضا بعض حاجاته لا للتوطن فلا يبطل حكم دار الحرب في حقه كالمسلم
اذا دخل دار الحرب بامان انه لا يصير بالدخول من اهل دار الحرب لما قلنا كذا هذا
ولو اسلما معا في دار الحرب او صارا ذميين معا او خرجا مستامنين فالنكاح على حاله
لانعدام اختلاف الدارين عندنا وانعدام السبي عنده وعلى هذا يخرج ما اذا سبي
احدهما واحرز بدار الاسلام انه تقع الفرقة بالاجماع لكن على اختلاف الاصلين عندنا
باختلاف الدارين وعنده بالسبي وعندنا لا تثبت الفرقة قبل الاحراز بدار الاسلام
ولو سبيا معا لا تقع الفرقة عندنا لعدم اختلاف الدارين وعنده تقع لوجود السبي
واحتج بقوله تعالى والمحصنات من النسا الا ما ملكت ايمانكم حرم المحصنات من
ذوات الازواج اذ هو معطوف على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم واستثنا المملوكات
والاستثنا من الحظر اباحة ولم يفصل بينهما اذا سبيت مع زوجها او سبيت وحدها

ولان السبي سبب لثبوت ملك المتعة للسابي لانه استيلا ورد على محل غير معصوم وانه سبب لثبوت الملك في الرقبة ولهذا ثبت الملك في المسبية بالاجماع وملك الرقبة يوجب الملك المتعة ومتى ثبت ملك المتعة للسابي بزوال ملك الزوج ضرورة بخلاف ما اذا اشترى امة هي منكوحة الغير انه لا يثبت للمشتري ملك المتعة وان ثبت له ملك الرقبة بالشرى لان ملك الزوج في الامة ملك معصوم واثبات اليد على محل معصوم لا يكون سببا لثبوت الملك ولنا ان ملك النكاح للزوج كان ثابتا بدليله مطلقا وملك المالك لا يجوز ان يزول الا بازالته او لعدم فايدة البقا اما لفوات المحل حقيقة بالهلاك او تقديرا بخروجه من ان يكون منتفعا به في حق المالك واما لفوات حاجة المالك بالموت لان الحكم بالزوال حينيذ يكون تناقضا والشرع منزه عن التناقض ولم توجد الازالة من الزوج والمحل صالح والملك حي يحتاج الى الملك وامكان الاستمتاع ثابت ظاهرا وغالبا اذا سبيا معا او لا يكون نادرا وكذا اذا سبي احدهما والمسبي في دار الحرب لان احتمال الاسترداد من الكفرة واستنقاذ الاسرى من الغزاة ليس بنادر ان لم يكن غالبا بخلاف ما اذا سبي احدهما واخرج الى دار الاسلام لان هناك لا فايدة في بقا الملك لعدم التمكن من اقامة المصالح بالملك ظاهرا وغالبا لاختلاف الدارين واما قوله السبي ورد على محل غير معصوم فنعم لكن الاستيلا الوارد على محل غير معصوم انما يكون سببا لثبوت الملك اذا لم يكن مملوكا لغيره وملك الزوج هاهنا قايم لما بينا فلم يكن السبي سببا لثبوت الملك للسابي فلا يوجب زوال ملك الزوج والاية محمولة على ما اذا سبيت وحدها لما ذكرنا من الدلايل ومنها الملك الطاري لاحد الزوجين على صاحبه بان ملك احدهما صاحبه بعد النكاح او ملك شقصا منه لان الملك المقارن يمنع انعقاد النكاح فالطاري عليه يبطله والفرقة الواقعة به فرقة بغير طلاق لانها فرقة حصلت لا من قبل الزوج فلا يمكن ان يجعل طلاقا فيجعل فسخا ولا يحتاج الى تفريق القاضي لانها فرقة حصلت بطريق التنافي لما بينا في المسايل المتقدمة فلا يفتقر الى القضا كالفرقة الحاصلة بردة احد الزوجين وعلى هذا قالوا في القن والمدبر الماذونين اذا اشتريا زوجتيهما لم يبطل النكاح لان الشرى لا يفيد لهما ملك المتعة فلا يوجب بطلان النكاح وقال ايضا في المكاتب اذا اشترى زوجته لا يبطل نكاحها لانه لا يملكها وانما يثبت له فيها حق الملك وحق الملك يمنع ابتدا النكاح ولا يمنع البقا كالعدة وهذا لان حق الملك هو الملك من وجه فكان ملكه فيها ثابتا من وجه دون وجه فالنكاح اذا لم يكن منعقدا يقع الشك في انعقاده فلا يقع بالشك واذا كان منعقدا يقع الشك في زواله فلا يزول بالشك على الاصل المعهود ان غير الثابت بيقين لا يثبت بالشك والثابت بيقين لا يزول بالشك لهذا منعت العدة من ابتدا النكاح ولم تمنع البقا كذا هذا وقالوا فيمن زوج ابنته من مكاتبه ثم مات لا يبطل النكاح بينهما حتى يعجز عن ادا بدل الكتابة وقال الشافعي ينفسخ النكاح بنا على ان المكاتب لا يورث عندنا فلا يثبت الملك للوارث في المكاتب حقيقة وانما يثبت له حق الملك وانه لا يمنع بقا النكاح وعنده يورث فيثبت الملك لها في زوجها فيبطل النكاح وجه قوله ان الوارث يقوم مقام المورث في املاكه فيثبت له ما كان ثابتا للمورث وملكه في المكاتب كان ثابتا له فينتقل الى الوارث فيصير مملوكا له فينفسخ النكاح ولنا ان الحاجة مست الى بقا ملك الميت في المكاتب لان عقد الكتابة اوجب له حق الحرية للحال على وجه يصير ذلك الحق حقيقة عند الادا ولهذا ثبت الولا من قبله فلو نقلنا الملك من الميت

الى الوارث لتعذر اثبات حقيقة الحرية عند الادا لانعدام تعليق الحرية منه بالادا فمست الحاجة الى استبقا ملك الميت فيه لاجل الحق المستحق للمكاتب فيمنع ثبوت الملك حقيقة للوارث ويثبت له حق الملك لوجود سبب الثبوت وهو القرابة وشرطه وهو الموت وحق الملك يمنع ابتدا النكاح ولا يمنع البقا لما ذكرنا الا اذا عجز عن ادا بدل الكتابة لانه اذا عجز ثبت الملك للوارث فيرتفع النكاح واما معتق البعض اذا اشترى زوجته لا يبطل النكاح في قول ابي حنيفة وعندهما يبطل بنا على ان معتق البعض بمنزلة المكاتب عنده وعندهما حر عليه دين والله الموفق • ومنها الرضاع الطاري على النكاح كمن تزوج صغيرة فارضعتها امه بانت منه لانها صارت اختا من جهة الرضاع وكذا اذا تزوج صبيتين رضيعتين فجات امراة فارضعتهما بانتا منه لانهما صارتا اختين وحرمة الاختين من الرضاع يستوي فيها السابق والطاري وكذا حرمة الجمع بين الاختين من الرضاعة ونذكر ما يتعلق بالرضاع المقارن والطاري من المسايل في كتاب الرضاع ان شا الله تعالى • ومنها المصاهرة الطارية بان وطي ام امراته او ابنتها والفرقة فيها فرقة بغير طلاق لانها حرمة موبدة كحرمة الرضاع والفرق في هذه الوجوه باينة لان المقصود في بعضها الخلاص وانه لا يحصل الا بالباين وفي بعضها المحل ليس بقابل لبقا النكاح فافهم والله الموفق للصواب

كتاب الطلاق

قال الشيخ رحمه الله في عم الكلام في هذا الكتاب في الاصل في خمسة مواضع • في بيان صفة الطلاق • وفي بيان قدره • وفي بيان ركنه • وفي بيان شرايط الركن • وفي بيان حكمه • اما الاول فالطلاق بحق الصفة نوعان طلاق سنة وطلاق بدعة وان شيت قلت طلاق مسنون وطلاق مكروه اما طلاق السنة فالكلام فيه في موضعين • احدهما في تفسير طلاق السنة انه ما هو • والثاني في بيان الالفاظ التي يقع بها طلاق السنة • اما الاول فطلاق السنة نوعان نوع يرجع الى الوقت ونوع يرجع الى العدد فكل واحد منهما نوعان حسن واحسن ولا يمكن معرفة كل واحد منهما الا بعد معرفة اصناف النسا وهن في الاصل على صنفين حراير واما وكل صنف على صنفين حايلات وحاملات والحايلات على صنفين ذوات الاقرا وذوات الاشهر اذا عرف هذا فنقول احسن الطلاق في ذوات القرء ان يطلقها طلقة واحدة رجعية في طهر لا جماع فيه ولا طلاق ولا في حيضة جماع ولا طلاق ويتركها حتى تنقضي عدتها ثلاث حيض ان كانت حرة وان كانت امة حيضتان والاصل فيه ما روي عن ابراهيم النخعي رحمه الله انه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم يستحسنون ان لا يطلقوا للسنة الا واحدة ثم لا يطلقوا غير ذلك حتى تنقضي العدة وفي رواية اخرى قال في الحكاية عنهم وكان ذلك احسن عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا في ثلاثة اطهار وهذا نص في الباب ومثله لا يكذب ولان الكراهة لمكان احتمال الندم والطلاق في طهر لا جماع فيه دليل عدم الندم ولان الطهر الذي لا جماع فيه زمان كمال الرغبة والفحل لا يطلق امراته في زمان الرغبة الا لشدة حاجته الى الطلاق فالظاهر انه لا يلحقه الندم فكان طلاقا لحاجة فيكون مسنونا ولو لحقه الندم فهو اقرب الى التدارك من الثلاث في ثلاثة اطهار فكان احسن وانما شرطنا ان لا يكون في حيضه جماع ولا طلاق لانه اذا جامعها في حيض هذا الطهر احتمل انه وقع الجماع معلقا فيظهر الحبل فيندم على صنيعه فيظهر انه طلق لا لحاجة واذا طلقها فيه فالطلاق بمنزلة الطلاق في الطهر الذي بعده لان

تلك الحيضة لا يعتد ولو طلقها في الطهر يكره له ان يطلقها اخرى فيه فكذا اذا طلقها في الحيض
ثم طهرت   واما في الحامل اذا استبان حملها فالاحسن ان يطلقها واحدة رجعية وان كان قد
جامعها وطلقها عقيب الجماع لان الكراهة في ذات القرء لاحتمال الندامة لاحتمال الحبل
فمتى طلقها مع علمه بالحبل فالظاهر انه لا يندم وكذلك في ذات الاشهر من الايسة والصغيرة
والاحسن ان يطلقها واحدة رجعية وان كان عقيب طهر جامعها فيه وهذا قول اصحابنا الثلاثة
وقال زفر يفصل بين طلاق الايسة والصغيرة وبين جماعهما بشهر وجه قوله ان الشهر في حق
الايسة والصغيرة اقيم مقام الحيضة فيمن تحيض ثم يفصل في طلاق السنة بين الوطء وبين
الطلاق بحيضة فيمن تحيض فكذا يفصل بينهما فيمن لا تحيض بشهر كما يفصل بين التطليقتين
ولنا ان كراهة الطلاق في الطهر الذي وجد فيه الجماع في ذوات الاقراء لاحتمال ان يندم
بحبل فيندم وهذا المعنى لا يوجد في الايسة والصغيرة وان وجد الجماع وان الاياس والصغر
في الدلالة على براءة الرحم فوق الحيضة في ذوات الاقراء فلما جاز الايقاع ثمة عقيب الحيضة
فلان يجوز هاهنا عقيب الجماع اولى • واما الحسن في الحرة التي هي ذات القرء ان يطلقها
ثلاثا في ثلاثة اطهار لا جماع فيها بان يطلقها واحدة في طهر لا جماع فيه ثم اذا حاضت حيضة
اخرى وطهرت طلقها اخرى ثم اذا حاضت وطهرت طلقها اخرى وهذا قول عامة العلماء
وقال مالك لا اعرف طلاق السنة الا ان يطلقها واحدة ويتركها حتى تنقضي عدتها وجه قوله
ان الطلاق المسنون هو الطلاق لحاجة والحاجة تندفع بالطلقة الواحدة فكانت الثانية
والثالثة في الطهر الثاني والثالث تطليقا من غير حاجة فيكره ولهذا كره الجمع كذا التفريق
اذ كل ذلك طلاق من غير حاجة ولنا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي ثلاثا في ثلاثة اطهار
كذا فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روي ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما طلق
امراته حالة الحيض فسال عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام
اخطات السنة ما هكذا امرك ربك ان من السنة ان تستقبل استقبالا فتطلقها لكل
طهر تطليقة فتلك العدة التي امرك الله تعالى ان تطلق لها النساء ففسر رسول الله صلى الله
عليه وسلم الطلاق للعدة بالثلاث في ثلاثة اطهار والله تعالى امر به وادنى درجات
الامر الندب والمندوب اليه يكون حسنا ولان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على
كونه سنة حيث قال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل طهر
تطليقة والدليل عليه ما روينا عن ابراهيم رحمه الله في حكايته عن الصحابة رضي الله عنهم
وكان ذلك عندهم احسن من ان يطلق الرجل ثلاثا في ثلاثة اطهار واذا كان ذلك احسن
من هذا كان ذلك حسنا في نفسه ضرورة واما قوله ان الثانية والثالثة تطليق من
غير حاجة فممنوع فان الانسان قد يحتاج الى حسم باب نكاح امراته على نفسه لما
ظهر له ان نكاحها ليس بسبب لمصلحة له دينا ودنيا لكن يميل قلبه اليها لحسن ظاهرها
فيحتاج الى الحسم على وجه ينسد باب الوصول اليها ولا يلحقه الندم ولا يمكنه دفع هذه
الحاجة بالثلاث جملة واحدة لانها تعقب الندم عسى ولا يمكنه التدارك فيقع في الزنا
فيحتاج الى ايقاع الثلاث في ثلاثة اطهار فيطلقها تطليقة رجعية في طهر لا جماع فيه
ويجرب نفسه انه هل يمكنه الصبر عنها فان لم يمكنه راجعها وان امكنه طلقها تطليقة
اخرى في الطهر الثاني ويجرب نفسه ثم يطلقها ثالثة في الطهر الثالث فينحسم باب
النكاح عليه من غير ندم يلحقه ظاهرا وغالبا فكان ايقاع الثانية والثالثة في الطهر الثاني
والثالث طلاقا لحاجة فكان مسنونا على ان الحكم يتعلق بدليل الحاجة لا بحقيقتها لكونها امرا

باطنا

بالحناء لا يوقف عليه فيقام الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة الى الطلاق فكان تكرر الحاجة فيبنى
الحكم عليه ثم اذا وقع عليه ثلاث تطليقات في ثلاثة اطهار فقد مضى من عدتها حيضتان ان
كانت حرة لان العدة بالحيض عندنا وبقيت حيضة واحدة فاذا حاضت حيضة اخرى
فقد انقضت عدتها وان كانت امة فاذا وقع عليها تطليقتان في طهرين فقد مضت من
عدتها حيضة وبقيت حيضة اخرى فاذا حاضت حيضة اخرى فقد انقضت عدتها
وان كانت من ذوات الاشهر طلقها واحدة رجعية فاذا مضى شهر طلقها اخرى ثم اذا مضى
شهر طلقها اخرى اذا كانت حرة فوقع عليها ثلاث تطليقات ومضى من عدتها شهران وبقي
شهر واحد من عدتها فاذا مضى شهر آخر فقد انقضت عدتها وان كانت امة ووقعت عليها تطليقتان
في شهر بقي من عدتها نصف شهر فاذا مضى نصف شهر فقد انقضت عدتها • وان كانت حاملا
فكذلك في قول ابي حنيفة وابي يوسف يطلقها ثلاثا للسنة ويفصل بين كل تطليقة بشهر
وقال محمد لا يطلق الحامل للسنة الا واحدة وهو قول زفر وذكر محمد رحمه الله في الاصل بلغنا
ذلك عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وجابر بن عبد الله والحسن البصري رضي الله
عنهم ولا خلاف في ان الممتد طهرها لا تطلق للسنة الا واحدة وجه قول محمد وزفر ان اباحة
التفريق في الشرع متعلقة بتجدد فصول العدة لان كل قرء في ذوات الاقراء فصل من فصول
العدة وكل شهر في الايسة والصغيرة فصل من فصول العدة ومدة الحمل كلها فصل واحد
من العدة لتعذر الاستبراء به في حق الحامل فلم يكن في معنى مورد الشرع فلا يفصل بالشهر
ولهذا لم يفصل في الممتد طهرها بالشهر كذا هاهنا ولابي حنيفة وابي يوسف قوله تعالى
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان شرع الثلاث متفرقا من غير فصل
بين الحامل والحائل اما شرعية طلقة وطلقة فبقوله تعالى الطلاق مرتان لان معناه دفعتان
على ما نذكر وشرعية الطلقة الثالثة بقوله تعالى او تسريح باحسان او بقوله فان طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره من غير فصل ولان الحامل ليست من ذوات الاقراء فيفصل
بين طلاقها بشهر كالايسة والصغيرة والجامع ان الفصل هناك بشهر لكون الشهر زمان
تجدد الرغبة في العادة فيكون دليل تجدد الحاجة وهذا المعنى موجود في الحامل فيفصل
واما كون الشهر فصلا من فصول العدة فلا اثر له فكان من اوصاف الوجود لا من اوصاف
التاثير انما المؤثر ما ذكرنا فيبنى الحكم عليه وما ذكر محمد رحمه الله في الاصل لا حجة له فيه
لان لفظ الحديث افضل طلاق الحامل ان يطلقها واحدة ثم يدعها حتى تضع حملها وبه
نقول ان ذلك افضل ولا كلام فيه • واما الممتد طهرها لا يطلق للسنة الا واحدة
لانها من ذوات الاقراء الا انها فقدت الدم وهي شابة لم تدخل في حد الاياس الا انه
امتد طهرها لداء فيها يحتمل الزوال ساعة فساعة فبقي احكام ذوات الاقراء فيها ولا يطلق
ذوات القرء في طهر لا جماع فيها للسنة الا واحدة ولو طلق امراته تطليقة واحدة في طهر
لا جماع فيه ثم راجعها بالقول في ذلك الطهر فله ان يطلقها في ذلك الطهر في قول ابي
حنيفة وزفر وقال ابو يوسف لا تطلق في ذلك الطهر للسنة وهو قول الحسن
ابن زياد وقول محمد مضطرب ذكر الطحاوي مع قول ابي حنيفة وذكر الفقيه ابو
الليث مع قول ابي يوسف ولو ابانها في طهر لم يجامعها فيه ثم تزوجها فله ان يطلقها
في ذلك الطهر بالاجماع وجه قول ابي يوسف ان الطهر طهر واحد والجمع بين طلاقين
في طهر واحد لا يكون سنة كما قبل الرجعة ولابي حنيفة انه لما راجعها فقد ابطل
حكم الطلاق وجعل الطلاق كانه لم يكن في حق الحكم ولانها عادت الى الحالة الاولى بسبب

الطهر دليل تجدد صح

قدرات صح

من جهته فكان له ان يطلقها اخرى كما اذا ابانها في طهر لم يجامعها فيه ثم تزوجها وعلى هذا الخلاف
اذا راجعها بالقبلة او باللمس عن شهوة او بالنظر الى فرجها عن شهوة وعلى هذا الخلاف اذا ا
الرجل امراته لشهوة فقال لها في حال الملامسة لشهوة بان كان اخذا بيدها لشهوة انت
طالق ثلاثا للسنة وذلك في طهر لم يجامعها فيه انه يقع عليها ثلاث تطليقات على التعاقب
للسنة في قول ابي حنيفة رحمه الله فتقع التطليقة الاولى ويصير مراجعا لها بالامساك
عن شهوة ثم تقع الاخرى ويصير مراجعا بالامساك ثم تقع الثالثة وعند ابي يوسف
لا تقع عليها للسنة الا واحدة والطلاقان الباقيان انما يقعان في الطهرين الباقيين
وهذا اذا راجعها بالقول او بفعل المس عن شهوة فاما اذا راجعها بالجماع بان طلقها في
طهر لا جماع فيه ثم جامعها حتى صار مراجعا لها ثم اراد ان يطلقها في ذلك الطهر ليس له ذلك
لان حكم الطلاق قد بطل بالمراجعة فبقي ذلك الطهر طهرا مبتدا جامعها فيه فلا يجوز له
ان يطلقها فيه هذا اذا راجعها بالجماع ولم تحمل منه فان حملت منه فله ان يطلقها اخرى
في قول ابي حنيفة ومحمد وزفر وعند ابي يوسف ليس له ان يطلقها حتى يمضي شهر من
التطليقة الاولى ابو يوسف يقول هذا طهر واحد فلا يجمع فيه بين طلاقين كما في المسئلة
الاولى وهم يقولون ان الرجعة ابطلت حكم الطلاق والحقته بالعدم وكراهة الطلاق
في الطهر الذي جامعها فيه لمكان الندم لاحتمال الحبل فاذا طلقها مع العلم بالحبل لا يندم كما لو
لم يكن طلقها في هذا الطهر ولكنه جامعها فيه فحملت كان له ان يطلقها لما قلنا كذا هذا
ولو طلق الصغيرة تطليقة ثم حاضت وطهرت قبل مضي شهر فله ان يطلقها اخرى في
قولهم جميعا لانها لما حاضت فقد بطل حكم الشهر لان الشهر في حقها بدل عن الحيض
ولا حكم للبدل مع وجود المبدل واما اذا طلق امراته وهي من ذوات الاقراء ثم ايست فله
ان يطلقها اخرى ثانيا في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا يطلقها حتى يمضي شهر
وجه قول ابي يوسف ان هذا طهر واحد فلا يحتمل طلاقين ولابي حنيفة ان حكم الحيض
قد بطل بالاياس وانتقل حالها من العدة بالحيض الى العدة بالشهور وذلك يفصل بين
التطليقتين كالانتقال من الشهور الى الحيض في حق الصغيرة وهذا التفريع انما
يتصور على الرواية التي قدر للاياس حدا معلوما خمسين سنة او ستين سنة فاذا
تمت هذه المدة بعد التطليقة جاز له ان يطلقها اخرى عند ابي حنيفة لما ذكرنا
فاما على الرواية التي لم تقدر للاياس مدة معلومة وانما علقه بالعادة فلا يتصور
هذا التفريع ولو طلق امراته في حالة الحيض ثم راجعها ثم اراد طلاقها ذكر في الاصل
انها اذا طهرت ثم حاضت ثم طهرت طلقها ان شا وذكر الطحاوي انه يطلقها في الطهر
الذي يلي الحيضة وذكر الكرخي انما ذكره الطحاوي في قول ابي حنيفة وما ذكر في الاصل
قول ابي يوسف ومحمد وجه ما ذكر في الاصل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لعمر رضي الله عنه لما طلق ابنه عبد الله امراته في حالة الحيض مر ابنك فليراجعها
ثم يدعها حتى تحيض فتطهر ثم تحيض فتطهر ثم ليطلقها ان شا طاهرا من غير جماع
امره بترك الطلاق الى الطهر الثاني فدل ان وقت طلاق السنة هو الطهر الثاني
دون الاول ولان الحيضة التي طلقها فيها غير محسوبة من العدة فكان الايقاع
كايقاع الطلاق في الطهر الذي يليها لم يكن له ان يطلق
فيه اخرى كذا هذا وجه ما ذكره الطحاوي ان هذا طهر لا جماع فيه ولا طلاق حقيقة
فكان له ان يطلقها فيه في الطهر الثاني واما الحديث فقد روينا ان النبي صلى الله عليه

وسلم

قال لعبد الله اخطات السنة ما هكذا امرك ربك ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا
فتطلقها لكل طهر تطليقة جعل الطلاق في كل طهر على وجه السنة والطهر الذي يلي الحيضة طهر
فكان الايقاع فيه ايقاعا على وجه السنة فيجمع بين الروايتين فيحمل تلك الرواية على الاحسن لانه
امره بالتطليقة الواحدة في طهر واحد لا جماع فيه وهذا احسن الطلاق وهذه الرواية على
الحسن لانه امره بالثلاث في ثلاثة اطهار جمعا بين الروايتين عملا بهما جميعا بقدر الامكان
والله الموفق

فصل

واما بيان الالفاظ التي يقع بها طلاق السنة نوعان نص ودلالة
اما النص فنحو ان يقول انت طالق للسنة وجملة الكلام فيه ان الرجل اذا قال لامراته
وهي مدخول بها انت طالق السنة ولا نية له فان كانت من ذوات الاقرا وقعت تطليقة
للحال ان كانت طاهرا من غير جماع وان كان حائضا او في طهر جامعها فيه لم يقع الساعة فاذا حاضت
وطهرت وقعت بها تطليقة لان قوله انت طالق للسنة ايقاع تطليقة مختصة بالسنة المعرفة
باللام لان اللام الاولى للاختصاص فيقتضي ان تكون التطليقة مختصة بالسنة فاذا
لام التعريف في السنة فيقتضي استغراق السنة وهذا يوجب تمحضا سنة بحيث لا يشوبها
معنى البدعة او ينصرف الى السنة المتعارفة المعهودة في باب الطلاق ما لا يشوبها معنى
البدعة وليس ذلك الا الواقع في طهر لا جماع فيه وان نوى ثلاثا فثلاث لان التطليقة المختصة
بالسنة بلام التعريف نوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلقها واحدة في طهر لا جماع فيه
والحسن ان يطلقها ثلثا في ثلثة اطهار فاذا نوى الثلاث فقد نوى احد نوعي التطليقة
المختصة بالسنة فتصح نيته كما لو قال انت طالق ثلاثا للسنة وان اراد واحدة باينة لم تكن
باينة لان لفظ الطلاق لا يدل على البينونة وكذا لفظة السنة تمنع ثبوت البينونة لان الابانة
ليست بمسنونة على ظاهر الرواية ويستحيل ان يثبت باللفظ ما يمنع ثبوته وان نوى الثنتين
لم يكن ثنتين لانه عدد محض بخلاف الثلاث لانه فرد من حيث انه كل جنس الطلاق ولو اراد
بقوله طالق واحدة السنة وبقوله للسنة اخرى لم يقع لان قوله للسنة ليس من الفاظ
الطلاق بدليل انه لو قال لامراته انت للسنة ونوى الطلاق لا يقع ولو قال انت طالق ثنتين
للسنة او ثلاثا للسنة وقع عند كل طهر لم يجامعها فيه تطليقة لانها هي التطليقة المختصة
بالسنة المعرفة بلام التعريف ولو قال انت طالق ثلثا للسنة ونوى الوقوع للحال صحت نيته
ويقع الثلاث ساعة تكلم عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا تصح نيته وتتفرق على الاطهار
وجه قوله انه نوى ما لا يحتمله لفظه فتبطل نيته وبيان ذلك ان قوله انت طالق ثلاثا
للسنة ايقاع التطليقات الثلاث في ثلاثة اطهار ولو نص على ذلك ونوى الوقوع للحال
لم تصح نيته كذا هذا ولنا ان الطلاق تصرف مشروع في ذاته وانما الحظر والحرمة في غيره
لما نبين فكان كل طلاق في اي وقت كان سنة فكان ايقاع الثلاث في الحال ايقاعا على وجه السنة
حقيقة الا ان السنة عند الاطلاق تنصرف الى ما لا يشوبه معنى البدعة لملازمة الحرام
اياه للعرف والعادة فاذا نوى الوقوع للحال فقد نوى ما يحتمله كلامه وفيه تشديد على
نفسه فتصح نيته ولان السنة نوعان سنة ايقاع وسنة وقوع لان وقوع الثلاث جملة
عرف بالسنة لما نبين فاذا نوى الوقوع للحال فقد نوى احد نوعي السنة فكانت نيته
محتملة لما نوى فصحت وان كانت ايسة او صغيرة فقال لها انت طالق للسنة ولا نية له
طلقت للحال واحدة وان كان قد جامعها وكذا ان كانت حاملا قد استبان حملها وان نوى
الثلاث بقوله للايسة والصغيرة انت طالق للسنة او قال انت طالق ثلاثا للسنة
يقع للحال واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى وكذا في الحامل على قول ابي حنيفة

وابي يوسف واما على قول محمد لا يقع الا واحدة بنا على ان الحامل تطلق ثلاثا للسنة عندهما وعنده
لا تطلق الا واحدة ولو قال انت طالق تطليقة للسنة فهو مثل قوله انت طالق للسنة وكذلك
اذا قال انت طالق طلاق السنة • واما الدلالة فنحو ان يقول انت طالق طلاق العدة او طلاق
العدل او طلاق الدين او طلاق الاسلام او طلاق الحق او طلاق القران او طلاق الكتاب اما
طلاق العدة فلانه الطلاق الذي لا جماع فيه لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وطلاق العدل هو
المايل عن الباطل الى الحق لان العدل عند الاطلاق ينصرف اليه وان كان الاسم في اللغة وضع دلالة
على مطلق الميل كاسم الجور عند الاطلاق ينصرف من الميل من الحق الى الباطل وان وضع في اللغة
دلالة على مطلق الميل والطلاق المايل من الباطل الى الحق هو طلاق السنة وطلاق الدين والاسلام
والقران والكتاب هو ما يقتضيه الدين والاسلام والقران والكتاب وهو طلاق السنة وكذلك
طلاق الحق هو ما يقتضيه الدين الحق وذلك طلاق السنة وكذلك قوله انت طالق احسن الطلاق
او اجمل الطلاق او اعدل الطلاق لانه ادخل الف التفضيل واضاف الى الطلاق المعرف باللام
الواقع على الجنس فيقتضي وقوع الطلاق له مزية على جميع انواع الطلاق الحسن والجمال والعدالة
كما اذا قيل فلان اعلم الناس يوجب هذا مزية له على جميع طبقات الناس في العلم وهذا تفسير
طلاق السنة ولو قال انت طالق تطليقة حسنة او جميلة يقع للحال ولو قال انت طالق تطليقة
عدلية او عادلة او سنية يقع للسنة في قول ابي يوسف وسوى بين قوله انت طالق للسنة وفرق
بينه وبين قوله انت طالق تطليقة حسنة او جميلة وذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير انه يقع
للحال تطليقة رجعية سوا كانت حايضا او غير حايض جامعها في طهرها او لم يجامعها وسوى
بينه وبين قوله انت طالق تطليقة سنية وصف التطليقة بكونها سنية والطلاق السني في
اي وقت اوقع به الطلاق فهو سني لانه تصرف مشروع وباقتران القبح به لا يخرج من ان يكون
مشروعا في ذاته وهذا القدر يكفي لصحة الاتصاف بكونها سنية ولا تشترط الكمال الا ترى انه
لو قال لامراته انت باين وقعت تطليقة واحدة ولا ينصرف الى الكمال وهو البينونة الحاصلة
بالثلاث كذا ههنا ولهذا وقع الطلاق للحال في قوله حسنة او جميلة بخلاف قوله انت طالق
للسنة لان ذلك ايقاع تطليقة مختصة بالسنة لان اللام الاولى للاختصاص كما يقال هذا
اللجام لهذا الفرس وهذا الاكاف لهذه البغلة وهذا القفل لهذا الباب واللام الثانية للتعريف
فان كانت لتعريف الجنس وهو جنس السنة اقتضى صفة التمحض للسنة وهو ان لا يشوبها بدعة
وان كانت لتعريف المعهود فالسنة المعهودة في باب الطلاق ما لا يشوبه معنى البدعة
وهو الطلاق في طهر لا جماع فيه وجه قول ابي يوسف ان هذا ايقاع طلاق موصوف
بكونه سنيا مطلقا فلا يقع الا على صفة السنة المطلقة والطلاق السني على الاطلاق لا يقع
في غير وقت السنة ولهذا وقع في وقت السنة في قوله انت طالق للسنة كذا هذا وفرق ابو
يوسف بين السنة وبين الحسنة والجميلة بان ما كان الغالب فيه ان يجعل صفة للطلاق
يجعل صفة له كقوله سنية وعدلية وما كان الغالب فيه ان يجعل صفة للمراة يجعل صفة
للمراة كقوله حسنة وجميلة لان المراة مذكورة بقوله والتطليقة مذكورة ايضا فيحمل
على ما يغلب استعمال اللفظ فيه ولو قال لامراته وهي ممن تحيض انت طالق للحيض وقع عند
كل طهر من كل حيضة تطليقة لان الحيض التي يضاف اليها الطلاق هي اطهار العدة وان
كانت ممن لا تحيض فقال لها انت طالق للحيض لا يقع عليها شي لانه اضاف الطلاق الى
اطهار العدة الى ما ليس بموجود فصار كانه علقه بشرط لم يوجد ولو قال لها وهي ممن لا تحيض
انت طالق للشهور يقع للحال واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهور التي

يضاف

يضاف اليها الطلاق هو شهور العدة وكذا الحامل على قياس قول ابي يوسف وابي حنيفة ولو نوى بشي
من الالفاظ التي يقع بها طلاق السنة هو الطلاق في الطهر الذي لا جماع فيه الوقوع للحال تصح نيته ويكون
على ما عنى لانه نوى ما يحتمله كلامه اما في لفظ الاحسن والاجمل والاعدل فلان التفضيل قد يذكر ويراد
به مطلق الصفة قال الله تعالى وهو اهون عليه اي هين عليه اذ لا تفاوت للاشيا في قدرة الله تعالى
بل هي بالنسبة الى قدرته سوا فقد نوى ما يحتمله لفظه ولا تهمة في العدول عن هذا الظاهر لما فيه
من التشديد على نفسه فكان مصدقا وكذا في ساير الالفاظ لما ذكرنا ان الطلاق تصرف مشروع في
نفسه فكان ايقاعه سنة في كل وقت اولان وقوعه عرف بالسنة على ما نذكر وذكر بشر عن ابي يوسف
ان هذا النوع من الالفاظ اقسام ثلثة قسم منها يكون طلاق السنة فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضا
نوى او لم ينو وقسم منها يكون السنة فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضا ان نوى وان لم ينو لا يكون طلاق
السنة ويقع الطلاق للحال وقسم منها ما يصدق فيه اذا قال نويت به طلاق السنة فيما بينه وبين
الله تعالى يقع في اوقاتها ولا يصدق في القضا بل يقع للحال اما القسم الاول فهو ان يقول
انت طالق للعدة او انت طالق للعدل طلاق العدل او طلاق الدين او طلاق الاسلام او قال
انت طالق طلاقا عدلا او طلاق سنة او طلاق عدة او احسن الطلاق او اجمل الطلاق او طلاق الحق
او طلاق القران او طلاق الكتاب او انت طالق للسنة او في السنة او بالسنة او مع السنة او عند
السنة او على السنة • واما القسم الثاني فهو ان يقول انت طالق في كتاب الله او بكتاب الله او مع كتاب
الله لان في كتاب الله دليل وقوع الطلاق للسنة وللبدعة لان فيه شرع الطلاق مطلقا فكان الطلاق
نصرفا مشروعا في نفسه فكان كلامه محتملا للامرين فوقف على نيته واما القسم الثالث فهو ان يقول
انت طالق على الكتاب او بالكتاب او على القضاة او على الفقها او قال انت طالق طلاق القضاة او
طلاق الفقها لان الفقها والقضاة يقولون من كتاب الله تعالى قال الله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين وفي كتاب الله دليل الامرين جميعا لما بينا فكان لفظه محتملا للامرين فيصدق فيما بينه
وبين الله تعالى ويقع في وقت السنة ولا يصدق في القضا لانه خلاف الظاهر والله اعلم • وان كان
الزوج غايبا فاراد ان يطلقها للسنة واحدة فانه يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا ثم حضت وطهرت فانت
طالق فعلت ما فيه واراد ان يطلقها ثلثا للسنة يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا ثم حضت وطهرت
فانت طالق ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق وذكر محمد في
الرقيات انه يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا فعلمت ما فيه ثم حضت وطهرت فانت طالق وتلك
الرواية احوط والله اعلم **فصل** واما طلاق البدعة فالكلام فيه في ثلاثة مواضع • في بيان
تفسيره • وفي بيان الالفاظ التي يقع بها طلاق البدعة • وفي بيان حكمه • اما الاول
فطلاق البدعة نوعان ايضا نوع يرجع الى الوقت ونوع يرجع الى العدد اما الذي الى الوقت
فنوعان ايضا احدهما الطلقة الواحدة الرجعية في حالة الحيض اذا كانت مدخولا بها سوا كانت
حرة او امة لما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما
حين طلق امراته في حالة الحيض اخطات السنة ولان فيه تطويل العدة عليها لان الحيضة التي
صادفها الطلاق غير محسوبة من العدة فتطول العدة عليها وذلك اضرار بها ولان الطلاق للحاجة
هو طلاق في زمان كمال الرغبة وزمان الحيض زمان النفرة فلا يكون الاقدام عليه فيه دليل
الحاجة الى الطلاق فلا يكون الطلاق فيه سنة بل يكون سفها الا ان هذا المعنى يشكل بما قبل
الدخول فالصحيح هو المعنى الاول واذا طلقها في حالة الحيض فالافضل له ان يراجعها لما روي ان
ابن عمر رضي الله عنهما لما طلق امراته في حالة الحيض امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يراجعها ولانه اذا
راجعها امكنه ان يطلقها للسنة فيتبين منه بطلاق غير مكروه فكانت الرجعة اولى ولو امتنع

اضرار

عن المراجعة لا يجبر عليها وذكر في العيون ان الامة اذا اعتقت فلا باس بان تختار نفسها وهي حايض وكذا الصغيرة اذا ادركت وهي حايض وكذلك امراة العنين اذا مضى اجل العنين وهي حايض • والثاني الطلقة الواحدة الرجعية في ذات القرء في طهر جامعها فيه حرة كانت او امة لاحتمال انها حملت بذلك الجماع وعند ظهور الحمل يندم فتبين انه طلقها لا لحاجة وفايدة فكان سفها فلا يكون سنة ولانه اذا جامعها فقد قلت رغبته اليها فلا يكون في ذلك الطهر طلاقا لحاجة على الاطلاق فلم يكن سنة • واما الذي يرجع الى العدد فهو ايقاع الثلاث او الثنتين في طهر واحد لاجماع فيه سوا كان على الجمع بان اوقع الثلاث جملة واحدة او على التفاريق واحدا بعد واحد بعد ان كان الكل في طهر واحد وهذا قول اصحابنا وقال الشافعي لا اعرف في عدد الطلاق سنة ولا بدعة بل هو مباح وانما السنة والبدعة في الوقت فقط واحتج بعمومات الطلاق من الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقوله تعالى الطلاق مرتان وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن شرع الطلاق من غير فصل بين الفرد والعدد والمفترق والمجتمع اما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جايز الا طلاق الصبي والمعتوه والدليل على ان الطلاق في طهر واحد مشروع انه معتبر في حق الحكم بلا خلاف بين الفقها وغير المشروع لا يكون معتبرا في حق الحكم الا ترى ان بيع الحر والعصير ونكاح الاجانب لما كان مشروعا كان معتبرا في الحكم وبيع الميتة والدم والخمر والخنزير ونكاح المحارم لما لم يكن مشروعا لم يكن معتبرا في حق الحكم وهاهنا لما اعتبر في حق الحكم دل انه مشروع ولهذا عرفت شرعية الطلقة الواحدة في طهر واحد والثلاث في ثلاثة اطهار كذا المجتمع ولنا الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي في اطهار عدتهن هكذا فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما بينا فيما تقدم امر بالتفريق والامر بالتفريق يكون نهيا عن الجمع ثم ان كان الامر امر ايجاب كان نهيا عن ضده وهو الجمع نهي تحريم وان كان امر ندب كان نهيا عن ضده وهو الجمع نهي ندب وكل ذلك حجة على المخالف لان الاول يدل على التحريم والاخر يدل على الكراهة وهو لا يقول بشي من ذلك وقوله تعالى الطلاق مرتان اي دفعتان الا ترى ان من اعطى اخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاه درهمين حتى يعطيه دفعتين ووجه الاستدلال ان هذا وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر لان الحمل على ظاهره يودي الى الخلف في خبر من لا يحتمل خبره الخلف لان الطلاق على سبيل الجمع قد يوجد وقد يخرج اللفظ مخرج الخبر على ارادة الامر قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن اي ليتربصن وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اي ليرضعن ونحو ذلك كذا هاهنا فصار كانه قال طلقوا مرتين اذا اردتم الطلاق والامر بالتفريق نهي الجمع لانه ضده فيدل على كون الجمع حراما او مكروها على ما بينا فان قيل هذه الاية حجة عليكم لانه ذكر جنس الطلاق وجنس الطلاق ثلاث والثلاث اذا اوقع دفعتين كان الواقع في دفعة طلقتان فيدل على كون الطلقتين في دفعة مسنونتين فالجواب ان هذا امر بتفريق الطلاقين من الثلاث لا بتفريق الثلاث لانه امر بالرجعة عقيب الطلاق مرتين اي دفعتين بقوله تعالى فامساك بمعروف وهو الرجعة وتفريق الثلاث وهو ايقاعها دفعتين لا يعقب الرجعة فكان هذا امر بتفريق الطلاقين من الثلاث لا بتفريق جنس كل الطلاق وهو الثلاث والامر بتفريق طلاقين من الثلاث يكون نهيا عن الجمع بينهما فوضح وجه الاحتجاج بالاية بحمد الله تعالى واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تزوجوا ولا تطلقوا فان

حق مع

الطلاق

الطلاق يهتز له عرش الرحمن نهى عن الطلاق ولا يجوز ان يكون النهي عن الطلاق لعينه لانه بقي معتبرا شرعا في حق الحكم بعد النهي فعلم ان هاهنا غيرا حقيقيا ملازما للطلاق يصلح ان يكون منهيا فكان النهي عنه لا عن الطلاق ويجوز ان يمنع عن المشروع لمكان الحرام الملازم كما في الطلاق في حالة الحيض والبيع وقت الندا والصلاة في الارض المغصوبة وغير ذلك وروي عن عمر رضي الله عنه انه كان لا يوتى برجل طلق امراته ثلاثا الا اوجعه ضربا واجاز ذلك عليه وذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فيكون اجماعا والله اعلم واما المعقول فمن وجوه احدها ان النكاح عقد مصلحة لكونه وسيلة الى مصالح الدين والدنيا والطلاق ابطال له وابطال المصلحة مفسدة وقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد وهذا معنى الكراهة الشرعية هاهنا عندنا ان الله تعالى لا يحبه ولا يرضى به الا انه قد يخرج من ان يكون مصلحة لعدم توافق الاخلاق وتباين الطباع والفساد يرجع الى نكاحها بان علم الزوج بان المصالح لا تقوم بنكاح هذه المراة او ان المقام سبب فساد دينه ودنياه فتنقلب المصلحة في الطلاق ليستوفي مقاصد النكاح في امراة اخرى الا ان احتمال انه لم يتامل حق التامل ولم ينظر حق النظر في العاقبة قايم والشرع يدعوا الى النظر وذلك في ان يطلقها طلقة واحدة رجعية حتى ان التباين او الفساد اذا كان من جهة المراة تتوب وتعود الى الصلاح اذا ذاقت مرارة الفراق وان كانت لا تتوب نظر في حال نفسه انه هل يمكنه الصبر عنها فان علم انه لا يمكنه الصبر عنها راجعها وان علم انه يمكنه الصبر عنها يطلقها في الطهر الثاني ثانيا وجرب نفسه ثم يطلقها فيخرج نكاحها من ان يكون مصلحة ظاهرا وغالبا لانه لا يلحقه الندم غالبا فايقاع الطلقة الواحدة والثلاث في ثلثة اطهار على تقدير خروج نكاحها من ان يكون مصلحة وصيرورة المصلحة في الطلاق فاذا طلقها ثلثا جملة واحدة في حالة الغضب وليست حالة الغضب حالة التامل لم يعرف خروج النكاح من ان يكون مصلحة فكان الطلاق ابطالا للمصلحة من حيث الظاهر فكان مفسدة والثاني ان النكاح عقد مسنون بل هو واجب لما ذكرنا في كتاب النكاح فكان الطلاق قطعا للسنة وتفويتا للواجب فكان الاصل فيه الحظر والكراهة الا انه رخص للتاديب والتخليص والتاديب يحصل بالطلقة الواحدة الرجعية لان التباين او الفساد اذا كان من قبلها فاذا ذاقت مرارة الفراق فالظاهر انها تتادب وتتوب وتعود الى الموافقة والصلاح والتخليص يحصل بالثلاث في ثلثة اطهار والثابت بالرخصة يكون ثابتا بطريق الضرورة وحق الضرورة صار مقضيا بما ذكرنا فلا ضرورة الى الجمع بين الثلاث في طهر واحد فيبقى ذلك على اصل الحظر والثالث اذا طلقها ثلثا في طهر واحد فربما يلحقه الندم وقد قال الله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قيل في التفسير اي ندامة على ما سبق من فعله او رغبة فيها ولا يمكنه التدارك بالنكاح فيقع في السفاح فكان في الجمع احتمال الوقوع في الحرام وليس في الامتناع ذلك والتحرز عن مثله واجب شرعا وعقلا بخلاف الطلقة الواحدة لانها لا تمنع من التدارك بالرجعة وبخلاف الثلاث في ثلاثة اطهار لان ذلك لا يعقب الندم ظاهرا لانه يجرب نفسه في الاطهار الثلاثة فلا يلحقه الندم وقد خرج الجواب عما ذكره المخالف لان الطلاق عندنا تصرف مشروع في نفسه الا انه ممنوع عنه لغيره لما ذكرنا من الدلايل ويستوي في كراهة الجمع في ان تكون المراة حرة او امة مسلمة او كتابية لان الموجب للكراهة لا يوجب الفصل وهو ما ذكرنا من الدلايل والخلع الذي لاجماع فيه غير مكروه ايضا بالاجماع وفي الطلاق الواحد البائن روايتان ذكر في كتاب الطلاق انه يكره وذكر في زيادات الزيادات انه لا يكره وجه ظاهر

تلك الرواية انه لايفارق الرجعي الا في صفة البينونة وصفة البينونة لاتنافي صفة السنة الا نري ان الطلقة الواحدة قبل الدخول باينة وانها سنة وكذا الخلع في طهر لاجماع فيه باين وانه سنة وجه رواية كتاب الطلاق ان الطلاق شرع في الاصل بطريق الرخصة للحاجة علي مابينا ولاحاجة الي البائن لان الحاجة تندفع بالبائن بالرجعي فكان الطلاق البائن طلاقا من غير حاجة فلم يكن سنة ولان فيه احتمال الوقوع في الحرام لاحتمال الندم ولا يمكنه المراجعة وربما لاتوافقه المراة في النكاح فيتبعها بطريق حرام وليس في الامتناع عنه الوقوع في الحرام فيجب التحرز عنه بخلاف الطلاق قبل الدخول لانه طلاق لحاجة لانه قد يحتاج الي الطلاق قبل الدخول والطلاق قبل الدخول لايتصور ايقاعه الا باينا فكان طلاقا لحاجة فكان مسنونا وكذلك الخلع لانه يقع الحاجة الي الخلع ولا يتصور ايقاعه الا باينا فكان طلاقا لحاجة فكان مسنونا ولان الله تعالي رفع الجناح في الخلع مطلقا بقوله تعالي فلاجناح عليهما فيما افتدت به فدل علي كونه مباحا مطلقا ثم البدعة في الوقت يختلف فيها المدخول بها وغير المدخول بها في حالة الحيض ولا يكره ان يطلق غير المدخول بها في حالة الحيض لان الكراهة في حالة الحيض لمكان تطويل العدة ولا يتحقق ذلك في غير المدخول بها واما كونها طاهرا من جماع فلا يتصور في غير المدخول بها واما البدعة في العدد فيستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها لان ماذكرنا من الدلايل لايوجب الفصل بينهما والله اعلم

فصل واما الالفاظ التي يقع بها طلاق البدعة فنحو ان يقول انت طالق للبدعة او انت طالق طلاق البدعة او طلاق الجور او طلاق المعصية او طلاق الشيطان فان نوي ثلاثا فهو ثلاث لان ايقاع الثلاث في طهر واحد لاجماع فيه بدعة والواحدة في طهر جامعها فيه بدعة والطلاق في حالة الحيض بدعة فاذا نوي به الثلاث فقد نوي ما يحتمله كلامه فصحت نيته وروي هشام عن محمد انها واحدة يملك الرجعة لان البدعة لم يجعل لها وقت في الشرع لتنصرف الاضافة اليه فيلغوا قوله للبدعة ويبقي قوله انت طالق فيقع به تطليقة واحدة رجعية وكذلك اذا قال انت طالق طلاق الجور او طلاق المعصية او طلاق الشيطان ونوي الثلاث وان لم يكن له نية فان كان في طهر جامعها فيه او في حالة الحيض وقع من ساعته وان لم يكن لا يقع للحال ما لم تحض او يجامعها في ذلك الطهر والله اعلم

فصل واما حكم طلاق البدعة فهو انه واقع عند عامة العلما وقال بعض الناس انه لا يقع وهو مذهب الشيعة ايضا وجه قولهم ان هذا طلاق منهي عنه لما ذكرنا من الدلايل فلا يكون مشروعا وغير المشروع لايكون معتبرا في حق الحكم ولان الله تعالي جعل لنا ولاية الايقاع علي وجه مخصوص ومن جعل له ولاية التصرف علي وجه لا يملك ايقاعه علي غير ذلك الوجه كالوكيل بالطلاق علي وجه السنة اذا طلقها للبدعة انه لا يقع لما قلنا كذا هنا ولنا ماروي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه ان بعض ابايه طلق امراته الفا فذكر ذلك للنبي صلي الله عليه وسلم بانت بالثلاث في معصية وتسعماية وسبعة وسبعون فيما لا يملك وروي عن بن عباس رضي الله عنهما انه قال ان احدكم يركب الاحموقة فيطلق امراته الفا ثم يا تي فيقول يا بن عباس وان الله تعالي قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا وانك لم تتق الله فلا اجد لك مخرجا بانت امراتك وعصيت ربك وروينا عن عمر رضي الله عنه انه كان لا يوتي برجل طلق امراته ثلثا الا اوجعه ضربا واجاز ذلك عليه وكانت قضاياه بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فيكون اجماعا منهم علي ذلك واما قولهم ان غير المشروع لايكون معتبرا في حق الحكم فنعم لكن الطلاق نفسه مشروع عندنا

ما فيه وانما الحظر والحرمة في غيره وهو ماذكرنا من الفساد والوقوع في الزنا والسفه وتطويل العدة واذا كان مشروعا في نفسه جاز ان يكون معتبرا في حق الحكم وان منع عنه لغيره كالبيع وقت اذان الجمعة والصلاة في الارض المغصوبة ونحو ذلك وقد خرج الجواب عن الوجه الثاني وهو ان من ولي تصرفا لا يملك ايقاعه الا علي الوجه الذي ولي لانه ما اوقع الطلاق الا علي الوجه الذي له ايقاعه لانه تصرف مشروع في نفسه لايتصور ايقاعه غير مشروع الا انه بهذا الطلاق باشر تصرفا مشروعا وارتكب محظورا فياثم بارتكاب المحظور لا بمباشرة المشروع كما في البيع وقت النداء ونظايره بخلاف الوكيل لان التوكيل كالطلاق علي وجه السنة توكيل بطلاق مشروع لا يتضمن ارتكاب حرام بوجه فاذا طلقها للبدعة فقد اتي بطلاق مشروع يلازمه حرام فلم يات بما امر فلا يقع فهو الفرق

فصل واما بيان قدر الطلاق وعدده فنقول وبالله التوفيق الزوجان اما ان كانا حرين واما ان كانا رقيقين واما ان كان احدهما حرا والاخر رقيقا فان كانا حرين فالحر يطلق امراته الحرة ثلاث تطليقات بلا خلاف وان كانا رقيقين فالعبد لا يطلق امراته الامة الا تطليقتين بلا خلاف ايضا واختلف فيما اذا كان احدهما والاخر رقيقا ان عدد الطلاق يعتبر بحال الرجل في الرق والحرية ام بحال المراة قال اصحابنا رحمهم الله يعتبر بحال المراة وقال الشافعي بحال الرجل حتي ان العبد اذا كان تحته حرة يملك عليها ثلاث تطليقات عندنا وعنده لا يملك الا تطليقتين والحر اذا كان تحته امة لا يملك عليها الا تطليقتين عندنا وعنده يملك عليها ثلاث تطليقات والمسلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم وروي عن علي وعبد الله ابن مسعود مثل قولنا وعن عثمان وزيد بن ثابت مثل قوله وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه يعتبر بحال ايهما كان رقيقا ولا خلاف في ان العدة تعتبر بحال المراة احتج الشافعي بما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنسا والمراد منه اعتبار الطلاق في القدر والعدد لا الايقاع لان ذلك مما لا يشكل وروي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال يطلق العبد ثنتين وتعتد المراة حيضتين من غير فصل بينها اذا كان تحته حرة او امة ولان الرق انما يوثر في نقصان الحل لكون الحل نعمة وانه نعمة في جانب الرجل لا في جانب المراة لانها مملوكة مرقوقة فلا يوثر رقها في نقصان الحل ولنا الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالي الطلاق مرتان الي قوله تعالي فان طلقها فلا تحل له من بعد حتي تنكح زوجا غيره والنص ورد في الحرة اخبر الله تعالي ان حل الحرة يزول بالثلاث من غير فصل بينها اذا كانت تحت حر او تحت عبد فيجب العمل بالطلاق والدليل علي ان النص ورد في الحرة قرينا الاية احدها انه قال فلاجناح عليهما فيما افتدت به والامة لا تملك الافتدا بغير اذن المولي والثاني قوله تعالي فلاجناح عليهما ان يتراجعا اي ينكحا بعد طلاق الزوج الثاني وذا من الحر والحرة واما السنة فما روي عن عايشة رضي الله عنها عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان جعل طلاق جنس الاما ثنتين لانه ادخل لام الجنس علي الاما كانه قال طلاق كل امة ثنتان من غير فصل بينها اذا كان زوجها عبدا او حرا واما المعقول فمن وجهين احدهما ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما ذكرنا من الدلايل فيما تقدم الا انه ابيحت الطلقة الواحدة للحاجة الي الخلاص عند مخالفة الاخلاق لان عند ذلك تصير المصلحة في الطلاق ليزدوج كل واحد منهما بما يوافقه فيحصل مقاصد النكاح الا ان احتمال الندم من الجانبين قايم بعد الطلاق كما اخبر الله تعالي

لانه ربما لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فلو ثبتت الحرمة بطلقة واحدة ولم يشرع
طلاق اخر حتى يتامل الزوج فيه ربما يندم ولا يمكنه التدارك الا بالرجعة ولا توافقه
المراة في النكاح ولا يمكنه الصبر عنها فيقع في الزنا فاثبتت الطلقة الثانية و لا
حاجة الى الطلقة الثالثة الا ان الشرع ورد بها في الحرة اذا كانت تحت حر او عبد
اظهارا لخطر النكاح وابانة لشرفه وملك النكاح في الامة في الشرف والخطر دون
ملك النكاح في الحرة لان شرف النكاح وخطره بما يتعلق به من المقاصد الدينية
والدنيا وية منها الولد والسكن ومعلوم ان هذين المقصودين في نكاح الامة
دونهما في نكاح الحرة لان ولد الحرة حر وولد الرقيقة رقيق والمقصود من الولد
الاستيناس والانتصار به في الدنيا والدعوة الصالحة في العقبى وهذا هو
المقصود و لا يحصل من الولد الرقيق مثل ما يحصل من الحر لكون المرقوق مشغولا
بخدمة المولى وكذا سكون نفس الزوج الى امراته الامة لا يكون مثل سكونها الى امراته
الحرة فلم يكن هذا بمعنى مورد الشرع فبقيت الطلقة الثالثة فيه على اصل الحظر والثاني
ان حكم الطلاق زوال الحل وهو حل المحلية فيتقدر بقدر الحل وحل الامة انقص من
حل الحرة لان الرق منقص للحل لان الحل نعمة لكونه وسيلة الى النعم وهي مقاصد النكاح
والوسيلة الى النعم نعمة وللرق اثر في نقصان النعمة ولهذا اثر في نقصان المالكية
حتى يملك الحر التزوج باربع نسوة والعبد لا يملك التزوج الا بامراتين واما
الحديثان فقد قيل انهما غريبان ثم انهما من الاحاد ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب
بخبر الواحد ولا معارضة الخبر المشهور به ثم نقول لا حجة فيهما اما الاول فلان
قوله الطلاق بالرجال الصاق الاسم بالاسم فيقتضي ملتصقا محذوفا والملتصق
المحذوف يحتمل ان يكون هو الايقاع ويحتمل ان يكون هو الاعتبار فلا يكون حجة مع الاحتمال
وقوله الايقاع لا يشكل ممنوع بل قد يشكل وبيان الاشكال من وجهين احدهما ان النكاح
مشترك بين الزوجين في الانعقاد والاصل في كل عقد كان انعقاده بعاقدين ان يكون
ارتفاعه بهما ايضا كالبيع والاجارة ونحوهما والثاني انه مشترك بينهما في الاحكام
والمقاصد فيشكل ان يكون الايقاع بهما على الشركة فحل الاشكال بقوله الطلاق بالرجال
واما الثاني ففيه ان العبد يطلق ثنتين وهذا لا ينفي الثالثة كما يقال فلان يملك درهمين
وقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان ثنتان اضافة الطلاق الى الامة والاضافة
للاختصاص فيقتضي ان يكون الطلاق المختص بالامة ثنتين ولو ملك الثالثة عليها
لبطل الاختصاص ومثاله قول القايل مال فلان درهمان انه ينفي الزيادة لما قلنا كذا هذا
وقد خرج الجواب عن قوله ان الحل في جانبها ليس بنعمة لانا بينا انه نعمة في حقها ايضا لكونه
هو وسيلة الى النعم والملك في باب النكاح ليس بمقصود بل هو وسيلة الى المقاصد التي هي
نعم والوسيلة الى النعمة نعمة والله اعلم **فصل** واما بيان ركن الطلاق فركن الطلاق
هو اللفظ الذي وضع للدلالة على معنى الطلاق لغة وهو التخلية والارسال ودفع القيد
في الصريح وقطع الوصلة ونحوه في الكناية مثل ان يقول انت باين او بتة ويقول
في الصريح انت طالق او طلقتك وما يجري هذا المجرى الا ان التطليق والطلاق يستعملا
في المراة خاصة والاطلاق يستعمل في غيرها يقال في المراة طلق يطلق تطليقا وطلاقا
وفي البعير والاسير ونحوهما يقال اطلق يطلق اطلاقا وان كان المعنى في اللفظين لا يختلف
ومثل هذا جايز كما يقال حصان وحصان وعديل وعدل فالحصان بفتح الحا يستعمل في

النعمة صح

المراة

المراة وبالخفض يستعمل في المراة وان كانا يرجعان الى معنى واحد وهو المنع والعديل يستعمل
في الادمي والعدل فيما سواه وان كانا ماخوذين من المعادلة كذا هذا ولهذا قالوا ان من قال
لامراته انت مطلقة بخففة انه يرجع الى نيته لان الاطلاق في العرف يستعمل في اثبات
الانطلاق عن الحبس والقيد الحقيقي فلا يحمل على القيد الحكمي الا بالنية ويستوي في الركن
ذكر التطليقة وبعضها حتى لو قال لها انت طالق بعض تطليقة او ربع تطليقة او ثلث
تطليقة او نصف تطليقة او جزء من الف جزء من تطليقة يقع تطليقة كاملة وهذا
قول عامة العلماء وقال ربيعة الراي لا يقع عليها شيء لان نصف تطليقة لا يكون تطليقة
حقيقة بل بعض تطليقة وبعض الشيء ليس عين ذلك الشيء ان لم يكن غيره ولنا ان الطلاق
لا يتبعض فذكر بعضه ذكر لكله كالعفو عن بعض القصاص انه يكون عفوا عن الكل ولو قال انت
طالق واحدة وربع او واحدة وثلث طلقت اثنتين لان البعض من تطليقة تطليقة
كاملة فصار كانه قال انت طالق ثنتين بخلاف ما اذا قال انت طالق واحدة وبعضها
وثلثها انه لا يقع الا واحدة لانه هناك اضاف النصف الى الواحدة الواقعة والواقع لا
يتصور وقوعه ثانيا وها هنا ذكر نصفا منكرا غير مضاف الى واقع فيكون ايقاع تطليقة
اخرى ولو قال انت طالق سدس تطليقة وثلث تطليقة ونصف تطليقة او ثلثي تطليقة
فهو ثلاث لما ذكرنا ان كل جزء من تطليقة تطليقة كاملة هذا اذا كان مدخولا بها وان
كانت غير مدخول بها فلا يقع الا واحدة لانها بانت بالاولى كما اذا قال انت طالق وطالق
وطالق ولو قال انت طالق سدس تطليقة ونصفها بعد ان لا يتجاوز العدد عن واحد
لو جمع ذلك فهو تطليقة واحدة ولو تجاوز بان قال انت طالق سدس تطليقة وربعها
وثلثها ونصفها لم يذكر هذا في ظاهر الرواية واختلف المشايخ فيه قال بعضهم تطليقتان
وقال يقع تطليقة واحدة ولو قال انت طالق ثلاثة انصاف تطليقتين فهو ثلاث
لان نصف التطليقتين تطليقة وثلثة انصاف تطليقتين ثلثة امثال تطليقة
فصار كانه قال انت طالق ثلاث تطليقات ولو كان له اربع نسوة فقال بينكن تطليقة
طلقت كل واحدة واحدة لان الطلقة الواحدة اذا قسمت على اربع اصاب كل واحدة
ربعها وربع تطليقة تطليقة كاملة وكذلك اذا قال بينكن تطليقتان او ثلاث او اربع
لان التطليقتين اذا قسمت بين الاربع يصيب كل واحدة نصف تطليقة ونصف
تطليقة كاملة فان قيل الا يقسم كل تطليقة لحيالها على الاربع فيلزم تطليقتان فالجواب
انه ما فعل هكذا بل جعل التطليقتين بين الاربع لان الجنس واحد لا يتفاوت والقسمة في
الجنس الواحد الذي لا يتفاوت يقع على جملته وانما يقسم الاحاد واذا كان الشيء متفاوتا
فان نوى الزوج ان يكون كل تطليقة على حيالها بينهن يكون على ما نوى ويقع على كل واحدة
منهن تطليقتان لانه نوى ما يحتمله كلامه وهو غير متهم فيه لانه شدد على نفسه فيصدق
ولو قال بينكن خمس تطليقات فكل واحدة طالق اثنتين لان الخمسة بين الاربع اصاب كل
واحدة تطليقة وربع تطليقة تطليقة كاملة فيكون تطليقتين وعلى هذا ما زاد على خمسة
الى ثمانية فان قال بينكن تسع تطليقات وقعت على كل واحدة ثلاث تطليقات لان
التسعة اذا قسمت على اربع اصاب كل واحدة منهن تطليقتان وربع تطليقة كاملة
فيقع على كل واحدة ثلثا وعلى هذا قالوا لو اشركت بينكن في تطليقتين او في ثلاث
او اربع او خمس او ست او سبع او ثمان او تسع ان هذا وقوله بينكن كذا سوا لان لفظة
البين تبنى على الشركة فيقوله بينكن كذا معناه اشركت بينكن كذا بخلاف ما اذا قال

طلق امراة له تطليقتين ثم قال لاخري قد اشركتك في طلاقها انه يقع عليها تطليقتان لان
قوله اشركتك في طلاقها اثبات الشركة في الواقع ولا تثبت الشركة في الواقع الا بثبوت
الشركة في كل واحدة منهما لانه لا يمكن دفع التطليقة الواحدة عنها وايقاعها علي الاخري فلزمت
الشركة في كل واحدة من التطليقتين علي الانفراد وهذا يوجب وقوع تطليقتين علي الاخري
وسوا كان مباشرة الركن من الزوج بطريق الاصالة او من غيره بطريق النيابة عنه بالوكالة
والرسالة لان الطلاق مما تجري فيه النيابة فكان فعل النايب كفعل المنوب عنه والله
اعلم **فصل** واما شرايط الركن فانواع • بعضها يرجع الي الزوج • وبعضها يرجع الي المراة
وبعضها يرجع الي نفس الركن • وبعضها يرجع الي الوقت • اما الذي يرجع الي الزوج
فمنها ان يكون عاقلا حقيقة او تقديرا فلا يقع طلاق المجنون والصبي الذي لا يعقل
لان العقل شرط اهلية التصرف لان به يعرف كون التصرف مصلحة وهذه التصرفات
ما شرعت الا لمصالح العباد واما السكران اذا طلق امراته فان كان سكره بسبب محظور
بان شرب الخمر او النبيذ طوعا حتي سكر وزال عقله فطلاقه واقع عند عامة العلما
وعامة الصحابة رضي الله عنهم وروي عن عثمان رضي الله عنه انه لا يقع طلاقه وبه اخذ
الطحاوي والكرخي وهو احد قولي الشافعي وجه قولهم ان عقله زايل والعقل من
شرايط اهلية التصرف لما ذكرنا ولهذا لم يقع طلاق المجنون والصبي الذي لا يعقل والذي
زال عقله بالبنج والدوا كذا هذا والدليل عليه انه لا يصح ردته فلان لا يقع طلاقه اولي
ولنا عموم قوله تعالي الطلاق مرتان الي قوله تعالي فان طلقها فلا تحل له من بعد حتي تنكح
زوجا غيره من غير فصل بين السكران وغيره الا من خص بدليل وقوله صلي الله عليه وسلم
كل طلاق جايز الا طلاق الصبي والمعتوه ولان عقله زال بسبب هو معصية فينزل
قايما عقوبة عليه وزجرا له عن ارتكاب المعصية ولهذا لو قذف انسانا او قتل يجب
عليه الحد والقصاص وانهما لا يجبان علي غير العاقل دل ان عقله جعل قايما وقد يعطي للزايل
حقيقة حكم القايم تقديرا اذا زال بسبب هو معصية للزجر والردع كمن قتل مورثه
انه يحرم ميراثه ويجعل المورث حيا زجرا للقاتل عقوبة عليه بخلاف ما اذا زال
بالبنج والدوا لانه ما زال بسبب هو معصية الا انه لا يصح ردة السكران استحسانا
نظرا لان ابقا العقل تقديرا بعد زوال الحقيقة للزجر فانما يقع الحاجة الي الزاجر
فيما يغلب وجوده لوجود الداعي اليه طبعا والردة لا يغلب وجودها لانعدام الداعي
اليها فلا حاجة الي استبقا عقله فيها للزجر ولان جهة زوال العقل حقيقة يقتضي بقا
الاسلام وجهة بقايه تقديرا يقتضي زوال الاسلام فترجح جانب البقا لان الاسلام
يعلو ولا يعلي ولهذا يحكم باسلام الكافر اذا اكره علي الاسلام ولا يحكم بكفر المسلم اذا اكره
علي اجرا كلمة الكفر فاجرا واخبر ان قلبه كان مطمينا بالايمان كذا هذا وان كان سكره بسبب
مباح لكن حصل له به لذة بان شرب الخمر مكرها حتي سكر او شربها عند ضرورة العطش
فسكر قالوا ان طلاقه واقع ايضا لانه وان زال عقله فانما حصل زوال العقل بلذة فيجعل
قايما ويلحق الاكراه والاضطرار بالعدم كانه شرب طايعا حتي سكر وذكر محمد رحمه الله فيمن
شرب النبيذ فلم يزل عقله ولكن صدع فزال عقله بالصداع انه لا يقع طلاقه
لانه ما زال عقله بمعصية ولا بلذة فكان زايلا حقيقة وتقديرا ولذلك اذا شرب
البنج او الدوا الذي يسكر وزال عقله لا يقع طلاقه لما قلنا **فصل** ومنها ان لا يكون
معتوها ولا مدهوشا ولا مبرسما ولا مغمي عليه ولا نايما فلا يقع طلاق هولا لما قلنا في المجنون

فصل

وقد

وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال كل طلاق جايز الا طلاق الصبي والمعتوه
ومنها ان يكون بالغا فلا يقع طلاق الصبي وان كان عاقلا لان الطلاق لم يشرع الا
عند خروج النكاح من ان يكون مصلحة وانما يعرف ذلك بالتامل والصبي لاشتغاله باللهو
واللعب لا يتامل فلا يعرف واما كون الزوج طايعا فليس بشرط عند اصحابنا وعند الشافعي
شرط حتي يقع طلاق المكره عندنا وعنده لا يقع ونذكر المسلة في كتاب الاكراه ان شا الله تعالي
وذكر محمد رحمه الله ان امراة جلست علي صدر زوجها ومعها شفرة فوضعتها علي حلقه وقالت
لتطلقني ثلاثا او لانفذنها فناشدها الله تعالي ان لا تفعل فابت فطلقها ثلاثا فذكر ذلك
لرسول الله صلي الله عليه وسلم فقال لا قيلولة في الطلاق وكذا كونه جادا ليس بشرط
فيقع طلاق الهازل بالطلاق واللاعب به لما روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم
انه قال ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق وروي النكاح والطلاق
والرجعة وعن ابي الدردا رضي الله عنه عن رسول الله صلي الله عليه وسلم انه قال من
لعب بطلاق او عتاق لزمه وقيل فيه نزل ولا تتخذوا ايات الله هزوا كان الرجل في الجاهلية
يطلق امراته ثم يرجع فيقول كنت لاعبا ويعتق عبده ثم يرجع فيقول كنت لاعبا
فنزلت الاية فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم من طلق او حرر او نكح وقال اني
كنت لاعبا فهو جايز منه وكذا التكلم بالطلاق ليس بشرط فيقع الطلاق بالكتابة
المستبينة والاشارة المعلومة من الاخرس لان الكتابة المستبينة تقوم مقام اللفظ
والاشارة المعلومة تقوم مقام العبارة وكذا الخلو عن شرط الخيار ليس بشرط فيقع طلاق
شارط الخيار لان شرط الخيار للتمكن من الفسخ عند الحاجة والطلاق لا يحتمل الفسخ بقوله
صلي الله عليه وسلم لا قيلولة وكذا لو كان عامدا ليس بشرط حتي لا يقع طلاق الخاطي وهو
الذي يريد ان يتكلم بغير الطلاق فيسبق علي لسانه الطلاق لان الفايت بالخطا ليس
الا القصد وانه ليس بشرط لوقوع الطلاق كالهازل واللاعب بالطلاق وكذا العتاق
لما قلنا في الطلاق وذكر الكرخي ان في العتاق روايتين فان هشاما روي عن محمد عن ابي
حنيفة ان من اراد ان يقول لامراته اسقيني ما فقال لها انت طالق وقع ولو اراد
ذلك في العبد فقال انت حر لم يقع وروي بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انهما
يستويان وهو الصحيح لما ذكرنا وجه رواية هشام ان ملك البضع ثبت بسبب يستوي
فيه القصد وعدم القصد وهو النكاح فجعل ذلك زواله بخلاف ملك العبد فانه
ثبت بسبب يختلف فيه القصد وعدم القصد وهو البيع فكذلك زواله وهذا ليس
بسديد لانه قد يشترط لثبوت الحكم من الشرايط ما لا يشترط لزواله فكان الاستدلال
بالثبوت علي الزوال استدلالا فاسدا والله اعلم **فصل** ومنها النية في احد نوعي الطلاق
وهو الكناية وجملة الكلام في هذا الشرط في موضعين • احدهما في بيان الالفاظ التي
يقع بها الطلاق في الشرع • والثاني في بيان صفة الواقع بها • اما الاول فالالفاظ
التي يقع بها الطلاق في الشرع نوعان صريح وكناية اما الصريح فهو اللفظ الذي لا يستعمل
الا في حل قيد النكاح وهو لفظ الطلاق او التطليق مثل قوله انت طالق او انت الطلاق
او طلقتك او انت مطلقة مشددا سمي هذا النوع صريحا لان الصريح في اللغة اسم لما هو
ظاهر المراد مكشوف المعني عند السامع من قولهم صرح فلان بالامر اي كشفه واوضحه
وسمي البنا المشرف صرحا لظهوره علي ساير الابنية وهذه الالفاظ ظاهرة المراد لانها لا تستعمل
الا في الطلاق عن قيد النكاح فلا يحتاج فيها الي النية لوقوع الطلاق اذ النية عملها

في تعيين المبهم ولا ابهام فيها قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن شرع الطلاق من غير شرط النية وقال الطلاق مرتان مطلقا وقال تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بزوال حكم بزوال الحل مطلقا عن شرط وروينا ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لما طلق امراته في حالة الحيض امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراجعها ولم يسأله هل نوى الطلاق او لم ينو ولو كانت النية شرطا لسأله ولا مراجعة الا بعد وقوع الطلاق فدل على وقوع الطلاق من غير نية ولو قال انت طالق ثم قال اردت انها طالق من وثاق لم يصدق في القضا لما ذكرنا ان ظاهر هذا الكلام للطلاق عن قيد النكاح فلا يصدقه القاضي في صرف الكلام عن ظاهره وكذا لا يسع للمراة ان تصدقه لانه خلاف الظاهر ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه في الجملة والله تعالى مطلع على نيته . ولو قال انت طالق وقال اردت انها طالق من العمل لم يصدق في القضا ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان هذا اللفظ لا يستعمل في الطلاق عن العمل فقد نوى ما لا يحتمله لفظه اصلا فلا يصدق راسا وروى الحسن عن ابي حنيفة فيمن قال انت طالق وقال نويت الطلاق من عمل او قيد دين يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه مطلقة من هذين الامرين حقيقة فقد نوى ما يحتمله حقيقة كلامه فجاز ان يصدق فيه ولو صرح فقال انت طالق من وثاق لم يقع في القضا لان المراة قد توصف بانها طالق من وثاق وان لم يكن مستعملا فاذا صرح به يحمل عليه وان صرح فقال انت طالق من هذا العمل وقع الطلاق في القضا لان هذا اللفظ لا يستعمل في الطلاق عن العمل لا حقيقة ولا مجازا ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله في الجملة وان كان خلاف الظاهر وعلى قياس رواية الحسن ينبغي ان لا يقع في القضا ايضا ولو قال انت اطلق من امراة فلان وهي مطلقة فذلك على نيته الا ان يكون جوابا لمسألة الطلاق لان لفظة افعل ليست صريحا في الكلام الا ان من قال لاخر انت ازنى من فلان لم يكن قاذفا صريحا حتى لا يجب الحد ومعلوم ان صريح القذف يوجب الحد واذا لم يكن صريحا وقف على النية الا اذا خرج على النية الا اذا خرج جوابا لسوال الطلاق فينصرف اليه بقرينة السوال وكذلك اذا قال لها انت مطلقة بتخفيفة فهو على نيته لما ذكرنا ان الطلاق لا يستعمل في قيد النكاح وانما يستعمل في القيد الحقيقي والحسن فلم يكن صريحا فوقف على النية وروى ابن سماعة عن محمد فيمن قال لامراته كوني طالقا او اطلقي قال اراه واقعا لان قوله كوني ليس امرا حقيقة وان كانت صيغته صيغة الامر بل هو عبارة عن اثبات كونها طالقا كما في قوله تعالى كن فيكون ان قوله كن ليس بامر حقيقة وان كانت صيغته صيغة الامر بل هو كناية عن التكوين ولا يكون طالقا الا بالطلاق وكذا قوله اطلقي وكذا اذا قال لامته كوني حرة او اعتقي ولو قال يا مطلقة وقع عليها الطلاق لانه وصفها بكونها مطلقة ولا تكون مطلقة الا بالتطليق فاذا قال اردت به الشتم لا يصدق في القضا لانه خلاف الظاهر لانه نوى فيما هو وصف ان لا يكون وصفا فكان عدولا عن الظاهر فلا يصدقه القاضي ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه قد يراد به مثله الشتم ولو كان لها زوج قبله فقال عنيت ذلك الطلاق دين في القضا لانه نوى ما يحتمله لفظه لانه وصفها بكونها مطلقة في نفسها من غير الاضافة الى نفسه وقد تكون مطلقة وقد تكون مطلقة زوجها الاول فالنية صادفت محلها فتصدق في القضا واذا لم يكن لها زوج قبله لا يحتمل ان تكون مطلقة غيره فانصرف الوصف بكونها مطلقة الى كونها مطلقة له وانصرف الحالي ولو قال لها انت طالق طالق او قال

انت طالق انت طالق او قال قد طلقتك قد طلقتك او قال انت طالق قد طلقتك يقع ثنتان اذا كانت المراة مدخولا بها لانه ذكر جملتين كل واحدة منهما ايقاع تام لكونه مبتدا وخبرا والمحل قابل للوقوع ولو قال عنيت بالثاني الاخبار لم يصدق في القضا لان هذه الالفاظ في عرف اللغة والشرع تستعمل في انشا الطلاق فصرفها الى الاخبار يكون عدولا عن الظاهر فلا يصدق في الحكم ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان صيغتها صيغة الاخبار ولو قال لامراته انت طالق فقال رجل ما قلت فقال طلقتها او قال قلت هي طالق فهي واحدة في القضا لان كلامه انصرف الى الاخبار بقرينة الاستخبار والله اعلم . واما الطلاق بالفارسية فقد روي عن ابي حنيفة انه قال في فارسي قال لامراته بهشتم ازي او قال ازي بهشتم لا يكون ذلك طلاقا الا ان ينوي به الطلاق لان معنى هذا اللفظ بالعربية خليت من كنايات الطلاق بالعربية فكذا هذا اللفظ الا ان ابا حنيفة رحمه الله فرق بين اللفظين من وجهين احدهما انه قال اذا نوى الطلاق بقوله خليت يقع باينا واذا نوى الطلاق بهذه اللفظة يقع رجعيا لان هذا اللفظ يحتمل ان يكون صريحا في لغتهم ويحتمل ان يكون كناية فلا يثبت البينونة بالشك والثاني قال ان قوله خليت في حالة الغضب وفي حال مذاكرة الطلاق يكون طلاقا حتى لا يدين في قوله انه ما اراد به الطلاق وهذا اللفظ في هاتين الحالتين لا يكون طلاقا حتى لو قال ما اردت به الطلاق يدين في القضا لان هذا اللفظ اقيم مقام التخلية فكان اضعف من التخلية فلا تعمل فيه دلالة الحال ولم يفرق بينهما فيما سوى ذلك حتى قال ان نوى باينا يكون باينا وان نوى ثلاثا يكون ثلاثا كما لو قال خليت ونوى الباين او الثلاث لو نوى ثنتين كان واحدة في قوله خليت الا ان هاهنا يكون واحدة يملك الرجعة بخلاف لفظ التخلية لما بينا وقال ابو يوسف رحمه الله اذا قال بهشتم ازي او قال ازي بهشتم فهي طالق نوى الطلاق او لم ينو فيكون تطليقة رجعية لان ابا يوسف خالط العجم ودخل جرجان فعرف ان هذا اللفظ في لغتهم صريح وان قال بهشتم ولم يقل ازي فان قال ذلك في حال سوال الطلاق او في حال الغضب فهي واحدة يملك الرجعة ولا يدين لانه ما اراد به الطلاق في القضا وان قال في غير حال الغضب ومذاكرة الطلاق يدين في القضا لان معنى قوله بهشتم خليت وليس في قوله خليت اضافة الى النكاح ولا الى الزوجة فلا يحمل على الطلاق الا بقرينة نية او بدلالة حال وحال الغضب ومذاكرة الطلاق دليل ارادة الطلاق ظاهرا فلا يصدق في الصرف عن الظاهر قال وان نوى باينا فباين وان نوى ثلاثا فثلاث لان هذا اللفظ وان كان صريحا في الفارسية فمعناه التخلية في العربية فكانت محتملا للبينونة والثلاث كلفظ التخلية فجاز ان يحمل عليه بالنية وقال محمد رحمه الله في قولهم بهشتم ازي او ازي بهشتم ان هذا صريح الطلاق كما قال ابو يوسف وقال في قوله بهشتم انه ان كان في حال مذاكرة الطلاق فكذلك ولا يدين انه ما اراد به الطلاق وان لم يكن في حال مذاكرة الطلاق يدين سوا كان في حال الغضب او الرضى لان معنى هذا اللفظ بالعربية انت مخلاة او قد خليتك وقال زفر اذا قال بهشتم ونوى الطلاق باينا او غير باين فهو باين وان نوى ثلاثا فهو ثلاث وان نوى اثنتين فاثنتان واجرى هذه اللفظة مجرى قوله خليت ولو قال خليتك ونوى الطلاق فهو واحدة باينة نوى البينونة او لم ينو وان نوى ثلاثا يكون ثلاثا وان نوى اثنتين يكون اثنتين على اصله فكذا هذا هذا ما نقل عن اصحابنا رحمهم الله في الطلاق بالفارسية والاصل الذي عليه الفتوى في زماننا هذا في الطلاق

بالفارسية انه ان كان فيها لفظ لا يستعمل الا في الطلاق فذلك اللفظ صريح يقع به الطلاق من غير نية اذا اضيف الي المراة مثل ان يقال في عرف ديار ربا رها كردم او في عرف خراسان والعراق بهشتم لان الصريح لا يختلف باختلاف اللغات وما كان في الفارسية من الالفاظ ما يستعمل في الطلاق وفي غيره فهو من كنايات الفارسية فيكون حكمه حكم كنايات العربية في جميع الاحكام والله اعلم ولو قال لامراته انت طالق ونوي به الابانة فقد لغت نيته لانه نوي تغيير الشرع لان الشرع اثبت البينونة بهذا اللفظ موجلا الي ما بعد انقضا العدة فاذا نوي انها الحال معجلا فقد نوي تغيير الشرع وليس له هذه الولاية فبطلت نيته وان نوي ثلاثا بطلت نيته ايضا في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة انه تصح نيته وبه اخذ الشافعي وجه هذه الرواية ان قوله طالق مشتق من المصدر وهو الطلاق كالضارب ونحوه فيدل علي ثبوت ماخذ الاشتقاق وهو الطلاق كسائر الالفاظ المشتقة من المعاني الا تري انه لا يتصور الضارب بلا ضرب والقاتل بلا قتل فلا يتصور الطالق بلا طلاق فكان الطلاق ثابتا فصحت نيته الثلاث فيه كما لو نص علي الطلاق فقال انت طالق طلاقا وكما لو قال لها انت باين ونوي الثلاث انه تصح نية الثلاث لما قلنا كذا هنا ولظاهر الرواية قوله تعالي اذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف اثبت الرجعة حال قيام العدة للمطلق مطلقا من غير فصل بينما اذا نوي الثلاث او لم ينو فوجب القول بثبوت حق الرجعة الا عند مطلق التطليق الا ما قيد بدليل ولانه ما لا يحتمله لفظه فلا تصح نيته كما اذا قال لها اسقيني ونوي به الطلاق ودلالة الوصف انه نوي الثلاث وقوله طالق لا يحتمل الثلاث لوجهين احدهما ان طالق اسم للذات وذاتها واحد والواحد لا يحتمل العدد الا ان الطلاق يثبت مقتضي الطالق ضرورة صحة التسمية بكونها طالقا لان الطالق بدون الطلاق لا يتصور كالضارب بدون الضرب وهذا المقتضي غير متنوع في نفسه فكان ثابتا فيما وراصحة التسمية علي الاصل المعهود في الثابت ضرورة انه يتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة في قبول نية الثلاث فلا يثبت فيه بخلاف ما اذا قال انت طالق طلاقا لان الطلاق هناك منصوص فكان ثابتا من جميع الوجوه فيثبت في حق قبول النية وبخلاف قوله انت باين لان الثابت مقتضاه البينونة وانها متنوعة الي غليظة وخفيفة فكان اسم البائن بمنزلة الاسم المشترك لتنوع محل الاشتقاق وهو البينونة كاسم الجالس يقال جلس اي قعد ويقال جلس اي اتي نجدا فكان الجالس من الاسما المشتركة لتنوع محل الاشتقاق وهو الجلوس فكذا البائن والاسم المشترك لا يتعين المراد الا بمعين فاذا نوي الثلاث فقد عين احد نوعي البينونة فصحت نيته واذا لم يكن له نية لا يقع شي لانعدام المعين بخلاف قوله طالق لانه ماخوذ من الطلاق والطلاق في نفسه لا يتنوع لانه رفع القيد والقيد واحد والثاني ان سلمنا ان الطلاق كان مذكورا علي الاطلاق لكنه في اللغة والشرع عبارة عن رفع قيد النكاح والقيد في نكاح واحد فيكون الطلاق واحدا ضرورة فاذا نوي الثلاث فقد نوي العدد فبطلت نيته وكان ينبغي ان لا يقع الثلاث اصلا الا ان وقوعه ثبت شرعا بخلاف القياس فيقتصر علي مورد الشرع ولو قال انت طالق طلاقا فان لم يكن له نية فهي واحدة وان نوي ثلاثا كان ثلاثا كذا ذكر في الاصل وفي الجامع الصغير وروي عن ابي حنيفة انه لا يكون الا واحدة وجه هذه الرواية انه ذكر المصدر للتاكيد لما ذكرنا ان قوله طالق يقتضي الطلاق فكان قوله طلاقا تنصيصا علي المصدر الذي اقتضاه الطالق فكان تاكيدا كما يقال قمت قياما

وذكر

واكلت اكلا فلا يفيد الا افادة المؤكد وهو قوله طالق فلا يقع الا واحدة كما لو قال انت طالق ونوي به الثلاث وجه ظاهر الرواية ان قوله طلاقا مصدر فيحتمل كل جنس الطلاق لان المصدر يقع علي الواحد ويحتمل الكل قال الله تعالي لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور الذي هو مصدر بالكثرة والثلاث في عقد واحد كل جنس الطلاق فاذا نوي الثلاث فقد نوي ما يحتمله كلامه فتصح نيته واذا لم يكن له نية يحمل علي الواحد لانه متيقن به وقد خرج الجواب عما سبق لان الكلام انما يحمل علي التاكيد اذا لم يكن حمله علي فائدة جديدة وهاهنا امكن علي ما بينا ولو نوي الثنتين لا علي التقسيم في قوله طالق طلاقا لا تصح نيته لان لفظ المصدر لفظ وحدان فلا بد من تحقيق معني التوحد فيه ثم الشي قد يكون واحدا من حيث الذات وهو ان يكون ذاته واحدا من النوع كزيد من الانسان وقد يكون واحدا من حيث النوع كالانسان من الحيوان ولا يوجد في الاثنتين لا من حيث الذات ولا من حيث النوع فكان عددا محضا فلا يحتمله لفظة الوحدان بخلاف الثلاث فانه واحد من الجنس لانه كل جنس ما يملكه من الطلاق في هذا الملك وكل جنس من الافعال يكون جنسا واحدا الا تري انك متي عددت الاجناس تعده واحدا من الاجناس كالضرب يكون جنسا واحدا من ساير اجناس الفعل وكذا الاكل والشرب ونحو ذلك ولو نوي ثنتين علي التقسيم تصح نيته لما نذكر ولو قال انت الطلاق ونوي الثلاث صحت نيته لان الفعل قد يذكر بمعني المفعول يقال هذا الدرهم ضرب الامير اي مضروبه وهذا علم ابي حنيفة اي معلومه فلو حملناه علي المصدر للغا كلامه ولو حملناه علي معني المفعول لصح فكان الحمل عليه اولي وصحت نية الثلاث لان النية تتبع المذكور والمذكور بلام الجنس ولو قال انت طلاق بدون الالف واللام ذكر الطحاوي انه لا يكون الا واحدة وان نوي الثلاث وفرق بينه وبين قوله انت الطالق وذكر الجصاص ان هذا الفرق لا يعرف وجه الاعلي الرواية التي روي عن ابي حنيفة رحمه الله في قوله انت طالق طلاقا انه لا يكون الا واحدة وان نوي فاما علي الرواية المشهورة في التسوية بين قوله انت طالق الطلاق وبين قوله انت طالق طلاقا فلا يتبين وجه الفرق بين قوله انت طلاق وبين قوله انت الطلاق وحكي ان الكسائي سال محمد رحمه الله عن قول الشاعر

فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن ... وان تخرقي يا هند فالخرق اشام
فانت طلاق والطلاق عزيمة ... ثلاث ومن يخرق اعق واظلم

فقال محمد رحمه الله ان قال والطلاق عزيمة ثلاث طلقت واحدة بقوله انت طالق وصار قوله والطلاق عزيمة ثلاث ابتدا وخبرا غير متعلق بالاول وان والطلاق عزيمة ثلاثا طلقت ثلاثا كانه قال فانت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة لان الثلاث في حال تفسير الموقع فاستحسن الكسائي جوابه وكذا لو قال انت طالق الطلاق ونوي الطلاق لانه ذكر المصدر وعرفه بلام التعريف فيستغرق كل جنس المشروع من الطلاق في هذا الملك وهو الثلاث فاذا نوي الثلاث فقد نوي حقيقة كلامه فصحت نيته الا ان عند الاطلاق لا ينصرف اليه لقرينة تمنع من الصرف اليه علي ما نذكر ولو نوي ثنتين لا تصح نيته لما ذكرنا ان الطلاق مصدر والمصدر صيغته صيغة وحدان فكان تحقيق معني التوحد فيه لازما والاثنان عدد محض لا توحد فيه بوجه فلا يحتمله اللفظ الموضوع للتوحد وانما احتمل الثلاث من حيث التوحد لان كل جنس

ما يملكه من الطلاق في هذا الجنس وكل الجنس جنس واحد فالاضافة الي غيره من الاجناس
فامكن معني تحقيق التوحد فيه وان لم يكن له نية لا يقع الا واحدة لانه وان عرف
المصدر بلام التعريف الموضوعة لاستغراق الجنس لكنه انصرف الي الواحد بدلالة
الحال لان ايقاع الثلاث جملة محظور والظاهر من حال المسلم انه لا يرتكب المحظور
فانصرف الي الواحد بقرينة الحال وصار هذا كما اذا حلف لا يشرب الما ولا يتزوج
النسا ولا يكلم بني ادم انه ان نوي كل جنس من هذه الاجناس صحت نيته وان لم يكن له
نية ينصرف الي الواحد من كل جنس لدلالة الحال كذا هذا ولو قال اردت بقولي انت
طالق واحدة وبقولي الطلاق او طلاقا اخري صدق لانه ذكر لفظين كل واحد منهما
يصلح ايقاعا تاما الا تري انه اذا قال لها انت طالق يقع الطلاق ولو قال انت
الطلاق او طلاق يقع فاذا اراد به ذلك فصار كانه قال انت طالق ولو قال
لامراته طلقي نفسك ونوي به الثلاث صحت نيته حتي لو قالت طلقت نفسك قالت
طلقت نفسي ثلاثا كان ثلاثا لان المصدر يصير مذكورا في الامر لان معناه حصلي
طلاقا والمصدر يقع علي الواحد ويحتمل الكل فاذا نوي الثلاث فقد نوي ما يحتمله لفظه
وان لم يكن له نية ينصرف الي الواحد لكونه متيقنا وان نوي ثنتين لا يصح لانه عدد
محض فكان معني التوحد فيه متعدما اصلا وراسا فلا يحتمله صيغة الوحدان
ولو طلق امراته تطليقة يملك الرجعة ثم قال لها قبل انقضا قد جعلت تلك التطليقة
التي اوقعتها عليك ثلاثا او قال جعلتها باينا اختلف اصحابنا فيه الثلاثة فيه قال
ابو حنيفة رحمه الله يكون ثلاثا ويكون باينا وقال محمد لا يكون ثلاثا ولا باينا وقال ابو
يوسف يكون باينا ولا يكون ثلاثا وجه قول محمد ان الطلاق بعد وقوعه شرعا بصفة
لا يحتمل التغيير عن تلك الصفة لان تغييره فيه يكون تغيير الشرع والعبد لا يملك
ذلك الا تري لو طلقها ثلاثا فجعلها واحدة لا تصير واحدة وكذا اذا طلقها تطليقة
باينة فجعلها رجعية لا تصير رجعية لما قلنا كذا هذا وجه قول ابي يوسف ان التطليقة
الرجعية يحتمل ان تلحقها البينونة في الجملة الا تري انه لو تركها حتي انقضت عدتها
تصير باينة فجاز تعجيل البائنة البينونة فيها ايضا فاما الواحدة فلا تصير ثلاثا
ابدا فلغا قوله جعلتها ثلاثا ولابي حنيفة انه يملك ايقاع هذه الطلقة باينة في الابتدا
فيملك الحاقها بالبائنة لانه يملك انشا الابانة في هذه الحالة كما كان يملكها في الابتدا
ومعني جعل الواحدة ثلثا انه الحق بها تطليقتين اخريين لا انه جعل الواحدة ثلاثا
والله اعلم **فصل** واما الكناية فنوعان نوع هو كناية بنفسه وضعا ونوع هو ملحق
به شرعا في حق النية . اما النوع الاول فهو كل نوع يستعمل في الطلاق ويستعمل في غيره
نحو قوله انت باين انت علي حرام خلية برية بتة امرك بيدك اختاري اعتدي
استبري رحمك انت واحدة خليت سبيلك سرحتك حبلك علي غاربك فارقتك خالعتك
ولم يذكر العوض لا سبيل لي عليك لا ملك لي عليك لا نكاح لي عليك انت حرة قومي اخرجي
اذهبي اعزبي انطلقي انتقلي تقنعي استبري تزوجي ابتغي الازواج الحقي باهلك ونحو
ذلك سمي هذا النوع من الالفاظ كناية لان الكناية في اللغة ما استتر المراد منه
عند السامع وهذه الالفاظ مستتر المراد منها للسامع فان قوله باين يحتمل البينونة
عن النكاح ويحتمل البينونة عن الخير او عن الشر وقوله حرام يحتمل حرمة الاستمتاع
ويحتمل حرمة البيع والقتل والاكل ونحو ذلك وقوله خلية ماخوذ من الخلو عن النكاح

يحتمل ان صح

فصل

او يحتمل الخلو عن الخير او عن الشر وقوله برية من البراة فيحتمل البراة من النكاح ويحتمل البراة من
الخير او الشر وقوله بتة من البت وهو القطع عن النكاح ويحتمل القطع عن الخير او عن الشر
وقوله امرك بيدك يحتمل في الطلاق ويحتمل في امر اخر من الخروج والانتقال وغير ذلك وقوله
اختاري يحتمل اختيار الطلاق ويحتمل اختيار البقا علي النكاح وقوله اعتدي امر بالاعتداد
وانه يحتمل الاعتداد الذي هو من العدة ويحتمل الاعتداد الذي هو من العد اي اعتدي
نعم الله التي عليك وقوله استبري رحمك امر بتعرف براة الرحم وهو طهارتها عن الما وانه
كناية عن الاعتداد الذي هو من العدة ويحتمل استبري رحمك لاطلقك ويحتمل انت
واحدة يحتمل ان يكون الواحدة صفة الطلقة اي طالق واحدة اي طلقة واحدة ويحتمل
الوحدة في الشرف اي واحدة في الشرف وقوله خليت سبيلك يحتمل سبيل النكاح ويحتمل
سبيل الخروج من البيت حال زيارة الابوين وامر اخر وقوله سرحتك بمعني خليتك يقال
سرحتك ابل وخليتها بمعني واحد وقوله حبلك علي غاربك استعارة عن التخلية لان
الجمل اذا القي حبله علي غاربه فقد خلي سبيله يذهب حيث يشا وقوله فارقتك يحتمل
المفارقة عن النكاح ويحتمل المفارقة عن المكان وعن الصداقة وقوله خالعتك ولم
يذكر العوض يحتمل الخلع عن نفسه بالطلاق ويحتمل الخلع عن نفسه بالهجر عن الفراش ونحو
ذلك وقوله لا سبيل لي عليك يحتمل سبيل النكاح ويحتمل سبيل البيع والقتل ونحو ذلك
وكذا قوله لا ملك لي عليك يحتمل ملك النكاح ويحتمل ملك البيع ونحو ذلك وقوله لا نكاح
لي عليك اي لا اتزوجك ان طلقتك ويحتمل لا نكاح لي عليك اي لا اطاك لان النكاح يذكر بمعني
الوطي وقوله انت حرة يحتمل الخلوص عن ملك النكاح ويحتمل الخلوص عن ملك اليمين
ونحو ذلك وقوله قومي واخرجي واذهبي يحتمل اي افعلي ذلك لانك قد طلقتك والمراة
اذا طلقت من زوجها تقوم وتخرج من بيت زوجها وتذهب حيث تشا ويحتمل التبعيد
عن نفسه مع بقا النكاح وقوله اعزبي عبارة عن البعد اي تباعدي ويحتمل البعد من
النكاح ويحتمل البعد من الفراش وغير ذلك وقوله انطلقي وانتقلي يحتمل الطلاق لانها
تنطلق وتنتقل من بيت زوجها اذا طلقت ويحتمل الانطلاق والانتقال الي بيت ابويها
للزيارة ونحو ذلك وقوله تقنعي واستتري امر بالتقنع والاستتار فيحتمل الطلاق لانها
اذا طلقت يلزمها ستر راسها بالقناع وستر اعضايها بالثوب عن زوجها ويحتمل تقنعي
واستتري اي كوني متقنعة مستورة لان لا يقع بصر اجنبي عليك وقوله تزوجي يحتمل
الطلاق اذ لا يحل لها التزوج بزوج اخر الا بعد الطلاق ويحتمل تزوجي ان طلقتك
وكذا قوله ابتغي الازواج وقوله الحقي باهلك يحتمل الطلاق لان المراة تلحق باهلها اذا
صارت مطلقة ويحتمل الطرد والابعاد عن نفسه مع بقا النكاح واذا احتملت
هذه الالفاظ الطلاق وغير الطلاق فقد استتر المراد منها عند السامع فافتقرت الي
النية لتعيين المراد والاخلاف في هذه الجملة الا في ثلثة الفاظ وهي قوله سرحتك
وفارقتك وانت واحدة قال اصحابنا رحمهم الله قوله سرحتك وفارقتك من الكنايات
لا يقع الطلاق بهما الا بقرينة النية كساير الكنايات وقال الشافعي هما صريحان
لا يفتقران الي النية كساير الالفاظ الصريحة وقوله انت واحدة من الكنايات
عندنا وعنده هو ليس من الفاظ الطلاق حتي لا يقع الطلاق به وان نوي اما المسلة
الاولي فاحتج الشافعي بقوله تعالي فامساك بمعروف او تسريح باحسان والتسريح هو
التطليق وقوله تعالي فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف والمفارقة هي

لانه خلا

التطليق وقد سمى الله تعالى الطلاق ثلثة اسما الطلاق والسراح والفراق ولو قال لها طلقتك
كان صريحا فكذا اذا قال سرحتك او فارقتك ولنا ان صريح الطلاق هو اللفظ الذي
لا يستعمل الا في الطلاق عن قيد النكاح لما ذكرنا ان الصريح في اللغة اسم لما هو ظاهر
المراد عند السامع وما كان مستعملا فيه وفي غيره لا يكون ظاهر المراد بل يكون مستتر
المراد ولفظ السراح والفراق يستعمل في غير قيد النكاح يقال سرحت ابلي فارقت صديقي
فكان كناية لا صريحا فيفتقر الى النية ولا حجة له في الايتين لانا نقول بموجبهما
ان السراح والفراق طلاق لكن بطريق الكناية لا صريحا لانعدام معنى الصريح على ما بينا
واما المسألة الثانية فوجه قوله انت واحدة صفة للمراة فلا يحتمل الطلاق كقوله
انت قائمة وقاعدة ونحو ذلك ولنا انه لما نوى الطلاق فقد جعل الواحدة نعتا
لمصدر محذوف اي طلقة واحدة وهذا سائغ في اللغة يقال اعطيته جزيلا وضربته
وجيعا اي عطاء جزيلا وضربا وجيعا ولهذا يقع الرجعي عندنا دون البائن واختلف مشايخنا
رحمهم الله في محل الخلاف قال بعضهم الخلاف فيما اذا قال واحدة بالوقف ولم يعرب
فاما اذا اعرب الواحدة فلا خلاف فيها لانه ان رفعها لا يقع الطلاق بالاجماع لانه
حينئذ يكون صفة الشخص وان نصبها يقع الطلاق بالاجماع لانها تكون نعتا لمصدر
محذوف على ما بينا فكان موضع الخلاف فيما اذا وقفها ولم يعربها ويحتمل ان يقال
ان موضع الرفع محل الخلاف ايضا لان معنى قوله انت واحدة اي منفردة عن النكاح
وقال اكثر المشايخ ان الخلاف في الكل ثابت لان العوام لا يهتدون الى هذا ولا يميزون
بين اعراب واعراب والله اعلم • ولا خلاف في انه لا يقع الطلاق بشي من الفاظ الكناية
الا بالنية فان كان قد نوى الطلاق يقع فيما بينه وبين الله تعالى وان كان لم ينو لم يقع
فيما بينه وبين الله تعالى لان الله تعالى يعلم سره ونجواه وهل يدين في القضا فالحال لا
يخلو اما ان كانت حال الرضى وابتدا الزوج بالطلاق واما ان كانت حالة مذاكرة
الطلاق وسواله واما ان كانت حال الغضب والخصومة فان كانت حال الرضى
وابتدا الزوج بالطلاق يدين في القضا في جميع الالفاظ لما ذكرنا ان كل واحد من الالفاظ
يحتمل الطلاق ويحتمل غيره والحال لا يدل على احدهما فيسال عن نيته ويصدق في
ذلك قضا وان كانت حال مذاكرة الطلاق وسواله او حال الغضب والخصومة
فقد قالوا ان الكنايات اقسام ثلثة في قسم منها لا يدين في الحالين جميعا انه ما
اراد به الطلاق لا في حال مذاكرة الطلاق وسواله ولا في حال الغضب والخصومة
وفي قسم منها يدين في حال الغضب والخصومة ولا يدين في حال ذكر الطلاق وسواله
وفي قسم منها يدين في الحالين جميعا • اما القسم الاول فخمسة الفاظ امرك
بيدك اختاري اعتدي استبري رحمك انت واحدة لان هذه الالفاظ تحتمل
الطلاق وغيره والحال يدل على ارادة الطلاق لان حال الغضب والخصومة
ان كانت تصلح للشتم والتبعيد كما تصلح للطلاق فحال مذاكرة الطلاق تصلح
للتبعيد والطلاق لكن هذه الالفاظ لا تصلح للشتم ولا للتبعيد فزال احتمال ارادة
الشتم والتبعيد فتعين الحالة دلالة على ارادة الطلاق في كلامه ظاهرا فلا يصدق
في الصرف عن الظاهر كما في صريح الطلاق اذا قال لامراته انت طالق ثم قال اردت به
الطلاق عن الوثاق لا يصدق في القضا لما قلنا كذا هذا • واما القسم الثاني
فخمسة الفاظ ايضا خلية برية بتة باين حرام لان هذه الالفاظ كما تصلح للطلاق تصلح

للشتم

للشتم فان الرجل يقول لامراته عند ارادة الشتم انت خلية من الخير انت برية من الاسلام
باين من الدين بتة من المروة حرام اي مستخبث او حرام الاجتماع والعشرة معك وحال
الغضب والخصومة تصلح للشتم وتصلح للطلاق فبقي اللفظ في نفسه محتملا للطلاق وغيره
فاذا عنى به غيره فقد نوى ما يحتمله كلامه والظاهر لا يكذبه فيصدق في القضا
ولا يصدق في حال ذكر الطلاق لان الحال لا يصلح الا للطلاق لان هذه الالفاظ لا تصلح
للتبعيد والحال لا يصلح للشتم فيدل على ارادة الطلاق لا التبعيد ولا الشتم فترجحت
جنبة الطلاق بدلالة الحال وروي عن ابي يوسف انه زاد على هذه الالفاظ الخمسة
خمسة اخرى لا سبيل لي عليك فارقتك خليت سبيلك لا ملك لي عليك بنت مني لان
هذه الالفاظ تحتمل الشتم كما تحتمل الطلاق فيقول الزوج لا سبيل لي عليك لشرك وفارقتك
وفارقتك في المكان لكراهة اجتماعي معك وخليت سبيلك وما انت عليه ومالي عليك
لانك اقل من ان املكك وبنت مني لانك باين من الدين او الخير وحال الغضب
يصلح لهما وحال ذكر الطلاق لا تصلح الا للطلاق لما ذكرنا فالتحقت بالخمسة المتقدمة
واما القسم الثالث فبقية الالفاظ التي ذكرناها لان تلك الالفاظ لا تصلح للشتم
وتصلح للتبعيد والطلاق لان الانسان قد يبعد الزوجة عن نفسه حال الغضب
من غير طلاق وكذا حال سوال الطلاق فالحال لا يدل على ارادة احدهما فاذا قال
ما اردت به الطلاق فقد نوى ما يحتمله لفظه والظاهر لا يخالفه فيصدق في القضا
وكذلك لو قال وهبتك فقبلوها او لم يقبلوها لانها مما يحتمل الطلاق لان المراة بعد
الطلاق ترد الى اهلها ويحتمل التبعيد عن نفسه والنقل الى اهلها مع بقا النكاح والحال
لا يدل على ارادة احدهما فبقي محتملا وسوا قبلها اهلها او لم يقبلوها لان كون التصرف
هبة في الشرع لا يقف على قبول الموهوب له وانما الحال في القبول لثبوت الحكم فكان
القبول شرط الحكم وهو الملك واهلها لا يملكون طلاقها فلا حاجة الى القبول وكذا اذا
قال وهبتك لابيك او لامك او للازواج لان العادة ان المراة بعد الطلاق ترد
على ابيها وامها وتسلم اليهما ويملكها الازواج بعد الطلاق فان قال وهبتك لاخيك
او لاختك او لخالتك او لعمتك او لفلان الاجنبي لم يكن طلاقا لان المراة بعد الطلاق
لا ترد على هولا عادة ولو قال لامراته لست لي بامراة او قال لها ما انا بزوجك او سيل
فقيل له هل لك امراة فقال لا فان قال اردت به الكذب يصدق في الرضى والغضب
جميعا ولا يقع الطلاق وان قال اردت به الطلاق يقع الطلاق في قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد لا يقع الطلاق وان نوى ولو قال لم اتزوجك ونوى الطلاق
لم يقع الطلاق بالاجماع وكذا اذا قال والله ما انت لي بامراة او قال على حجة ما انت لي
بامراة انه لا يقع الطلاق وان نوى بالاتفاق وجه قولهما ان قوله لست لي بامراة
او ما انا بزوجك كذب لانه اخبار عن انتفا الزوجية مع قيامها فيكون كذبا فلا يقع
به الطلاق كما اذا قال لم اتزوجك او قال والله ما انت لي بامراة ولابي حنيفة ان هذه
الالفاظ تحتمل الطلاق فانه يقول لست بامراة لاني قد طلقتك فكان محتملا للطلاق
وكل لفظ يحتمل الطلاق اذا نوى به الطلاق كان طلاقا بخلاف قوله لم اتزوجك لانه
لا يحتمل الطلاق لانه نفي فعل التزوج اصلا وراسا وانه لا يحتمل الطلاق فلا يقع به
به الطلاق وبخلاف قوله والله ما انت لي بامراة لان اليمين على النفي تتناول الماضي
وهو كاذب في ذلك فلا يقع به شي ولو قال لا حاجة لي فيك لا يقع الطلاق وان نوى

لان عدم الحاجة لا يدل على عدم الزوجية لان الانسان قد يتزوج [illegible] ممن لا حاجة له
الي تزوجها فلم يكن ذلك دليلا على انتفا النكاح فلم يكن محتملا للطلاق وقال محمد رحمه الله
فيمن قال لامراته افلحي يريد به الطلاق انه يقع الطلاق لان قوله افلحي بمعنى قوله اذهبي
فان العرب تقول افلح بخير اي اذهب بخير ولو قال لها اذهبي ونوى الطلاق كان طلاقا
كذا هذا او يحتمل قوله افلحي اظفري بمرادك يقال افلح الرجل اذا ظفر بمراده وقد يكون
مرادها فكان هذا اللفظ محتملا للطلاق فاذا نوى به الطلاق صحت نيته ولو قال
فسخت النكاح بيني وبينك ونوى الطلاق يقع الطلاق لان فسخ النكاح نقضه فكان
في معنى الابانة ولو قال وهبت لك طلاقك وقال اردت به ان يكون الطلاق في يدك
لا يصدق في القضا ويقع في الطلاق لان الهبة تقتضي زوال الملك وهبة الطلاق
منها تقتضي زوال ملكه عن الطلاق وذلك بوقوع الطلاق وجعل الطلاق في يدها
تمليك الطلاق منها فلا يحتمله اللفظ الموضوع للازالة وروي عن ابي حنيفة رواية
اخرى انه لا يقع به شي لان الهبة تمليك وتمليك الطلاق اياها هو ان يجعل اليها
ايقاعه ويحتمل قوله وهبت لك طلاقك اي اعرضت عن ايقاعه فلا يقع به شي ولو اراد ان
يطلقها فقالت له هب لي طلاقي تريد اعرض عنه فقال قد وهبت لك طلاقك يصدق
في القضا لان الظاهر انه اراد به ترك الايقاع لان السوال وقع عنه فينصرف
الجواب اليه ولو قال تركت طلاقك او خليت سبيل طلاقك وهو يريد الطلاق
وقع لان ترك الطلاق وتخلية سبيله قد يكون بالاعراض عنه وقد يكون باخراجه
عن ملكه وذلك بايقاعه فكان اللفظ محتملا للطلاق وغيره فتصح نيته ولو قال اعرضت
عن طلاقك او صفحت عن طلاقك ونوى الطلاق لم تطلق لان الاعراض عن الطلاق
يقتضي ترك التصرف فيه والصفح هو الاعراض فلا يحتمل الطلاق فلا تصح نيته وكذا كل
لفظ لا يحتمل الطلاق لا يقع به الطلاق وان نوى مثل بارك الله عليك او قال لها اطعميني
او اسقيني ونحو ذلك ولو جمع بين ما يصلح للطلاق وبين ما لا يصلح له بان قال اذهبي
وكلي او قال اذهبي وبيعي الثوب ونوى الطلاق بقوله اذهبي ذكر في اختلاف زفر
ويعقوب ان في قول ابي يوسف لا يكون طلاقا وفي قول زفر يكون طلاقا وجه قول زفر
انه ذكر لفظين احدهما يحتمل الطلاق والاخر لا يحتمله فيلغوا ما لا يحتمله ويصح ما
يحتمله ولابي يوسف ان قوله اذهبي مقرونا بقوله كلي او بيعي لا يحتمل الطلاق لان معناه
اذهبي لتاكلي او اذهبي لتبيعي الثوب والذهاب للاكل والبيع لا يحتمل الطلاق فلا تعمل
نيته ولو نوى في شي من الكنايات التي هي بواين ان يكون ثلاثا مثل قوله انت باين
او انت علي حرام ونحو ذلك يكون ثلاثا الا في قوله اختاري لان البينونة نوعان غليظة
وخفيفة فالخفيفة هي التي تحل له المراة بعد ثبوتها بنكاح جديد بدون التزوج
بزوج اخر والغليظة ما لا تحل له الا بنكاح جديد بعد التزوج بزوج اخر فاذا نوى
الثلاث فقد نوى ما يحتمله لفظه والدليل عليه ما روي ان ركانة بن زيد او زيد
ابن ركانة طلق امراته البتة فاستحلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اردت
ثلاثا ولو لم يكن اللفظ محتملا للثلاث لم يكن للاستحلاف معنى وكذا قوله انت علي حرام
يحتمل الحرمة الخفيفة والغليظة فاذا نوى الثلاث فقد نوى احد نوعي الحرمة
فتصح نيته وان نوى ثنتين كانت واحدة في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر يقع ما نوى
وجه قوله ان البينونة والحرمة انواع ثلثة خفيفة وغليظة ومتوسطة بينهما ولو نوى

احد

احد النوعين صحت نيته فكذلك اذا نوى الثالث لان اللفظ يحتمل الكل على وجه واحد ولنا
ان قوله باين او حرام اسم للذات والذات واحد فلا يحتمل العدد وانما احتمل الثلاث
من حيث التوحد على ما بينا في صريح الطلاق ولا توحد في الاثنين اصلا بل هو عدد محض
فلا يحتمله الاسم الموضوع للواحد معنا ان الحاصل بالثنتين والحاصل بالواحدة سوا لان
اثرهما في البينونة والحرمة سوا الا ترى انها في كل واحدة منهما بنكاح جديد من غير التزوج
بزوج اخر فكان الثابت بهما بينونة خفيفة كالثابت بالواحدة فلا يكون هنا قسم
ثالث في المعنى وعلى هذا قالوا اذا قال لزوجته الامة انت باين او حرام ينوي اثنتين
يقع ما نوى لان الاثنتين في الامة كل جنس الطلاق في حقها فكان الثنتان في حق الامة
كالثلاث في حق الحرة وقالوا لو طلق زوجته الحرة واحدة ثم قال لها انت باين او
حرام ينوي اثنتين كانت واحدة لان الاثنتين بانفسهما ليسا كل جنس طلاق الحرة
بدون الطلقة المتقدمة الا ترى انها لا [illegible] تبين بالاثنتين غليظة بدونها
ولو نوى بقوله اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة ثلاثا لم يصح لان هذه الالفاظ
في حكم الصريح الا ترى ان الواقع بها رجعي فصار كانه قال انت طالق ونوى به الثلاث
ولان قوله انت حرة واحدة لا يحتمل ان تفسر بالثلاث فلا يحتمل نية الثلاث وكذا قوله
اعتدي واستبري رحمك لان الواقع بكل واحدة منهما رجعي فصار كقوله انت واحدة
وكذا لو نوى اثنتين لا يصح لما قلنا بل اولى لان الاثنتين عدد محض والله اعلم

فصل

واما النوع الثاني فهو ان يكتب على قرطاس او لوح او ارض او حايط كتابة مستبينة لكن لا
على وجه المخاطبة امراته طالق فيسال عن نيته فان قال نويت به الطلاق وقع وان
قال لم انو به الطلاق صدق في القضا لان الكتابة على هذا الوجه بمنزلة الكناية
لان الانسان قد يكتب على هذا الوجه ويريد به الطلاق وقد يكتب لتجويد الخط فلا
يحمل على الطلاق الا بالنية وان كتب كتابة غير مستبينة بان كتب على الما او على الهوى
فذلك ليس بشي حتى لا يقع به الطلاق وان نوى لان ما لا يستبين به الحروف لا يسمى كتابة
فكان ملحقا بالعدم وان كتب كتابة مرسومة على طريقة الخطاب والرسالة مثل ان
يكتب اما بعد يا فلانة فانت طالق او اذا وصل كتابي اليك فانت طالق يقع به الطلاق
ولو قال ما اردت به الطلاق اصلا لا يصدق الا ان يقول نويت طلاقا من وثاق
فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان الكتابة المرسومة جارية مجرى الخطاب
الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبلغ بالخطاب مرة وبالكتاب اخرى وبالرسول
ثالثا وكان التبليغ بالكتاب والرسالة كالتبليغ بالخطاب فدل ان الكتابة المرسومة بمنزلة
الخطاب فصار كانه خاطبها بالطلاق عند الحضرة وقال لها انت طالق او ارسل اليها رسولا
بالطلاق عند الغيبة فاذا قال ما اردت به الطلاق فقد اراد صرف الكلام فلا يصدق
ثم ان كتب على المرسوم ولم يعلقه بشرط بان كتب اما بعد يا فلانة فانت طالق وقع
الطلاق عقيب كتابة لفظة الطلاق بلا فصل لما ذكرنا ان كتبة قوله انت طالق على طريق
المخاطبة بمنزلة التلفظ به وان علقه بشرط الوصول اليها بان كتب اذا وصل كتابي اليك
فانت طالق لا يقع الطلاق حتى يصل اليها لانه علق الوقوع بشرط الوصول فلا يقع قبله
كما لو علقه بشرط اخر وقالوا فيمن كتب كتابا على وجه الرسالة وكتب اذا وصل كتابي
اليك فانت طالق ثم محى ذكر الطلاق وانفذ الكتاب وقد بقي منه كلام يسمى كتابا ورسالة
وقع الطلاق لوجود الشرط وهو وصول الكتاب اليها فان محى ما في الكتاب حتى لم يبق

منه كلام يكون رسالة لم يقع الطلاق وان وصل لان الشرط وصول الكتاب ولم يوجد لان ما بقي
منه لا يسمي كتابا فلم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق والله اعلم • هذا الذي ذكرنا بيان الالفاظ التي
يقع الطلاق بها في الشرع **فصل** واما بيان صفة الواقع بها فالواقع بكل واحد من النوعين التي
ذكرناهما من الصريح والكناية نوعان رجعي وباين • اما الصريح الرجعي فهو ان يكون بحروف
الطلاق بعد الدخول حقيقة غير مقرون بعوض ولا بعدد الثلاث لا نصا ولا اشارة ولا موصوفا
بصفة تنبي عن البينونة او يدل عليها من غير حرف العطف ولا مشبه بعدد او صفة تدل عليها
واما الصريح البابن فبخلافه وهو ان يكون بحروف الابانة او بحروف الطلاق لكن قبل
الدخول حقيقة او بعده لكن مقرونا بعدد الثلاث نصا او دلالة اشارة او موصوفا
بصفة تنبي عن البينونة او تدل عليها من غير حرف العطف او مشبه بعدد او صفة تدل
عليها اذا عرف هذا فصريح الطلاق قبل الدخول حقيقة يكون باينا لان الاصل في اللفظ
المطلق عن شرط ان يفيد الحكم فيما وضع له للحال والتاخر فيما بعد الدخول الي وقت
انقضا العدة ثبت شرعا بخلاف الاصل فيقتصر علي مورد الشرع فبقي الحكم فيما قبل الدخول
علي الاصل ولو خلي بها خلوة صحيحة ثم طلقها صريح الطلاق او قال لم اجامعها كان طلاقا باينا
حتي لا يملك مراجعتها وان كان للخلوة حكم الدخول لانها ليست بدخول حقيقة فكان هذا
طلاق قبل الدخول حقيقة فكان باينا وكذلك اذا كان مقرونا بعوض وهو الخلع بيد الطلاق
والطلاق علي مال لان الخلع بعوض طلاق علي ما بينا علي ما نذكر والطلاق علي مال معاوضة المال
بالنفس وقد ملك الزوج احد العوضين بنفس القبول وهو مالها فتملك هي العوض الاخر
وهو نفسها تحقيقا للمعاوضة المطلقة ولا تملك الا بالباين فكان الواقع باينا وكذا اذا كان
مقرونا بعدد الثلاث نصا بان قال لها انت طالق ثلاثا لقوله تعالي فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتي تنكح زوجا غيره وكذا اذا اشار الي عدد الطلاق بان قال انت طالق هكذا يشير
بالابهام والسبابة والوسطي وان اشار باصبع واحدة فهي واحدة يملك الرجعة وان اشار
باثنتين فهي اثنتان لان الاشارة متي تعلقت بها العبارة نزلت منزلة الكلام لحصول
ما وضع له الكلام وهو الاعلام والدليل عليه العرف والشرع ايضا اما العرف فظاهر
واما الشرع فقول النبي صلي الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا واشار باصابع يديه كلها
فكان بيانا ان الشهر يكون ثلاثين يوما ثم قال الشهر يكون هكذا وهكذا وهكذا وحبس
ابهامه في المرة الثالثة فكان بيانا ان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما واذا قامت
الاشارة مع تعلق العبارة بها مقام الكلام صار كانه قال انت طالق ثلاثا والمعتبر في الاصابع
عدد المرسل منها دون المقبوض لاعتبار العرف والعادة والدليل عليه ان النبي صلي الله عليه
وسلم لما قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض ابهامه في المرة الثالثة فهم منه تسعة
وعشرون يوما ولو اعتبر المقبوض لكان المفهوم احدا وعشرين يوما فدل ان المعتبر في الاشارة
بالاصابع المرسل منها لا المقبوض وكذا اذا كان موصوفا بصفة تنبي عن البينونة او تدل عليها
من غير حرف العطف مثل قوله انت طالق باين او انت طالق حرام او انت طالق البتة ونحو ذلك
وهذا عندنا وقال الشافعي يقع واحدة رجعية وجه قوله لما قال انت طالق فقد اتي بصريح
الطلاق وانه معقب للرجعة فلما قال باين فقد اراد تغيير المشروع فيرد عليه كما لو قال اعرتك
عارية لا ارد فيها وكما لو قال انت طالق وقال اردت به الابانة ولنا انه وصف المراة بالابانة
للطلاق الاول وانه مما يحتمل البينونة الا تري انه تحصل البينونة به قبل الدخول وبعد
بعد انقضا العدة فكان قوله باين قرينة مبينة لا مغيرة ثم اذا لم تكن له نية لا يقع تطليقة

بقوله

بقوله طالق والاخري بقوله باين ونحو ذلك لان قوله باين ونحو ذلك يصلح وصفا
للمراة بالطلاق الاول فلا يثبت الا مقتضي واحد لان ثبوته بطريق الضرورة فيوجد
فيه بالادني وكذا اذا قال لها انت طالق تطليقة قوية او شديدة لان الشدة تنبي عن
القوة والقوي هو الباين وكذا اذا قال انت طالق تطليقة طويلة او عريضة لان الطول
والعرض يقتضيان القوة ولو قال من هاهنا الي موضع كذا فهو رجعي في قول اصحابنا الثلثة
وعند زفر باين وجه قوله انه وصف الطلاق بالطول فصار كما لو قال لها انت طالق تطليقة
طويلة ولنا انه وصفه بالطول صورة وبالقصر معني لان الطلاق اذا وقع في مكان يقع في الاماكن
كلها فكان القصر علي بعض الاماكن وصفا له بالقصر والطلقة القصيرة هي الرجعية ولو قال لها
انت طالق اشد الطلاق فان لم يكن له نية او نوي واحدة فهي واحدة باينة لان حكم الباين اشد من
حكم الرجعي فيقع باينا وان نوي ثلثا فثلاث لان الف التفضيل قد تذكر لبيان اصل التفاوت
وهو مطلق التفاوت وذلك في الواحدة البائنة لانها اشد حكما من الرجعية وقد تذكر لبيان
نهاية التفاوت وذلك في الثلاث فاذا نوي الثلاث فقد نوي ما يحتمله كلامه فصحت نيته وان
لم تكن له نية ينصرف الي الادني لانه متيقن به ولو قال لها انت طالق ملا البيت فان نوي الثلث
كان ثلاثا وان لم يكن له نية فهي واحدة باينة لان قوله ملا البيت يحتمل انه اراد به الكثرة والعدد
ويحتمل انه اراد به الصفة وهي العظم والقوة فاي ذلك نوي فقد نوي ما يحتمله لفظه وعند
انعدام النية يحمل علي الواحدة البائنة لكونها متيقن بها ولو قال لها انت طالق افحش الطلاق
قال ابو يوسف هو رجعي وقال محمد باين وجه قول محمد انه وصف الطلاق بالفحش والطلاق
الفحش هو الطلاق المنهي عنه وهو الباين فيقع باينا ولابي يوسف ان قوله افحش الطلاق يحتمل الفحش
الشرعي وهو الكراهة الشرعية ويحتمل الفحش الطبعي وهو الكراهية الطبيعية وهو ان يطلقها
في وقت يكره الطلاق فيه طبعا فلا تثبت البينونة بالشك وكذا قوله افحش الطلاق يحتمل الفحش جهة
الابانة ويحتمل الفحش بايقاعه في زمان الحيض في طهر جامعها فيه فلا تثبت البينونة بالشك
ولو قال لها انت طالق للبدعة فهي واحدة رجعية لان البدعة قد تكون في البابن وقد
تكون في الطلاق في حالة الحيض فوقع الشك في ثبوت البينونة فلا تثبت البينونة بالشك
وكذا اذا قال لها انت طالق للبدعة ونوي واحدة باينة فهي واحدة باينة لان لفظه يحتمل
ذلك علي ما بينا فصحت نيته ولو شبه صريح الطلاق بالعدد فهذا علي وجهين اما ان شبهه بالعدد
فيما له عدد واما ان شبهه بالعدد فيما لا عدد له فان شبهه بالعدد فيما هو ذو عدد كما لو
قال لها انت طالق كالف او مثل الف فها هنا ثلاثة فصول الاول هذا والثاني ان يقول لها
انت طالق واحدة كالف او مثل الف والثالث ان يقول لها انت طالق كعدد الف
اما الفصل الاول فان نوي ثلاثا فهو ثلاث بالاجماع وان نوي واحدة او لم يكن له نية فهي
واحدة باينة في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هو ثلاث ولو قال نويت واحدة
دينته فيما بينه وبين الله تعالي ولم ادينه في القضا وجه قوله ان قوله كالف تشبيه
بالعدد اذ الالف من اسما الاعداد فصار كما لو نص علي العدد ولو قال ذلك كان ثلاثا كذا هذا
ولهما ان التشبيه بالالف يحتمل التشبيه من حيث الصفة وهو صفة القوة والشدة فان
الواحد من الرجال قد يشبه بالف رجل في الشجاعة واذا كان محتملا لهما فلا يثبت العدد الا بالنية
فاذا نوي فقد نوي ما يحتمله كلامه وعند عدم النية يحمل علي الادني لانه متيقن به ولا يحمل علي
العدد بالشك واما الفصل الثاني وهو ما اذا قال انت طالق واحدة كالف فهي واحدة باينة
في قولهم جميعا لانه لما نص علي الواحدة علم ما اراد به التشبيه من حيث العدد فتعين التشبيه في

القوة والشدة وذلك في البائن فيقع بائنا واما الفصل الثالث وهو ما اذا قال لها انت
طالق كعدد الف او كعدد ثلاث او مثل عدد ثلاث فهو ثلاث في القضا وفيما بينه وبين
الله تعالى ولو نوى غير ذلك فنيته باطلة لان التنصيص على العدد يبقي احتمال ارادة الواحد
فلا يصدق انه ما اراد به الثلاث اصلا كما اذا قال انت طالق ثلاثا ونوى الواحدة وان
شبهه بالعدد فيما لا عدد له بان قال انت مثل عدد كذا او عدد كذا الشي لا عدد كالشمس
والقمر ونحو ذلك فهي واحدة بائنة في قياس قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف هي واحدة
تملك الرجعة وجه قول ابي يوسف ان التشبيه بالعدد فيما لا عدد له لغو فبطل التشبيه
وبقي قوله انت طالق ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا النوع من التشبيه يقتضي ضربا
من الزيادة لا محالة ولا يمكن حمله على الزيادة من حيث العدد فيحمل على الزيادة من حيث
الصفة وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق عدد شعر راحتي او عدد ما على ظهر كفي من
الشعر وقد حلق ظهر كفه طلقت واحدة لانه شبهه بما لا عدد له لانه علق الطلاق بوجود
الشعر على راحته او على ظهر كفه للحال وليس على راحته ولا على ظهر كفه شعر للحال فلا يتحقق
التشبيه بالعدد فلغا التشبيه وبقي قوله انت طالق فيكون رجعيا ولو قال انت
طالق عدد شعر راسي او عدد شعر ظهر كفي وقد حلقه طلقت ثلاثا لان شبهه بما له عدد
لان شعر راسه ذو عدد وان لم يكن موجود في الحال فكان هذا تشبيها به حال وجوده
وهو حال وجوده ذو عدد بخلاف لان ذاك تعليق التشبيه بوجوده للحال وهو غير
موجود للحال فيلغوا التشبيه ولو قال لها انت طالق مثل الجبل ومثل حبة الخردل
فهي واحدة بائنة في قول ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف هي واحدة تملك الرجعة
وجه قول ابي يوسف ان قوله مثل الجبل يحتمل التشبيه في الصفة وهي العظم ويحتمل
التشبيه في التوحد لان الجبل بجميع اجزايه شي واحد غير متعدد فلا يثبت البينونة بالشك
ولابي حنيفة ان هذا التشبيه يقتضي زيادة لا محالة وانه لا يحتمل الزيادة من حيث
العدد لانه ليس بذي عدد لكونه واحدا في الذات فيحمل على الزيادة التي ترجع الى الصفة
وهي البينونة فتحمل على الواحدة البائنة لانها المتيقن بها ولو قال مثل عظم الجبل
او قال مثل عظم كذا فاضاف ذلك الى صغير او كبير فهي واحدة بائنة وان لم يسم واحدة
وان نوى ثلاثا فهو ثلاث لانه نص على التشبيه بالجبل في العظم فهذا يقتضي زيادة
لا محالة على ما يقتضيه الصريح ثم ان كان قد سمى واحدة تعينت الواحدة البائنة لان
الزيادة فيها لا تكون الا بالبينونة وان كان لم يسم واحدة احتمل الزيادة في الصفة
وهي البينونة بالواحدة او بالثلاث فاذا نوى الثلاث يكون ثلاثا لانه نوى ما
يحتمله كلامه وان لم يكن له نية يحمل على الواحدة لكونها ادنى في الادنى متيقن به
وفي الزيادة عليه شك ولو قال انت طالق مثل هذا وهذا وهذا واشار بثلاث
اصابع فان نوى ثلاثا فثلاث وان نوى واحدة فواحدة بائنة لانه شبه الطلاق بما
له عدد فيحتمل التشبيه من حيث العدد ويحتمل التشبيه في الصفة وهي الشدة فاذا
نوى به الثلاث صحت نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه كما قوله انت طالق كالف واذا نوى
به الواحدة كانت واحدة لانه اراد به التشبيه في الصفة وكذا اذا لم يكن له نية يحمل
على التشبيه من حيث الصفة لانه ادنى والله اعلم

فصل

واما الكناية فثلاثة الفاظ
من الكنايات رواجع وهي قوله اعتدي استبري رحمك وانت واحدة اما قوله
اعتدي فلما روي عن ابي حنيفة انه قال القياس في قوله اعتدي ان يكون بائنا وانما

ابتعنا الاثر وكذا قال ابو يوسف القياس ان يكون بائنا وانما تركنا القياس لحديث جابر
رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة رضي الله عنها اعتدي
فناشدته ان يراجعها لتجعل يومها لعايشة رضي الله عنها حتى تحشر في جملة ازواجه
فراجعها ورد عليها يومها ولان قوله اعتدي امر بالاعتداد والاعتداد يقتضي سابقة
الطلاق والمقتضى يثبت بطريق الضرورة فيتقدر بقدر الضرورة والضرورة
ترتفع بالاقل وهو الواحدة الرجعية فلا يثبت ما سواها ثم قوله اعتدي انما يجعل
مقتضيا للطلاق في المدخول بها واما في غير المدخول بها فانه يجعل مستعارا عن الطلاق
وقوله استبري رحمك تفسير قوله اعتدي لان الاعتداد شرع لاستبرا الرحم فيفيد
ما يفيد قوله اعتدي واما قوله انت واحدة فلانه لما نوى الطلاق فقد جعل
قوله واحدة نعتا لمصدر محذوف وهو الطلقة كانه قال انت طالق طلقة كما يقال
اعطيته جزيلا اي عطا جزيلا ● واختلف في البواقي من الكنايات قال اصحابنا انها
بواين وقال الشافعي رواجع وجه قوله ان هذه الالفاظ كنايات الطلاق فكان مجازا
عن الطلاق الا ترى انها لا تعمل بدون نية الطلاق فكان العامل هو الحقيقة وهو
المكني عنه لا المجاز وهو الكناية ولهذا كانت الالفاظ الثلاثة رواجع فكذا البواقي
ولنا ان الشرع ورد بهذه الالفاظ وانها صالحة لاثبات البينونة والمحل قابل للبينونة
فاذا وجدت من الاهل تثبت البينونة استدلالا بما قبل الدخول ولا شك ان هذه الالفاظ
صالحة لاثبات البينونة فانه يثبت البينونة بها قبل الدخول وبعد انقضا العدة
ويثبت به قبول المحل ايضا لان ثبوت البينونة في محل لا يحتملها محال والدليل على ان
الشرع ورد بهذه الالفاظ قوله تعالى فامسكوهن بمعروف او تسريح باحسان وقوله تعالى
فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا وقوله فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف
والتسريح والمفارقة من كنايات الطلاق على ما بينا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
تزوج امراة فراى في كشحها بياضا فقال لها الحقي باهلك وهذا من الفاظ الكنايات
وروي ان زيد بن ركانة طلق امراته البتة فحلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اراد بها
الثلاث وقوله البتة من الكنايات واذا ثبت ان هذا التصرف مشروع فوجود التصرف
حقيقة بوجود ركنه ووجوده شرعا بصدوره من اهله وحلوله في محله وقد وجد فتثبت
البينونة فيقد زال الملك ولا يملك الرجعة ولان شرع الطلاق في الاصل لمكان المصلحة
لان الزوجين قد تختلف اختلافهما وعند اختلاف الاخلاق لا يبقى النكاح مصلحة لانه
لا يبقى وسيلة الى المقاصد فتنقلب المصلحة الى الطلاق ليصل كل واحد منهما الى زوج
يوافقه فيستوفي مصالح النكاح منه الا ان المخالفة قد تكون من جهة الزوج وقد
تكون من جهة المراة فالشرع شرع الطلاق وفوض طريق دفع المخالفة والاعادة الى الموافقة
لاختصاصه بكمال العقل والراي فينظر في حال نفسه فان كانت المخالفة من جهته
يطلقها طلاقا واحدا رجعيا او ثلاثا في ثلاثة اطهار ويجرب نفسه في هذه المدة فان كان
يمكنه الصبر عنها ولا يميل قلبه اليها يتركها حتى تنقضي عدتها وان كان لا يمكنه الصبر
عنها راجعها وان كانت المخالفة من جهتها وتقع الحاجة الى ان تتوب وتعود الى الموافقة
وذلك لا يحصل بالطلاق الرجعي لانها اذا علمت ان النكاح بينهما قايم لا تتوب فتحتاج
الى الابانة التي بها يزول الملك لتذوق مرارة الفراق فتعود الى الموافقة عسى
واذا كانت المصلحة في الطلاق بهذين الطريقين مست الحاجة الى شرع الابانة عاجلا

واجلا تحقيقا لمصالح النكاح بالقدر الممكن وقوله بهذه الالفاظ مجاز عن الطلاق ممنوع بل
حقايق عاملة بانفسها لانها صالحة للعمل بانفسها على ما بينا فكان وقوع البينونة بها
لا بالمكني عنه على انا ان سلمنا انها مجاز عن الطلاق فلفظ المجاز عامل بنفسه ايضا كلفظ
الحقيقة فان المجاز احد نوعي الكلام فيعمل بنفسه كالحقيقة ولهذا قلنا ان للمجاز عموما
كالحقيقة الا انه يشترط النية لتنوع البينونة والحرمة الى الغليظة والخفيفة
فكان الشرط في الحقيقة نية التمييز وتعيين احد النوعين لا نية الطلاق والله اعلم
ويستوي فيما ذكرنا من الصريح والكناية والرجعي والباين ان يكون ذلك بمباشرة الزوج
بنفسه بطريق الاصالة او بغيره باذنه وامره وذلك نوعان تفويض وتوكيل اما
التفويض فنحو قول الرجل لامراته امرك بيدك وقوله اختاري وقوله انت طالق
ان شيت وما يجري مجراه وقوله طلقي نفسك **فصل** اما قوله امرك بيدك
فالكلام فيه يقع في مواضع • في بيان صفة هذا التفويض وهو جعل الامر باليد
وفي بيان حكمه • وفي بيان شرايط ثبوت الحكم • وفي بيان شرط بقايه وما يبطل به
وما لا يبطل • وفي بيان صفة الحكم الثابت • وفي بيان ما يصلح جواب جعل الامر
باليد من الالفاظ • وبيان حكمها اذا وجد • اما بيان صفته فهو انه لازم من
جانب الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه ولا نهي المراة عما جعل اليها ولا فسخ ذلك لانه
ملكها الطلاق ومن ملك غيره شيا فقد زالت ولايته عن الملك فلا يملك ابطاله بالرجوع
والنهي بالفسخ بخلاف البيع فان الايجاب من البايع فليس بتمليك بل هو احد ركني البيع
فاحتمل الرجوع عنه ولان الطلاق بعد وجوده لا يحتمل الفسخ فكذا بعد ايجابه بخلاف
البيع يحتمل الفسخ بعد تمامه فيحتمل الفسخ والرجوع بعد ايجابه ايضا ولان هذا النوع
من التمليك فيه معنى التعليق فلا يحتمل الرجوع والفسخ كساير التعليقات المطلقة
بخلاف البيع فانه ليس فيه معنى التعليق راسا وكذلك لو قام هو عن المجلس لا يبطل الجعل
لان قيامه دليل الابطال لكونه دليل الاعراض فاذا لم يبطل بصريح ابطاله كيف يبطل
بدليل الابطال بخلاف البيع اذا اوجب البايع ثم قام قبل قبول المشتري انه يبطل
الايجاب لان البيع يبطل بصريح الابطال فجاز ان يبطل بدليل الابطال واما من جانب
المراة فانه غير لازم لانه لما جعل الامر بيدها فقد خيرها بين اختيارها نفسها في
التطليق وبين اختيارها زوجها والتخيير ينافي اللزوم • واما حكمه فهو صيرورة
الامر بيدها في الطلاق لانه جعل الامر بيدها في الطلاق وهو من اهل الجعل والمحل
قابل للجعل فيصير الامر بيدها • واما شرط صيرورة الامر بيدها فشيان احدهما
نية الزوج الطلاق لانه من كنايات الطلاق فلا يصح من غير نية الطلاق الا ترى انه لا
يملك ايقاعه بنفسه من غير نية الطلاق فكيف يملك تفويضه الى غيره من غير نية
الطلاق حتى لو قال الزوج ما اردت به الطلاق يصدق ولا يصير الامر بيدها
لان هذا التصرف يحتمل الطلاق ويحتمل غيره الا اذا كانت الحال حال الغضب والخصومة
او حال مذاكرة الطلاق فلا يصدق في القضا لان الحال تدل على ارادة الطلاق ظاهرا
فلا يصدق في العدول عن الظاهر فان ادعت المراة انه اراد به الطلاق او ادعت
ان ذلك كان في حال الغضب او في حال ذكر الطلاق وهو ينكر فالقول قوله مع يمينه
لانها تدعي عليه الطلاق وهو ينكر فان اقامت البينة ان ذلك كان في حال الغضب
او ذكر الطلاق قبلت بينتها لان حال الغضب وذكر الطلاق يقف الشهود عليها وتتعلق

عليهم

عليهم بها فكانت شهادة عن علم بالمشهود به فتقبل ولو قامت البينة على انه نوى الطلاق لم تقبل
بينتها لانه لا وقوف للشهود على النية لانه امر في القلب فكانت هذه شهادة لا عن علم بالمشهود
به فلا يقبل والثاني علم المراة بجعل الامر بيدها حتى لو جعل الامر بيدها وهي غايبة او
حاضرة لم تسمع لا يصير الامر بيدها ما لم تسمع او يبلغها الخبر لان معنى صيرورة الامر
بيدها في الطلاق هو ثبوت الخيار لها وهو اختيارها نفسها بالطلاق او زوجها بترك الطلاق
اختيار الايثار وهذا لا يتحقق الا بعد العلم بالتخيير واذا علمت بالتخيير صار الامر بيدها
في اي وقت علمت ان كان التفويض مطلقا عن الوقت وان كان موقتا بوقت علمت به في شي
من الوقت صار الامر بيدها فاما اذا علمت بعد مضي الوقت كله لا يصير الامر بيدها
بهذا التفويض ابدا لان ذلك علم لا ينتفع لان التفويض الموقت بوقت ينتهي عند انتها الوقت
فلو صار الامر بيدها بعد ذلك لصار من غير تفويضه وهذا لا يجوز • واما بيان
شرط بقا هذا الحكم وما يبطل به وما لا يبطل فلم يمكن معرفته الا بعد معرفة اقسام الامر
باليد فنقول وبالله التوفيق جعل الامر باليد لا يخلو اما ان يكون منجزا واما ان يكون
معلقا بشرط واما ان يكون مضافا الى وقت والمنجز لا يخلو اما ان يكون مطلقا واما ان يكون
موقتا فان كان مطلقا بان قال امرك بيدك فشرط بقا حكمه بقا المجلس وهو مجلس علمها
بالتفويض فما دامت في مجلسها فالامر بيدها لانه جعل الامر بيدها تمليك الطلاق منها
لانه جعل امرها في الطلاق بيدها تتصرف فيه برايها وتدبيرها كيف شات مشية
الايثار وهذا معنى المالكية وهو التصرف عن مشية الايثار والزوج يملك التطليق
بنفسه فيملك تمليكه من غيره فصارت مالكة للطلاق بتمليك الزوج وجواب التمليك
يتقيد بالمجلس لان المملك انما يملك بشرط الجواب في المجلس لانه يملكها بالخطاب وكل مخلوق
خاطب غيره يطلب جواب خطابه في المجلس فيتقيد جواب التمليك بالمجلس كما في
قبول البيع وغيره وسوا قصر المجلس او طال لان ساعات المجلس جعلت كساعة واحدة
لان اعتبار المجلس للحاجة الى التامل والتفكر وذلك يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال
والاوقات ولا ضابط الا المجلس فقدر المجلس ولهذا جعل الصحابة رضي الله عنهم للمخيرة
المجلس فيبقى الامر في يدها ما بقي المجلس فان قامت عن مجلسها بطل لان الزوج يطلب جواب
التمليك في المجلس والقيام عن المجلس دليل الاعراض عن جواب التمليك فكان رد التمليك
دلالة ولان المملك لما طلب الجواب عن المجلس لا يملك الجواب في غير المجلس لانه ما ملكها في غيره
وقد اختلف المجلس بالقيام فلم يكن في بقا الامر فايدة فيبطل وكذلك اذا وجد منها قول او
فعل يدل على اعراضها عن الجواب بان دعت بطعام لتاكل او امرت وكيلها بشي او خاطبت
انسانا ببيع او شرا او كانت قايمة فركبت او راكبة فانتقلت الى دابة اخرى او واقفة
فسارت او امتشطت او اغتسلت او مكنت نفسها من زوجها حتى وطيها او اشتغلت
بالنوم لان هذا كله دليل الاعراض عن الجواب وان كانت سايرة او كانا في محمل واحد
فان اجابت على الفور والا بطل خيارها لان سير الدابة بنسبة الراكب وان كانت سايرة
فوقفت الدابة فهي على خيارها وان كانت في سفينة فسارت لا يبطل خيارها لان حكمها
حكم البيت فكل ما يبطل به الخيار اذا كانت في البيت يبطل به اذا كانت في السفينة وما
لا فلا فان كانت قايمة فقعدت لم يبطل خيارها بخلاف ما اذا كانت قاعدة فقامت
لان القعود يجمع الراي والقيام يفرقه فكان القعود دليل ارادة التامل والقيام
دليل ارادة الاعراض وكذلك اذا كانت متكية فقعدت لم يبطل خيارها لما قلنا

كانت صح

فان قاعدة فاتكيت ففيه روايتان في رواية يبطل خيارها لان المتكي بقعد ليجمع رايه فاما القاعد فلا يتكي لذلك وفي رواية اخري لا يبطل خيارها لان المتامل ينتقل من الاتكا الي القعود مرة ومن القعود الي الاتكا اخري وقد صار الامر بيدها بيقين فلا يخرج ولو كانت قاعدة فاضجعت يبطل خيارها في قول زفر وعن ابي يوسف روايتان روي الحسن بن زياد عنه انه لا يبطل خيارها وروي الحسن بن ابي مالك عنه انه يبطل كما قال زفر وان ابتدات الصلاة يبطل خيارها فرضا كانت الصلاة او واجبة او نفلا لان اشتغالها بالصلاة اعراض عن الواجب فان خيرها وهي في الصلاة فاتمتها فان كانت في صلاة الفرض او الواجب كالوتر لا يبطل خيارها حتي تخرج من الصلاة لانها مضطرة في الاتمام لكونها ممنوعة عن الفساد فلا يكون الاتمام دليل الاعراض وان كانت في صلاة التطوع فان سلمت علي راس الركعتين فهو علي خيارها وان زادت علي ركعتين بطل خيارها لان كل شفع من التطوع صلاة علي حدة فكانت الزيادة علي الشفع بمنزلة الشروع في الصلاة ابتدا ولو اخيرت وهي في الاربع قبل الظهر فاتمت ولم تسلم علي راس الركعتين اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يبطل خيارها كما في التطوع المطلق وقال بعضهم لا يبطل وهو الصحيح لانها في معني الواجب فكانت من اولها الي اخرها صلاة واحدة ولو اخذ الزوج بيدها فاقامها بطل خيارها لانها ان قدرت علي الامتناع فلم تمتنع فقد قامت باختيارها وهو دليل الاعراض وان لم يقدر علي ان تمتنع تقدر علي ان تقول قبل الاقامة اخترت نفسي فلما لم تقل فقد اعرضت عن الجواب فان اكلت طعاما يسيرا من غير ان تدعوا بطعام او شربت شرابا قليلا او نامت قاعدة او لبست ثوبا وهي قايمة او لبست وهي قاعدة ولم تقم لم يبطل خيارها لانها تحتاج الي احضار الشهود فتحتاج الي اللبس لتستتر بها فكان ذلك من ضرورات الخيار فلا يبطل به والاكل اليسير لا يدل علي الاعراض وكذا النوم قاعدة من غير ان تشتغل به وكذا لو سبحت او قرات شيا قليلا لم يبطل خيارها لان التسبيح اليسير والقراة القليلة لا يدل لان علي الاعراض ولان الانسان لا يخلوا عن التسبيح اليسير والقراة القليلة فلو جعل ذلك مبطلا للخيار لانسد باب التفويض وان طال ذلك بطل الخيار لان الطويل منه دليل الاعراض فلا يكثر وجوده فان قالت ادعوا الي شهودا اشهدهم لم يبطل خيارها لانها تحتاج الي ذلك صيانة لاختيارها عن الجحود فكان ذلك من ضرورات الخيار فلم يكن دليل الاعراض وكذا اذا قالت ادعوا الي ابي استشيره لان هذا امر يحتاج الي المشورة وقد روي ان رسول الله صلي الله عليه وسلم لما اراد تخيير نسايه قال لعايشة رضي الله عنها اني اعرض عليك امرا فلا تعجلي حتي تستشيري ابويك ولو كانت المشورة مبطلة للخيار لما ندبها الي الاستشارة ولو قالت اخترتك او قالت لا اختار الطلاق خرج الامر من يدها لانها صرحت برد التمليك وانه يبطل بدلالة الرد فبالصريح اولي وسوا كان التمليك بكلمة كلما او بدونها فان قال لها امرك بيدك كلما شيت لما ذكرنا ان اختيارها زوجها رد التمليك فيرتد ما جعل اليها في جميع الاوقات هذا اذا كان التفويض مطلقا عن الوقت فاما اذا كان موقتا فان اطلق الوقت بان قال امرك بيدك اذا شيت او اذا ما شيت او متي شيت او متي ما شيت فلها الخيار في المجلس وغير المجلس ولا يتقيد بالمجلس حتي لو ردت الامر لم يكن ولو قامت من مجلسها او اخذت في عمل اخر فلها ان تطلق نفسها لان ما ملكها الطلاق

مطلقا

مطلقا ليكون طالبا جوابها في المجلس بل ملكها في اي وقت شاءت فلها ان تطلق نفسها في اي وقت شاءت الا انها لا تطلق نفسها الا مرة واحدة لما نذكر وان وقته بوقت خاص بان قال امرك بيدك يوما او شهرا او سنة او قال اليوم او الشهر او السنة او قال هذا اليوم او هذا الشهر او هذه السنة لا تتقيد بالمجلس ولها الامر في الوقت كله تختار نفسها فيما شاءت منه ولو قامت من مجلسها او تشاغلت بغير الجواب لا يبطل خيارها ما بقي شي من الوقت بلا خلاف لانه فوض الامر اليها في الوقت المذكور فيبقي ما بقي الوقت ولانه لو بطل الامر باعراضها فلم يكن للتوقيت فايدة وكان الوقت وغير الوقت سوا غير انه ان ذكر اليوم او الشهر او السنة منكرا فلها الامر من الساعة التي فيها الي مثلها من الغد والشهر والسنة لان ذلك يقع علي يوم تام وشهر تام وسنة تامة ولا يتم الا بما قلنا ويكون الشهر ههنا بالايام لان التفويض اذا وجد في بعض الشهر لا يمكن اعتبار الاهلة فيعتبر بالايام وان ذكر ذلك معرفا فلها الخيار في بقية اليوم وبقية الشهر وفي بقية السنة لان المعرف منه يقع علي الباقي ويعتبر الشهر ههنا بالهلال لان الاصل في الشهر هو الهلال والعدول عنه الي غيره لمكان الضرورة ولا ضرورة ههنا ولو اختارت نفسها في الوقت مرة ليس لها ان تختار مرة اخري لان اللفظ يقتضي الوقت ولا يقتضي التكرار ولو قالت اخترت زوجي وقالت لا اختار الطلاق ذكر في بعض المواضع ان علي قول ابي حنيفة ومحمد يخرج الامر من يدها في جميع الوقت حتي لا تقدر ان تختار نفسها بعد ذلك وان بقي الوقت وعند ابي يوسف يبطل خيارها في ذلك المجلس ولا يبطل في مجلس اخر وذكر في بعضها الاختلاف علي العكس من ذلك وجه قول من قال انه لا يخرج الامر بيدها لانه جعل الامر بيدها في جميع الوقت فاعراضها في بعض الوقت لا يبطل خيارها في الجميع كما اذا قامت من مجلسها او اشتغلت بامر يدل علي الاعراض وجه قول من يقول انه يخرج الامر من يدها ان قولها اخترت زوجي رد للتمليك والتمليك تمليك واحد فيبطل برد واحد كتمليك البيع بخلاف القيام عن المجلس لانه ليس برد حقيقة بل هو امتناع من الجواب الا انه جعل ردا في التفويض المطلق عن الوقت ضرورة ان الزوج طلب الجواب في المجلس والمجلس يبطل بالقيام فلو بقي الامر يبقي خاليا عن الفايدة فبطل ضرورة عدم الفايدة في البقا وهذه الضرورة منعدمة ههنا لان الزوج طلب منها الجواب في جميع الوقت لا في المجلس فكان في بقا الامر بعد القيام عن المجلس فايدة ولان الزوج خيرها بين ان تختار نفسها وبين ان تختار زوجها ولو اختارت نفسها بطل خيارها في جميع المدة فكذا اذا اختارت زوجها وروي ابن سماعة عن ابي يوسف انه اذا قال امرك بيدك هذا اليوم كان علي اليوم كله ولو قال امرك بيدك في هذا اليوم كان علي مجلسها لان الفصل الاول جعل اليوم كله ظرفا للامر باليد كما لو قال لله علي ان اصوم عمري انه يلزمه صوم جميع عمره لانه جعل عمره ظرفا للصوم واذا صار اليوم كله ظرفا للامر باليد فلا يتقيد بالمجلس وفي الفصل الثاني جعل جزءا من اليوم ظرفا كما لو قال لله علي ان اصوم في عمري انه لا يلزمه الا صوم يوم واحد لانه جعل جزءا من عمره ظرفا للصوم واذا صار جزءا من اليوم ظرفا للامر وليس جزء اولي من جزء فيختص بالمجلس ولو قال امرك بيدك الي راس الشهر صار الامر بيدها الي راس الشهر ولا يبطل بالقيام عن المجلس والاشتغال بترك الجواب وهل يبطل باختيارها زوجها فهو علي الاختلاف الذي ذكرنا • واما التفويض المعلق بشرط فلا يخلو من احد

وجهين اما ان يكون مطلقا واما ان يكون موقتا فان كان مطلقا بان قال اذا قدم فلان
فامرك بيدك فقدم فلان فالامر بيدها اذا علمت في مجلسها الذي يقدم فيه لان المعلق
بالشرط كالمنجز عند الشرط فيصير قايلا عند القدوم فاذا علمت بالقدوم كان لها الخيار
في مجلس علمها وان كان موقتا بان قال اذا قدم فلان فامرك بيدك يوما او قال اليوم
الذي يقدم فيه فلان فاذا قدم فلها الخيار في ذلك كله واذا علمت بالقدوم وغيرانه ان
ذكر اليوم منكرا يقع على يوم تام وان عرفه يقع على بقية اليوم الذي يقدم فيه ولا يبطل
بالقيام عن المجلس وهل يبطل باختيارها زوجها فهو على ما ذكرنا من الاختلاف وليس لها
ان تختار نفسها في الوقت كله الا مرة واحدة لما بينا ولو لم تعلم بقدومه حتى مضى الوقت
ثم علمت فلا خيار لها بهذا التفويض ابدا لما مر • واما المضاف الى الوقت بان قال امرك
بيدك غدا او راس شهر كذا فجا الوقت صار الامر بيدها لان الطلاق يحتمل الاضافة الى
الوقت كذا تمليكه وكان على مجلسها من اول الغد وراس الشهر واول الغد من حين يطلع
الفجر الثاني وراس الشهر ليلة الهلال ويومها وان قال امر بيدك اذا اهل الشهر يصير
الامر بيدها ساعة يهل الهلال ولو قال امرك بيدك اليوم وغدا او قال امرك
بيدك هذين اليومين فلها الامر في اليومين تختار نفسها في ايهما شاءت ولا يبطل
بالقيام عن المجلس ما بقي شي من الوقتين • واما الامر في زوجها فهو على ما مر من الاختلاف
ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد فاختارت زوجها اليوم فلها ان تختار نفسها
بعد غد وكذلك اذا ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان الامر في يدها
بعد غد حتى كان لها ان تختار نفسها بعد غد ذكر القدوري هذه المسلة ونسب
القول الى ابي حنيفة وابي يوسف وذكرها في الجامع الصغير ولم يذكر الاختلاف
والوجه انه جعل الامر بيدها في وقتين وجعل بينهما وقتا لا خيار لها فيه فصار كل واحد
من الوقتين انشا منفصلا عن صاحبه مستقلا بنفسه في الامر منفردا به فينفرد
التفويض معنى كانه قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك بعد غد فرد الامر
في احدهما لا يكون ردا في الاخر بخلاف قوله امرك بيدك اليوم او الشهر او السنة
او اليوم وغدا او هذين اليومين على قول من يقول يبطل الامر لان الزمان زمان
واحد لا يتخلله ما لا خيار فيه فكان التفويض واحدا فرد الامر فيه يبطله ولو قال
امرك بيدك اليوم او امرك بيدك غدا فهما امران حتى لو اختارت زوجها او ردت
الامر فهي على خيارها غدا لانه لما كرر اللفظ فقد تعدد التفويض فرد احدهما لا يكون
ردا للاخر ولو اختارت نفسها في اليوم الاول فطلقت ثم تزوجها قبل مجي الغد فارادت
ان تختار فلها ذلك وتطلق اخرى لانه ملكها بكل واحد من التفويضين طلاقا
فلا يقاع باحدهما لا يمنع من ايقاع الاخر ولو قال لها امرك بيدك هذه السنة
فاختارت نفسها ثم تزوجها لم يكن لها ان تختار في بقية السنة في قول ابي يوسف
قال ابو يوسف وقياس قول ابي حنيفة ان يلزمها الطلاق في الخيار الثاني ولست
اروي هذا عنه ولكن هذا قياس قوله ولو كان ترك القياس واستحسن لكان مستقيما
ولو لم تختر نفسها ولا زوجها ولكن الزوج طلقها واحدة ولم يكن دخل بها ثم تزوجها
في تلك السنة فلا خيار لها في بقية السنة في قول ابي يوسف وعند ابي حنيفة لها الخيار
وجه قول ابي يوسف ان الزوج تصرف فيما فوض اليها فيخرج الامر من يدها كالموكل
اذا باع ما وكل ببيعه انه ينعزل الوكيل ولابي حنيفة ان جعل الامر باليد فيه معنى

التعليق

التعليق فزوال الملك لا يبطل ما دام طلاق الملك الاول قايما كما في ساير التعليقات وقول
الزوج فيما فوض اليها ليس كذلك لانه لا يملك ثلاث تطليقات ولم يفوض اليها واحدة فيقتضي
خروج المفوض عن يده لا غير كما اذا وكل انسانا ببيع ثوب بين له فباع الموكل احدهما لم تبطل
الوكالة لما قلنا كذا هنا • واما بيان صفة الحكم الثابت بالتفويض فمن صفته انه غير
لازم في حق المراة حتى تملك رده صريحا او دلالة لما ذكرنا ان جعل الامر بيدها تخيير لها
بين ان تختار نفسها وبين ان تختار زوجها والتخيير ينافي اللزوم ومن صفته انه اذا
خرج الامر من يدها لا يعود الامر الى يدها بذلك الجعل ابدا وليس لها ان تختار الا مرة
واحدة لان قوله امرك بيدك لا يقتضي التكرار الا اذا قرن به ما يقتضي التكرار بان قال
امرك بيدك كلما شيت فيصير الامر بيدها في ذلك المجلس وغيره ولها ان تطلق نفسها في
كل مجلس تطليقة واحدة حتى تبين بثلاث لان كلمة كلما تقتضي تكرار الافعال قال الله
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب
اطفاها الله فيقتضي تكرار التمليك عند تكرار المشية الا انها لا تملك ان تطلقها نفسها
في كل مجلس الا تطليقة واحدة لا يصير قايلا لها في كل مجلس امرك بيدك فاذا اختارت
فقد انتهى موجب ذلك التمليك ثم يتجدد لها الملك بتمليك اخر في مجلس اخر عند مشية
اخرى الى ان تستوفي ثلاث تطليقات ثم تزوجت بزوج اخر في مجلس اخر وعادت الى الزوج
الاول فلا خيار لها لانها انما تملك تطليق نفسها بتمليك الزوج والزوج انما ملكها ما
كان يملكه بنفسه وهو انما كان يملك طلقات ذلك الملك القايم لا طلقات ملك لم يوجد
فما لا يملكه بنفسه كيف يملكه غيره وان بانت بواحدة او ثنتين ثم تزوجت بزوج اخر
ثم عادت اليه فلها ان تنشا الطلاق مرة اخرى حتى تستوفي الثلاث في قول ابي حنيفة
وابي يوسف خلافا لمحمد وهو قول الشافعي بنا على ان الزوج الثاني يهدم ما دون الثلاث
من التطليقات وقد ذكرنا المسلة فيما تقدم بخلاف ما اذا قال امرك بيدك ان شيت
او اذا ما شيت او متى شيت او متى ما شيت ان لها الخيار في المجلس وغيره لكنها لا تملك
ان تختار الا مرة واحدة فاذا اختارت مرة لا يتكرر لها الخيار في ذلك لان اذا او متى
لا تقتضيان التكرار وانما تقيد مطلق الوقت كانه قال لها اختاري في اي وقت شيت
فكان لها الخيار في المجلس وغيره لكن مرة واحدة فاذا اختارت مرة واحدة انتهى
موجب التفويض عند تكرار المشية والله اعلم • واما بيان ما يصلح جواب جعل الامر
باليد من الالفاظ وما لا يصلح وبيان حكمه اذا وجد فالاصل فيه ان كل ما يصلح من الالفاظ
طلاقا من الزوج يصلح جوابا من المراة وما لا فلا الا في لفظ الاختيار خاصة فانه لا يصلح
طلاقا من الزوج ويصلح جوابا من المراة في الجملة بخلاف الاصل لان التفويض من الزوج
تمليك الطلاق منها فما يملكه بنفسه يملك تمليكه من غيره وما لا فلا هو الاصل اذا عرف
هذا فنقول اذا قالت طلقت نفسي او ابنت نفسي او حرمت نفسي يكون جوابا
لان الزوج لو اتى بهذه الالفاظ كان طلاقا وكذا اذا قالت انا منك باين او انا عليك
حرام لان الزوج لو قال لها انت مني باين او انت علي حرام كان طلاقا وكذا اذا قالت
لزوجها انت مني باين او انت علي حرام لان الزوج اذا قال لها ذلك كان طلاقا ولو
قالت انا منك بايح انا باين ولم تقل منك او قالت انا حرام ولم تقل عليك فهو جواب
لان الزوج لو قال لها انت باين او انت حرام ولم يقل مني او علي كان طلاقا ولو قالت
لزوجها انت باين ولم تقل مني او قالت حرام ولم تقل علي فهو باطل لان الزوج لو قال

لها

انا باين او انا حرام لم يكن ولو قالت انا منك طالق فهو جواب لان الزوج لو قال لها
انت مني طالق كان طلاقا وكذا لو قالت انا طالق ولم تقل منك لان الزوج لو قال انت
طالق ولم يقل مني كان طلاقا ولو قالت لزوجها انت مني طالق لم يكن جوابا لان الزوج لو
قال لها انا منك طالق لم يكن طلاقا عندنا خلافا للشافعي ولو قالت اخترت نفسي
كان جوابا وان لم يكن هذا اللفظ من الزوج طلاقا وانه حكم ثبت شرعا بخلاف القياس
بالنص واجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما نذكر ان شا الله تعالى • واما الواقع بهذه
الالفاظ التي تصلح جوابا فطلاق واحد باين ان كان التفويض مطلقا عن قرينة الطلاق
بان قال امرك بيدك ولم ينو الثلاث اما وقوع الطلقة الواحدة فليس في التفويض
ما ينبي عن العدد واما كونها باينة فلان هذه الالفاظ جوابا الكناية والكنايات على اصلنا
مبينات ولان قوله امرك بيدك جعل امرها نفسها بيدها فتصير عند اختيارها
نفسها مالكة نفسها وانما تصير مالكة بالباين لا بالرجعي وان قرن به ذكر الطلاق
بان قال لها امرك بيدك في تطليقة فاختارت نفسها ولا تملك نفسها الا بالباين
فهي واحدة تملك الرجعة لانه فوض اليها الصريح حيث نص عليه وبه تبين انه ما ملكها
نفسها وانما ملكها الطلقة وخيرها بين الفعل والترك عرفنا ذلك بنص كلامه بخلاف ما
اذا اطلق لانه لما اطلق فقد ملكها نفسها ولا تملك نفسها الا بالباين • ولو قال امرك
بيدك ونوى الثلاث فطلقت نفسها كان ثلاثا لانه جعل امرها بيدها مطلقا فيحتمل
الواحد ويحتمل الثلاث فاذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله مطلق الامر فصحت نيته
وان نوى اثنتين فهو واحدة عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر وقد ذكرنا المسلة فيما تقدم
وكذا اذا قالت طلقت نفسي او اخترت نفسي ولم تذكر الثلاث في الجواب فهي ثلاث
لانه جواب تفويض الثلاث فيكون ثلاثا وكذا اذا قالت ابنت نفسي او حرمت نفسي
وغير ذلك من الالفاظ التي تصلح جوابا ولو قالت طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة
فهي واحدة باينة لانه لما نوى ثلاثا فقد فوض اليها الثلاث فهي اتت بالواحدة فيقع واحدة
كما لو قال طلقي نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة ويكون باينا لانه ملكها نفسها ولا تملك
نفسها الا بالباين ولو قالت اخترت نفسي بواحدة فهو ثلاث فرقا بينه وبين قولها طلقت
نفسي واحدة ووجه الفرق ان معنى قولها بواحدة اي مرة واحدة وهي عبارة عن توحد فعل
الاختيار على وجه لا يحتاج بعده الى اختيار اخر وانقطاع العلقة بينهما بالكلية بحيث لا
يبقى بينهما امر بعد ذلك وذلك انما يكون بالثلاث بخلاف قوله طلقت نفسي واحدة
لانها جعلت التوحد هناك صفة الطلاق وهو المختار وهو الطلاق لا صفة فعل الاختيار
فهو الفرق بين الفصلين والله اعلم **فصل** واما قوله اختاري فالكلام فيه يقع فيما ذكرنا من
المواضع في الامر باليد والجواب فيه كالجواب في الامر باليد في جميع ما وصفنا لان جميع كل
واحد منهما تمليك الطلاق من المراة وتخييرها بين ان تختار نفسها او زوجها لا يختلفان
الا في شيين احدهما ان الزوج اذا نوى الثلاث في قوله امرك بيدك يصح وفي قوله
اختاري لا يصح نية الثلاث والثاني ان في قوله اختاري هو لا بد من ذكر النفس في احد
الكلامين اما في تفويض الزوج واما في جواب المراة بان يقول لها اختاري نفسك وتقول
اخترت او يقول لها اختاري فتقول اخترت نفسي او ذكر الطلاق في كلام الزوج او في
كلام المراة بان يقول لها اختاري الطلاق فتقول اخترت او يقول لها اختاري فتقول
اخترت الطلاق او ذكر ما يدل على الطلاق وهو تكرار التخيير

ڭ

من الزوج بان يقول لها اختاري اختاري فتقول اخترت او ذكرت الاختيارة في كلام الزوج
او في كلام المراة بان يقول اختاري اختيارة فتقول اخترت او يقول الزوج اختاري
فتقول اخترت اختيارة وانما كان كذلك لان القياس في قوله اختاري ان لا يقع به شي وان
اختارت لانه ليس من الفاظ الطلاق لغة الا ترى ان الزوج لا يملك ايقاع الطلاق بهذا (ايقاع صح)
اللفظ بان قال لامراته اخترتك او اخترت نفسي لا تطلق فاذا لم يملك الطلاق بهذا اللفظ
بنفسه فكيف يملك تفويضه الا انه جعل من الفاظ الطلاق شرعا بالكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا
وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا الى قوله تعالى اجرا عظيما امر
الله تعالى نبيه بتخيير نسايه بين اختيار الفراق والبقا على النكاح والنبي صلى الله عليه
وسلم خيرهن على ذلك ولم يقع الفرقة لم يكن للامر بالتخيير وللتخيير معنى وروي
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير ازواجه
فقال يا عايشة اني اذكر لك امرا فلا عليك ان تعجلي حتى تستامري ابويك قالت
وقد علم الله ان ابوي لم يكونا يامراني بفراقه قالت فقرا يا ايها النبي قل لازواجك
ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا الى قوله
اجرا عظيما فقلت افي هذا استامر ابوي واني اريد الله ورسوله والدار الاخرة وفي بعض
الروايات قالت بل اختار الله ورسوله وفعل سابر ازواجه مثل ما فعلت فدل انه
يوجب اختيار التفريق والبقا على النكاح واما الاجماع فانه عن جماعة من الصحابة
مثل عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وجابر وعايشة رضي الله عنهم
ان المخيرة اذا اختارت نفسها في مجلسها وقع وكذا شهرا ايضا هنا الخيار بالخيارات
الطارية على النكاح وهي خيار المعتقة وامراة العنين ويقع الفرقة بذلك الخيار فكذا
هذا وكذا اختلفوا في كيفية الواقع على ما نذكر وذلك دليل اصل الوقوع اذ الكيفية
من باب الصفة والصفة تستدعي وجود الموصوف فثبت كون هذا اللفظ من الفاظ
الطلاق فيتبع مورد الشرع والشرع ورد به مع قرينة الفراق نصا او دلالة او قرينة
النفس فان اختيار التفريق مضمر في قوله تعالى ان كنتن تردن الحياة بدليل ما يقابله
وهو قوله تعالى وان كنتن تردن الله ورسوله فدل ذلك على اضمار اختيار الفراق كانه
قال ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها مع اختيار فراق رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبين ان يخترن الله ورسوله والدار الاخرة فكن مختارات للطلاق لو اخترن
الدنيا او كان اختيارهن الدنيا وزينتها اختيار الفراق رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ لم يكن معه الدنيا وزينتها والصحابة رضي الله عنهم جعلوا للمخيرة المجلس فقالوا
اذا اختارت نفسها في مجلسها وقع الطلاق عليها فهذا مورد الشرع في هذا اللفظ
فيقتصر حكمه على مورد الشرع فيبقى فيه على اصل القياس ولا يصلح جوابا ولان قوله
اختاري اياي او نفسك فاذا قالت اخترت فلم تات بالجواب لانها لم تخير نفسها
ولا زوجها فلم يقع به شي واذا قال لها اختاري نفسك فقالت اخترت فهو جواب
لانها اخرجته مخرج الجواب لقوله اختاري نفسك فينصرف اليه كانها قالت
اخترت نفسي لما ذكرنا ان معنى قوله اختاري اي اختاري اياي او نفسك فقد اتت
بالجواب وكذا لو قالت اخترت نفسي يكون جوابا استحسانا والقياس ان لا يكون
جوابا لان قولها اختار يحتمل الحال ويحتمل الاستقبال فلا يكون جوابا مع الاحتمال

١٦٧

وجه الاستحسان ان صيغة افعل موضوعة للحال وانما تستعمل للاستقبال
بقرينة وسوف على ما عرف في موضعه وكذا اذا قال لها اختاري فقالت اخترت
يكون جوابا وان لم يوجد ذكر النفس في الجانبين جميعا لان تكرار الاختيار دليل
ارادة الطلاق لانه هو الذي يقبل التعدد كانه قال اختاري الطلاق فينصرف
الجواب وكذا اذا قال لها اختاري اختيارة فقالت اخترت او قال لها اختاري
فقالت اخترت اختيارة فهو جواب لان قوله اختيارة يفيد معنيين احدهما
تاكيد الامر والثاني معنى التوحد والتفرد فالتقييد بما يوجب التفرد يدل على
انه اراد به التخيير فيما يقبل التعدد وهو الطلاق واذا قال لها اختاري الطلاق
فقالت اخترت فهو جواب لانه فوض اليها اختيار الطلاق نصا فينصرف الجواب اليه
وكذا اذا قال لها اختاري فقالت اخترت الطلاق لان معنى قوله اختاري اي
اختاري اياي او نفسك فاذا اخترت الطلاق فقد اختارت نفسها فكان جوابا
ولو قال لها اختاري فقالت اخترت ابي او امي او اهلي او الازواج فالقياس ان لا يكون
جوابا ولا يقع به شي وفي الاستحسان يكون جوابا وجه القياس انه ليس في لفظ الزوج
ولا في لفظ المراة ما يدل على اختيارها نفسها فلا يصلح جوابا وجه الاستحسان ان
في لفظها ما يدل على الطلاق لان المراة بعد الطلاق تلحق بابويها واهلها وتختار الازواج
عادة فكان اختيارها هو لا دلالة على اختيارها الطلاق فكانها قالت اخترت الطلاق
واما الواقع بهذه الالفاظ فان كان التخيير واحدا ولم يذكر الثلاث في التخيير فلا
يقع الثلاث الا طلاق واحد وان نوى الثلاث في التخيير ويكون بائنا عندنا ان كان
التفويض مطلقا عن قرينة الطلاق وقال الشافعي اذا اراد الزوج بالتخيير الطلاق
فاختارت نفسها ونوت الطلاق يقع واحدة رجعية وهذا مذهبه في الامر باليد ايضا
وقد اختلفت الصحابة رضي الله عنهم فيمن خير امراته فاختارت زوجها او اختارت
نفسها قال بعضهم ان اختارت زوجها لا يقع شي وهو قول عمر وعبد الله بن مسعود وابي
الدردا وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وروي عن علي رضي الله عنه انها اذا اختارت زوجها
يقع تطليقة رجعية والترجيح لقول الاولين لما روي عن عايشة رضي الله عنها انها
سيلت عن الرجل يخير امراته ايكون طلاقا فقالت خيرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
افكان طلاقا ولان التخيير اثبات الخيار في الفراق والبقا على النكاح واختيارها زوجها
دليل الاعراض عن ترك النكاح والاعراض عن ترك النكاح استبقا النكاح فكيف
يكون طلاقا ولو اختارت نفسها قال بعضهم هي واحدة باينة وهو احدى الروايتين
عن علي رضي الله عنه وقال بعضهم هي واحدة رجعية وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه
اذا اختارت نفسها فهو ثلاث والترجيح لقول من يقول باينا لا رجعيا اما وقوع
الباين فلان الزوج خيرها بين ان تختار نفسها لنفسها وبين ان تختار نفسها لزوجها
فاذا اختارت نفسها لنفسها لو كان الوقوع رجعيا لم يكن اختيارها نفسها لنفسها
بل لزوجها اذ لزوجها ان يراجعها شات او ابت واما عدم وقوع الثلاث وان وجدت نية
الثلاث في التخيير فلما ذكرنا ان القياس ان لا يقع بالاختيار شي لانه ليس من الفاظ الطلاق
وانما جعل بالشرع ضرورة صحة التخيير وحق الضرورة يصير مقضيا بالواحدة البائنة
وان كان التفويض مقرونا بذكر الطلاق بان قال لها اختاري الطلاق فقالت اخترت
او قال اختاري ... اخترت الطلاق فهي واحدة رجعية لانه لما صرح بالطلاق فقد

خيرها بين نفسها بتطليقة رجعية وبين رد التطليقة كما في قوله امرك بيدك وان ذكر
الثلاث في التخيير بان قال لها اختاري ثلاثا فقالت اخترت يقع الثلاث لان التنصيص
على الثلاث دليل ارادة اختيار الطلاق لانه هو الذي يتعدد فقولها اخترت ينصرف
اليه فيقع الثلاث ولو كرر التخيير بان قال لها اختاري اختاري ونوى بكل واحدة
منهما الطلاق يقع ثنتان لان كل واحدة منهما تخيير تام بنفسه لوجود ركنه وشرطه وهو
النية والثاني لا يصلح تفسيرا للاول لان الشي لا يفسر بنفسه ولا يصلح جوابا ايضا ولا علة
ولا حكما للاول فيكون كلاما مبتدا والتكرار دليل ارادة اختيار الطلاق فقولها
اخترت يكون جوابا لهما جميعا والواقع بكل واحدة منهما طلاق باين فيقع تطليقتان
باينتان وكذلك اذا ذكر الثاني بحرف الصلة بان قال لها اختاري واختاري او قال
اختاري فاختاري لان الواو والفا من حروف العطف الا ان الفا قد يذكر في موضع
العلة وقد يذكر في موضع الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث ويقال قد اتاك الغوث
فابشر لكن هاهنا لا يصلح علة ولا حكما فيكون للعطف والمعطوف غير المعطوف عليه هو
الاصل • ولو قال لها اختاري اختاري او قال اختاري واختاري واختاري
او قال اختاري فاختاري فاختاري فقالت اخترت فهي ثلاث لما قلنا ولو قال لها اختاري
اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة فهو ثلاث في قول ابي حنيفة
وعندهما يقع واحدة وجه قولهما انها اوقعت الا واحدة فلا يقع الا واحدة لان الوقوع
باختيارها ولم يوجد منها الا اختيار واحدة فلا يقع به الزيادة على الواحدة كما لو قال لها
اختاري ثلاثا فقالت اخترت واحدة ولابي حنيفة رحمه الله ان الزوج ملكها الثلاث
والثلاث جملة ليس فيها اولى ولا وسطى ولا اخيرة فقولها اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة
يكون لغوا فيبطل بعينها ويبقى قولها وانه يصلح جواب الكل وعلى هذا الخلاف اذا قال لها
اختاري واختاري واختاري او قال لها فاختاري فاختاري فقالت اخترت الاولى
او الوسطى او الاخيرة ولو قال لها اختاري اختاري اختاري او ذكر التخيير بحرف
الواو وبحرف الفا فقالت قد اخترت اختيارة فهو ثلاث في قولهم جميعا لان معناه
اخترت الكل مرة فيقع الثلاث وان لم يوجد ذكر النفس من الجانبين جميعا لما ذكرنا
ان التكرار من الزوج دليل ارادة اختيار الطلاق وكذا اذا قالت اخترت الاختيارة
او قالت اخترت الاختيارة او قالت اخترت مرة او بمرة او دفعة او بدفعة او بواحدة
او بواحدة فهو ثلاث لما قلنا ولو قالت قد طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة
فهو واحدة باينة لما ذكرنا في الامر باليد ولو قال لها اختاري اختاري اختاري بالف
درهم فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة فهو ثلاث وعليها الف درهم في قول
ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يقع الا واحدة غير انها ان اختارت نفسها بالاخيرة
كانت تطليقة واحدة وعليها الف درهم وان اختارت نفسها بالاولى او بالوسطى كانت
كانت واحدة ولا شي عليها والاصل عند ابي حنيفة ان تعيين الاولى او الوسطى او الاخيرة
لغو لانه ملكها الثلاث جملة والثلاث المملكة جملة ليس لها اولى ولا وسطى ولا اخيرة
فكان التعيين منها لغوا فبطل التعيين وبقي قولها اخترت ولو قالت اخترت طلقت
ثلاثا وعليها الالف كذا هنا والاصل عندهما ان اختيار الاولى او الوسطى او الاخيرة
صحيح ولا يقع الا واحدة غير انهما يقولان لا يلزمها الالف الا اذا اختارت الاخيرة
لان كل واحدة من التخييرات تخيير على حدة لانه كلام تام بنفسه لم يذكر حرف الجمع

فيجعل الكل كلاما واحدا فيبقى كل واحد منهما تخييرا تاما بنفسه فيعطي لكل واحد منهما حكم
نفسه والبدل لم يذكر الا في التخيير الاخير فلا يجب الا باختيار الاخيرة ولو ذكر حرف الواو
او حرف الفا فقال اختاري واختاري واختاري بالف درهم او قال اختاري فاختاري
فاختاري بالف درهم فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة فعند ابي حنيفة لا تختلف
الجواب تطلق ثلثا وعليها الف درهم لما ذكرنا وعندهما لا يقع الطلاق في هذه الصورة لانه
لما جمع بين التخييرات الثلاث بحرف الجمع جعل الكل كلاما واحدا وقد امرها ان تحرم نفسها
عليه بالف فلا تملك التحريم باقل من ذلك كما اذا قال لها طلقي نفسك ثلاثا بالف درهم
فطلقت نفسها واحدة انه لا يقع شي لما قلنا كذا هذا **فصل** واما قوله انت طالق ان شئت
فهو مثل قوله اختاري في جميع ما وصفنا لان كل واحد منهما تمليك الطلاق الا ان الطلاق
هاهنا رجعي وهناك باين لان المفوض هاهنا صريح وهناك كناية وكذا اذا قال انت
طالق ان احببت او رضيت او هويت او اردت لانه علق الطلاق بفعل من افعال
القلب فكان مثل قوله ان شئت وكذا اذا قال لها انت طالق حيث شئت او اين شئت
او حيثما شئت او اينما شئت فهو مثل قوله ان شئت لان حيث واين اسم مكان وما
صلة فيهما ولا تعلق للطلاق بالمكان فيلغوا ذكرهما لعدم الفائدة ويبقى ذكر المشية
فصار كانه قال لها انت طالق ان شئت وكذا لو قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت فان لها
ان تطلق نفسها في المجلس ما شات واحدة او ثنتين او ثلثا لان كلمة كم للقدر وقدر الطلاق
هو العدد والعدد هو الواقع وكذا كلمة ما في مثل هذا الموضع تذكر لبيان القدر يقال
كل من طعامي ما شئت اي القدر الذي شئت ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت
او متى شئت او متى ما شئت فلها ان تطلق نفسها اي وقت شات في المجلس وبعد القيام
عنه لما مر وليس لها ان تطلق نفسها الا واحدة لانه ليس في هذه الالفاظ ما يدل على التكرار
على ما مر بخلاف قوله انت طالق كلما شئت فان لها ان تطلق نفسها مرة بعد اخرى حتى
تطلق نفسها ثلاثا لان المعلق بالمشية وان كان واحدا وهو الثابت مقتضى قوله انت طالق وهو
الطلاق لكنه علقه بالمشية بكلمة كلما وانها تقتضي تكرار الافعال فيتكرر المعلق بتكرر
الشرط واذا اوقع الثلاث عند المشيات المذكورة يبطل التعليق عند اصحابنا الثلاثة
خلافا لزفر حتى لو تزوجت بزوج اخر ثم عادت الى الزوج الاول فطلقت نفسها لا يقع شي
وليس لها ان تطلق ثلثا في كلمة واحدة لما ذكرنا فيما تقدم ولان المعلق بكل مشية والمفوض
اليها تطليقة واحدة وهي البائنة مقتضى قوله انت طالق فلا تملك الثلاث ولو قال انت
طالق كيف شئت طلقت للحال تطليقة واحدة بقوله انت طالق في قول ابي حنيفة
وعند ابي يوسف ومحمد لا يقع عليها شي ما لم تشا والحاصل ان عند ابي حنيفة في قوله
انت طالق كيف شئت لا يتعلق اصل الطلاق بالمشية بل المعلق بالمشية صفة الواقع ويتقيد
مشيتها بالمجلس وعندهما يتعلق الاصل والوصف بالمشية ويتقيد مشيتها بالمجلس
وجه قولهما ان الكيفية من الصفة وقد علق الوصف بالمشية وتعليق الوصف بالمشية
تعليق الاصل بالمشية لاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف واذا تعلق اصل الطلاق
بالمشية لا ينزل ما لم توجد المشية ولابي حنيفة ان الزوج بقوله انت طالق كيف
شئت اوقع اصل الطلاق للحال وفوض تكييف الواقع الى مشيتها لان الكيفية للموجود
لا للمعدوم اذ المعدوم لا يحتمل الكيفية فلا بد من وجود اصل الطلاق لتخييرها
في الكيفية ولهذا قال بعض المحققين في تعليل المسئلة لابي حنيفة ان الزوج كيف

المعدوم

المعدوم والمعدوم لا يكيف فلا بد من الوجود ومن ضرورة الوجود الوقوع ثم اذا شات
في مجلسها فان لم ينو الزوج البينونة فشات واحدة باينة او ثلاثا كان ما شات لان الزوج
فوض الكيفية اليها فان نوى الزوج البينونة او الثلاث فان وافقت مشيتها نية
الزوج بان قالت في مجلسها شئت واحدة باينة او ثلاثا وقال الزوج ذلك نويت فهي
واحدة باينة او ثلاث لان الزوج لو لم يكن منه نية فقالت شئت واحدة باينة او ثلاثا
وقع وكان الواقع ما شات فاذا وافقت مشيتها نية الزوج اولى وان خالفت مشيتها نية
الزوج بان قالت شئت ثلثا وقال الزوج نويت واحدة لا يقع بهذه المشية شي اخر في قول
ابي حنيفة سوى تلك الواحدة الواقعة بقوله انت طالق الا اذا قالت شئت واحدة
باينة فتصير تلك الطلقة باينة لما قلنا وعندهما يقع واحدة بمشيتها بنا على ان المذهب
عند ابي حنيفة انه اذا قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لا يقع وعندهما
يقع واحدة وسنذكر اصل المسلة في موضعها ان شا الله تعالى ولو قالت شئت واحدة
وقال الزوج نويت الثلاث لا يقع بهذه المشية شي في قولهم جميعا لان المذهب عندهم
انه اذا قال لها طلقي نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت نفسها واحدة لا يقع شي لما نذكر في الفصل
الذي يليه الا ان عند ابي حنيفة قد وقعت طلقة واحدة بقوله انت طالق حال وجوده
وان لم تشا المراة حتى قامت من مجلسها ولا نية للزوج او نوى واحدة فهي واحدة
يملك الرجعة في قول ابي حنيفة لانها اقل وهي متيقن بها وعندهما لا يقع شي وان
شات الخروج الامر عن يدها ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان كان
فان علقت بشي موجود نحو ما اذا قالت ان كان هذا ليلا او نهارا او ان كان هذا ابي او امي او زوجي
ونحو ذلك يقع الطلاق لان هذا تعليق بشرط كاين والتعليق بشرط كاين تنجيز
وان علقت بشي غير موجود فقالت شئت ان شا فلان تخرج الامر من يدها حتى لا يقع
شي وان شا فلان لانه فوض اليها التنجيز وهي اتت بالتعليق والتنجيز غير التعليق لان التنجيز
تطليق والتعليق يمين فلم تات بما فوض اليها ولو قال لها انت طالق ان شا فلان يتقيد
بمجلس علم فلان فان شا في مجلس علمه وقع الطلاق وكذلك اذا كان غايبا وبلغه الخبر
فيقتصر على مجلس علمه لان هذا تمليك الطلاق فيتقيد بالمجلس بخلاف ما اذا قال لها
انت طالق ان دخل فلان الدار انه يقع الطلاق اذا وجد الشرط في اي وقت وجد
ولا يتقيد بالمجلس لان ذلك تعليق الطلاق بالشرط والتعليق لا يتقيد بالمجلس لان معناه
ايقاع الطلاق في زمان ما بعد الشرط فيقف الوقوع على شرط وقت وجود الشرط ففي
اي وقت وجد يقع والله اعلم **فصل** واما قوله طلقي نفسك فهو تمليك عندنا سوا
قيده بالمشية او لا ويقتصر على المجلس كقوله انت طالق ان شئت وعند الشافعي
هو توكيل ولا يقتصر على المجلس قيده بالمشية او لم يقيده واجمعوا على ان قوله
لاجنبي طلق امراتي توكيل ولا يتقيد بالمجلس وهو فصل التوكيل وان قيده بالمشية
بان قال له طلق امراتي ان شئت فهذا تمليك عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر هو
توكيل فوقع الخلاف في موضعين اما الكلام مع الشافعي فوجه قوله انه لو اضاف
الامر بالتطليق الى الاجنبي ولم يقيده بالمشية كان توكيلا بالاجماع فكذا اذا اضافه
الى المراة ولم يقيده بالمشية لانه لم يختلف الا الشخص والصيغة لا تختلف باختلاف
الشخص وكذا اذا قيده بالمشية لان التقييد والسكوت عنه بمنزلة واحدة لانها تطلق
نفسها بمشيتها واختيارها اذ هي غير مضطرة في ذلك فكان ذكر المشية لغوا فكان

ملحقا بالعدم فيبقى قوله طلقي نفسك وانه توكيل لما ذكرنا فلا يتقيد بالمجلس كما في الاجنبي ولنا لسان ان قوله لامراته طلقي نفسك تمليك وجوه ثلثة احدها ان المتصرف عن ملك هو الذي يتصرف برايه وتدبيره واختياره والمراة بهذه الصفة فكانت متصرفة عن ملك فكان تفويض التطليق اليها تمليكا بخلاف الاجنبي لان ثمه الراي والتدبير للزوج والاختيار له فكان اضافة الامر توكيلا لا تمليكا والثاني ان المتصرف عن ملك هو الذي يتصرف لنفسه والمتصرف عن توكيل يتصرف لغيره والمراة عاملة لنفسها لانها بالتطليق ترفع قيد الغير عن نفسها فكانت متصرفة عن ملك فاما الاجنبي فانه عامل لغيره لا لنفسه لان منفعة عمله عايدة الى غيره فكان متصرفا عن توكيل وامرا عن ملك والثالث ان قوله لامراته طلقي نفسك لا يمكن ان يجعل توكيلا لان الانسان لا يصلح ان يكون وكيلا في حق نفسه فلم يمكن ان تجعل وكيله في تطليق نفسها ويمكن ان تجعل مالكة للطلاق بتمليك الزوج فتعين حمله على التمليك بخلاف الاجنبي لانه بالتطليق يتصرف في حق الغير والانسان يصلح وكيلا في حق غيره والله الموفق • واما الكلام مع زفر فوجه قوله انه لو اطلق الكلام لكان توكيلا فكذا اذا قيده بالمشية لما مر ان التقييد فيه والاطلاق على السوا الا انه اذا طلق طلق عن مشية لا محالة لكونه مختارا في التطليق غير مضطر فيه ولنا الفرق بين المطلق والمقيد وهو ان الاجنبي في المطلق يتصرف براي الغير وتدبيره ومشيته فكان توكيلا لا تمليكا واما في المقيد فانما يتصرف عن راي نفسه وتدبير نفسه ومشيته وهذا معنى المالكية وهو المتصرف عن مشية وهذا فرق واضح بحمد الله تعالى واما قوله التقييد بالمشية وعدمه سوا لانه متى ما طلق طلق عن مشية فممنوع انهما سوا وانه متى طلق طلق عن مشية فان المشية تذكر ويراد بها اختيار الفعل وتركه وهو المعنى الذي ينفي الغلبة والاضطرار وهو المعنى بقولنا المعاصي بمشية الله تعالى فان الله تعالى يتولى تخليق افعال العباد والله تعالى غير مغلوب ولا مضطر في فعله وهو التخليق بل هو مختار وتذكر ويراد بها اختيار الايثار يقال ان شيت فعلت كذا وان شيت لم افعل اي ان شيت اثرت الفعل على الترك وان شيت اثرت الترك على الفعل وهو المعنى من قولنا المكره ليس بمختار والمراد من المشية المذكورة هاهنا هو اختيار الايثار لا اختيار الفعل وتركه لانا لو حملناه عليه للغا كلامه ولو حملناه على اختيار الايثار لم يلغ وصيانة كلام العاقل عن اللغو واجب عند الامكان واختيار الايثار في التمليك لا في التوكيل لما ذكرنا ان التوكيل يعمل عن راي الموكل وتدبيره وانما يستعير منه العبارة فقط فكان الايثار من الموكل لا من الوكيل واما المملك فانما يعمل براي نفسه وتدبيره وايثاره لا بالمملك فكان التقييد بالمشية مفيدا والاصل ان التوكيل لغة هو الانابة والتفويض هو التسليم بالكلية لذلك سمي مشايخنا رحمهم الله الاول توكيلا والثاني تفويضا واذا ثبت ان المقيد بالمشية تمليك والمطلق توكيل فالتمليك يقتصر على المجلس لما ذكرنا ان المملك انما يملك بشرط الجواب في المجلس لانه انما يملك بالخطاب وكل مخلوق خاطب غيره يطلب جواب خطابه في المجلس لا يملك نهيها عنه لما مر ثم التوكيل لا يقتصر على المجلس لان الوكيل لا يمكنه القيام بما وكل بتحصيله في المجلس ظاهرا وغالبا لان التوكيل في الغالب يكون بشي لا يحضره الموكل ويفعل في حال غيبته لانه اذا كان حاضرا يستغني بعبارة نفسه عن استعارة عبارة غيره فلو تقيد التوكيل بالمجلس لخلا عن العاقبة الحميدة فيكون سفها ويملك نهيه عنه لانه وكيله فيملك عزله ولو اراد بقوله طلقي نفسك

ثلاثا فقد صار الثلاث بيدها لان معنى قوله ايها طلقي اي حصلي طلاقا والمصدر يحتمل الخصوص والعموم لانه اسم جنس فاذا نوى به الثلاث فقد نوى ما يحتمله كلامه فصحت نيته ولو اراد به الثنتين لا يصح لان لفظ المصدر لفظ وحدان والاثنان عدد لا توحد فيه اصلا على ما بينا فيما تقدم وان لم يكن له نية ينصرف الى الواحد لانه متيقن به ولان الامر المطلق بالفعل ينصرف الى ما هو المقصود من ذلك الفعل في المتعارف الا ترى ان من قال لغلامه اسق هذه الارض وكانت الارض لا تصلح للزراعة الا بثلاث مرات صار مامورا به وان كانت تصلح بالسقي مرة واحدة صار مامورا به ومن قال لغلامه اضرب هذا الذي استخف بي ينصرف الى ضرب يقع به التاديب عادة ويحصل به المقصود وهو الانزجار ومن اصابت ثوبه نجاسة فقال لجاريته اغسليه لا تصير مامورة الا بغسل يحصل المقصود وهو طهارة الثوب دل ان الامر في الشاهد ينصرف الى ما هو المقصود من الفعل في المتعارف والعرف والمقصود في قوله لامراته طلقي نفسك مختلف فقد يقصد به الطلاق المبطل للملك وهو يقصد به الطلاق المبطل لحل المحلية سد الباب التدارك فاي ذلك نوى انصرف اليه ثم اذا صحت نية الثلاث فان طلقت نفسها ثلاثا او اثنتين او واحدة وقع لان الزوج ملكها الثلاث ومالك الثلاث له ان يوقع الواحدة والثنتين كالزوج سوا بخلاف ما اذا قال لها طالق ان شيت او اردت او رضيت او اذا شيت او متى شيت او حيث شيت او اين شيت ونحو ذلك ونوى الثلاث انه لا يصح لما مر ان قوله انت طالق صفة المراة وانما يثبت اقتضاء ضرورة صحة التسمية بكونها طالقا ولا ضرورة في قبول نية الثلاث فلا تثبت في حقه ولو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة فهي واحدة في قولهم جميعا لان الزوج ملكها الثلاث ومالك الثلاث اذا اوقع واحدة يقع كالزوج وهذا لانه لما ملكها الثلاث فقد ملكها الواحدة لانها بعض الثلاث وبعض المملوك يكون مملوكا ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يقع واحدة وجه قولهما انها اتت بما فوض الزوج اليها وزاد على القدر المفوض وتلغوا الزيادة كما لو قال لها طلقي نفسك واحدة فقالت طلقت نفسي واحدة واحدة واحدة انه يقع واحدة وتلغوا الزيادة كذا هذا وكذا لو قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع واحدة رجعية ويلغوا صفة البينونة كذا هذا ولابي حنيفة رحمه الله وجوه من الفقه احدها انه لو وقعت الواحدة اما ان تقع بطريق الاصالة مقصودا او ضمنا وضرورة وقوع الثلاث لا سبيل الى الاول لانه لم يوجد ايقاع الواحدة بطريق الاصالة لان ذلك عند قولها طلقت نفسي وسكوتها عليه ووقت وقوعها مع الثلاث عند قولها ثلاثا ولا وجه للثاني لانها لم تملك الثلاث اذ الزوج لم يملكها الثلاث فلا تملك ايقاع الثلاث فلا يقع الثلاث فلا يقع الواحدة ضمنا لوقوع الثلاث فتعذر القول بالوقوع اصلا بخلاف ما اذا قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة لان هناك ملكها الثلاث فملكت ايقاع الثلاث ومالك ايقاع الثلاث يملك ايقاع الواحدة لان بعض المملوك مملوك وهاهنا بخلافه لما بينا وبخلاف ما اذا قال لها طلقي نفسك واحدة فقالت طلقت نفسي واحدة واحدة واحدة لان ثم اوقعت الواحدة بطريق الاصالة لوجود لفظ الواحدة ووقت وقوعها بطريق الاصالة فوقعت واحدة بطريق الاصالة ثم اشتغلت بغيرها وهو غير مملوك لها فلغا وبخلاف ما اذا قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي لان هناك اوقعت ما فوض اليها بطريق الاصالة

لان الابانة من الفاظ الطلاق لغة على ما نذكر الا انها زادت على القدر المفوض صفة البينونة
فلغت وبقي اصل الطلاق والثاني ان المراة بقولها طلقت نفسي ثلاثا اعرضت عما فوض
الزوج اليها فيبطل التفويض ويخرج الامر من يدها كما اذا اشتغلت بكلام او قامت
عن مجلسها ودلالة انها اعرضت عما فوض اليها الواحدة وهي اتت بالثلاث والواحدة من
الثلاث ان لم يكن غير الثلاث ولا الثلاث غير الواحدة ذاتا لان الواحدة منها والشي لا يكون غير
نفسه لكنها غير الواحدة لفظا وحكما ووقت وقوع اللفظ فان لفظ الواحدة غير لفظ الثلاث وكذا
حكمها غير حكم الثلاث واما الوقت فان وقت وقوع الواحدة غير وقت وقوع الثلاث
لان الواحدة تقع عند قوله طلقت نفسي والثلاث تقع عند قولها ثلاثا لما ذكرنا فيما تقدم
ان المتعدد هو الواقع على معنى انه متى اقترن بذكر الطلاق ذكر عدد لا يقع الطلاق قبل
ذكر العدد ويقف اول الكلام على اخره فصارت المراة باشتغالها بذكر الثلاث لفظا
معرضة عن الواحدة لفظا وحكما ووقت وقوع لصيرورتها مشتغلة بغير ما ملكت تاركة
للمملوك والاشتغال بغير المملوك دليل الاعراض عن ما ملكت والاعراض عما ملكت
يوجب بطلان التمليك وخروج الامر عن يدها بخلاف ما اذا طلقي نفسك ثلاثا فطلقت
نفسها واحدة لان هناك ما اعرضت عن ما فوض اليها لانه فوض اليها الثلاث وتفويض
الثلاث تفويض الواحدة لان التفويض تمليك وتمليك الثلاث تمليك الواحدة
لانها من اجزا الثلاث وجزء المملوك مملوك فلم تصر باشتغالها بالواحدة مشتغلة بغير
ما ملكت ولا تاركة للمملوك فاما تمليك الجزء فلا يكون الكل فافترقا والثالث ان الزوج لم
يملكها الا الواحدة المنفردة وما اتت بالواحدة المنفردة فلم يات بما ملكها الزوج فلا يقع
شي كما لو قال لها طلقي نفسك فاعتقت عبده ولا شك ان الزوج لا يملكها الا الواحدة المنفردة
لانه نص على التوحد والتوحد ينبي عن التفرد في اللغة فكان المفوض اليها طلقة واحدة
منفردة عن غيرها وهي وان اتت بالواحدة فاتيانها بالثلاث ما اتت بالواحدة المنفردة
لانها اتت بثلاث مجتمعة والثلاث المجتمعة لا توحد فيها واحدة منفردة لما فيه من
الاستحالة لتضاد بين الاجتماع والافتراق فلم يات بما فوض اليها فلا يقع شي بخلاف ما
اذا قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت نفسها واحدة لانها هناك اتت بما فوض اليها لكنها
زادت على القدر المفوض لانه فوض اليها الثلاث مطلقا عن صفة الاجتماع والافتراق
الا ترى انها لو طلقت نفسها ثلاثا متفرقة وقعت كما لو طلقت نفسها ثلاثا مجتمعة ولو
كان المفوض اليها الثلاث المجتمعة لما ملكت ايقاع الثلاث المتفرقة واذا صارت الثلاث
مطلقا مملوكا لها مجتمعة كانت او متفرقة صارت كل واحدة من الثلاث مملوكة لها منفردة
كانت او مجتمعة فاذا طلقت نفسها واحدة فقد اتت بالمملوك ضرورة وهو الجواب
عما اذا قال لها طلقي نفسك واحدة فقالت طلقت نفسي واحدة واحدة انه يقع واحدة
لانها اتت بالمفوض وزيادة فيقع القدر المفوض ويلغو الزيادة وههنا ما اتت
بالمفوض اليها اصلا وراسا فهو الفرق ولا يلزم ما اذا قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت
نفسي لان هناك اتت بالمفوض اليها وزيادة لان الزوج فوض اليها اصل الطلاق وهي اتت
بالاصل والوصف لان الابانة من الفاظ الطلاق على ما نذكر فما الوصف وهو وصف
البينونة وبقي الاصل وهو صريح الطلاق فيقع واحدة رجعية وذكر القدوري عن ابي
يوسف في هذه المسالة ان قياس قول ابي حنيفة ان لا يقع شي وعلى هذا الخلاف الذي ذكرنا
اذا قال لها طلقي نفسك واحدة ان شيت فطلقت نفسها ثلاثا ولو قال لها طلقي نفسك ثلاثا

ان شيت فطلقت نفسها واحدة او ثنتين لا يقع شي في قولهم جميعا لانه ملكها الثلاث بشرط
مشيتها الثلاث فاذا شات ما دون الثلاث لم تملك الثلاث لوجود بعض الملك والحكم
المعلق بشرط لا يثبت عند وجود بعض الشرط ولو قال لها طلقي نفسك من ثلاث ما شيت فلها
ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وليس لها ان تطلق نفسها ثلاثا في قول ابي حنيفة وقال ابو
يوسف ومحمد تطلق نفسها ثلاثا ان شات وجه قولهما ان كلمة من في مثل هذا الموضع تذكر
لبيان الجنس فان من قال لغيره كل من هذا الرغيف ما شيت كان له ان ياكل كل الرغيف ولابي
حنيفة رحمه الله ان كلمة ما كلمة وكلمة من للتبعيض حقيقة فلا بد من اعتبار المعنيين
جميعا وذلك في ان يصير المفوض اليها من الثلاث بعض له عموم وذلك اثنان فتملك ما
فوض اليها وهو الثنتان وفي مسلة الرغيف صرفت كلمة من عن خصوصها حقيقتها
الى الجنس بدلالة الحال وهو ان الاصل في الطعام هو السماح دون الشح خصوصا في حق
من قدم اليه ولو قال لها طلقي نفسك ان شيت فقالت شيت لا يقع الطلاق ولو
قال انت طالق ان شيت يقع لان في الفصل امرها بالتطليق فما لم تطلق لا يقع ومشية
التطليق لا يكون تطليقا وفي الفصل الثاني علق طلاقها بمشيتها وقد شات ولو قال
لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت واحدة يملك الرجعة وان قالت قد اخترت
نفسي لم تطلق ووجه الفرق ان قولها ابنت من الفاظ الطلاق لان الابانة قطع الوصلة
والطلاق رفع القيد لغة الا ان عمل صريح الطلاق يتاخر شرعا في المدخول بها الى ما
بعد انقضا العدة فكان بين اللفظين موافقة من حيث الاصل فاذا قالت ابنت نفسي
فقد اتت بالاصل وزادت صفة البينونة فتلغوا الصفة ويبقى الاصل بخلاف قولها
اخترت لان الاختيار ليس من الفاظ الطلاق لغة بدليل انه لو قال لامراته اخترتك
او قال اخترت نفسي لا يقع وكذا اذا قالت المراة طلقت نفسي او ابنت نفسي وقف على اجازة
الزوج ولو قال اخترت نفسي لا يقف على اجازته بل يبطل الا انه جعل من الفاظ الطلاق
شرعا بالنص واجماع الصحابة رضي الله عنهم عند خروجه جوابا للتخيير وما في معناه وهو
الامر باليد فلا يكون جوابا في غيره فيلغوا وحكى القدوري قول ابي يوسف فقال
قال ابو يوسف رحمه الله اذا قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي لا يقع شي على قياس
قول ابي حنيفة ووقع عندهما تطليقة رجعية كما لو قالت ابنت نفسي بتطليقة
ولم يذكر خلاف ابي حنيفة في الجامع الصغير ووجه الفرق ان بين هذه المسلة وبين
قوله طلقي نفسك واحدة على نحو ما بينا ولو قال لها طلقي نفسك تطليقة رجعية
فطلقت نفسها واحدة باينة او قال لها طلقي نفسك تطليقة باينة يقع ما امر به الزوج
لا ما اتت به لانها انما تملك تطليق بتمليك الزوج فتملك ما ملكها الزوج وما اتت به
موافق لما ملكها الزوج من حيث الاصل لان كل واحد منهما من الفاظ الطلاق وانما
يخالفه من حيث الوصف فاذا وقع الاصل استتبع الوصف المملك فيقع ما فوض اليها
والله الموفق للصواب **فصل** واما الرسالة فهو ان يبعث الزوج طلاق امراته على
يد انسان فيذهب الرسول اليها ويبلغها الرسالة على وجهها فيقع عليها الطلاق
لان الرسول ينقل كلام المرسل فكان كلامه ككلام المرسل والله الموفق ومنها
عدم الشك من الزوج في الطلاق هو شرط الحكم بوقوع الطلاق حتى لو شك فيه لا يحكم
بوقوعه حتى لا يجب عليه ان يعتزل امراته لان النكاح كان ثابتا بيقين ووقع الشك في
زواله بالطلاق فلا يحكم بزواله بالشك كحياة المفقود انها لما كانت ثابتة ووقع الشك في

الاول صح

فطلقت رجعية صح

زوالها لا يحكم بزوالها بالشك حتى لا يورث ماله ولا يرث هو ايضا من اقاربه والاصل في
نفي اتباع الشك قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله صلى الله عليه وسلم لما سيل عن الرجل
يخيل اليه انه يجد الشي في الصلاة لا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا اعتبر اليقين والغى
الشك • ثم شك الزوج لا يخلوا اما ان وقع في اصل التطليق اطلقها ام لا واما ان وقع في عدد
الطلاق وقدره انه طلقها واحدة او اثنتين او ثلثا او في صفة الطلاق او صفة الطلاق انه
طلقها رجعية او باينة فان وقع باصل لا يحكم بوقوعه لما قلنا وان وقع في القدر يحكم بالاقل
لانه متيقن به وفي الزيادة شك وان وقع في صفته يحكم بالرجعية لانها اضعف الطلاقين
فكانت متيقنا بها **فصل** ومنها قبول المراة في احد نوعي الخلع وفي الطلاق على مال اذا لم يكن
هناك قابل اخر سواها • اما الخلع فجملة الكلام فيه ان الخلع نوعان خلع بعوض وخلع بغير
عوض اما الذي هو بغير عوض ان يقول لامراته خالعتك ولم يذكر العوض فان نوى به
الطلاق كان طلاقا والا فلا لانه من كنايات الطلاق عندنا وان نوى ثلثا كان ثلاثا وان نوى
اثنتين كانت واحدة عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر بمنزلة قوله انت باين ونحو ذلك على
ما مر واما الثاني فهو ان يكون مقرونا بالعوض ذكرا بان قال لها خالعتك على كذا وذكر عوضا واسم
الخلع يقع عليهما الا انه عند الاطلاق ينصرف الى النوع الثاني في عرف اللغة والشرع فيكون
حقيقة عرفية وشرعية حتى لو قال لاجنبي اخلع امراتي فخلعها بغير عوض لم يصح وكذا لو خالعها
على الف درهم فقبلت ثم قال الزوج لم انو به الطلاق لم يصدق في القضاء لان ذكر العوض
دلالة ارادة الطلاق ظاهرا فلا يصدق في العدول عن الظاهر بخلاف ما اذا قال لها خالعتك
ولم يذكر العوض ثم قال ما اردت به الطلاق انه يصدق اذا لم يكن هناك دلالة حال
تدل على ارادة الطلاق من غضب او ذكر الطلاق على ما ذكرنا في الكنايات لان هذا اللفظ
عند عدم ذكر العوض يستعمل في الطلاق وفي غيره فلا بد من النية لينصرف الى الطلاق
بخلاف ما اذا ذكر العوض لانه مع ذكر العوض لا يستعمل في العرف والشرع الا للطلاق • ثم
الكلام في هذا النوع يقع في مواضع • في بيان ماهيته وفي كيفيته • وفي بيان شرط
صحته • وفي بيان شرط وجوب العوض • وفي بيان قدر ما يحل للزوج اخذه منها من العوض
وما لا يحل • وفي بيان حكمه • اما الاول فقد اختلف في ماهية الخلع قال اصحابنا رحمهم الله
هو طلاق وهو مروي عن عمر وعثمان رضي الله عنهما وللشافعي قولان في قول مثل قولنا وفي قول
ليس بطلاق وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وفايدة الاختلاف انه اذا خالع امراته ثم
تزوجها تعود اليه بطلاقين عندنا وعنده بثلاث تطليقات حتى لو طلقها بعد ذلك تطليقتين
حرمت عليه حرمة غليظة عندنا وعنده لا تحرم الا بثلاث احتج الشافعي بقوله تعالى الطلاق
مرتان الى قوله تعالى فان طلقها ذكر الطلاق مرتين ثم ذكر الخلع بقوله تعالى فلا جناح عليهما
فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق ايضا بقوله تعالى فان طلقها فلو جعل الخلع طلاقا لازداد عدد
الطلاق على الثلاث وهذا لا يجوز ولان الفرقة في النكاح قد تكون بالطلاق وقد تكون بالفسخ
كالفرقة بعدم الكفاءة وخيار العتاقة والردة واباء الاسلام ولفظ الخلع دليل الفسخ لانه رفعه
من الاصل فلا يكون طلاقا ولنا ان هذه فرقة بعوض حصلت من جهة الزوج فيكون طلاقا
كما لو قال لها طلقتك على الف درهم فقبلت وقوله الفرقة في النكاح قد تكون من طريق الفسخ
مسلم لكن ضرورة لا مقصودا اذ النكاح لا يحتمل الفسخ مقصودا عندنا لان وجوده ثبت
مع قيام المنافي للجواز وهو الحرية في الحرة وقيام ملك اليمين في الامة على ما عرف الا ان
الشرع اسقط اعتبار المنافي والحقه بالعدم لحاجة اليه وحاجتهم تندفع بالطلاق بعوض

وبغير عوض وبانفساخه ضرورة فلا حاجة الى الفسخ مقصودا فلا يسقط اعتبار المنافي في حق الفسخ
مقصودا والانفساخ فيما ذكر من المواضع ما ثبت مقصودا بل ضروري ولا كلام فيه ولان لفظ
الخلع يدل على الطلاق لا على الفسخ لانه ماخوذ من النزع والنزع اخراج الشي من الشي في اللغة
قال الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اي اخرجنا وقال ونزع يده اي اخرجها من جيبه
فكان معنى قوله خلعها اي اخرجها عن ملك النكاح وهذا معنى الطلاق الباين وفسخ النكاح رفعه
من الاصل وجعله كان لم يكن اصلا راسا فلا يتحقق فيه معنى الاخراج واثبات حكم الشي على وجه
يدل عليه اللفظ لغة اولى ولان فسخ العقد لا يكون الا بالعوض الذي وقع العقد كالاقالة في باب
البيع والخلع ما وقع عليه النكاح وعلى غيره جايز فلم يكن فسخا واما الاية فلا حجة له فيها لان ذكر الخلع
يرجع الى الطلاقين المذكورين الا انه ذكرهما بغير عوض ثم ذكرهما بعوض ثم ذكر الثالثة بقوله
فان طلقها فلا تلزم الزيادة على الثلاث بل يجب حمله على هذا ليلا يلزمنا القول بتغيير المشروع مع انه
قد قيل ان معنى قوله تعالى فان طلقها ثلاثا وبين حكم التطليقات الثلاث بقوله تعالى فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فلا يلزم من جعل الخلع طلاقا شرع الطلقة الرابعة والله اعلم • واما بيان كيفية
هذا النوع فنقول له كيفيتان احدهما انه طلاق باين لانه من كنايات الطلاق وانها بواين عندنا
ولانه طلاق بعوض وقد ملك الزوج العوض بقبولها فلا بد وان تملك هي نفسها تحقيقا للمعاوضة ولا
تملك نفسها الا بالباين فيكون طلاقا باينا ولانها انما بدلت العوض لتتخلص نفسها عن حبالة الزوج
ولا تتخلص الا بالباين لان الزوج يراجعها في الطلاق الرجعي فلا تتخلص بل يذهب مالها بغير شي وهذا
لا يجوز وكان الواقع باينا والثانية انه من جانب الزوج يمين وتعليق الطلاق بشرط وهو قبولها
العوض ومن جانبها معاوضة المال بعوض حتى لو ابتدا الزوج الخلع فقال خالعتك على الف درهم
لا يملك الرجوع عنه ولا فسخه ولا نهي المراة عن القبول ولا يبطل بقيامه عن المجلس قبل قبولها ولا
يشترط حضور المراة بل يتوقف على ما ورا المجلس حتى لو كانت غايبة فبلغها فلها القبول لكن في
مجلسها لانه في جانبها معاوضة المال لما نذكر وله ان يعلقه بشرط ويضيفه الى وقت نحو ان يقول
اذا قدم زيد فقد خالعتك على الف درهم او يقول خالعتك على الف درهم غدا او راس شهر كذا
والقبول اليها بعد قدوم زيد وبعد مجي الوقت حتى لو قبلت قبل ذلك لا يصح لان التعليق بالشرط
والاضافة الى الوقت تطليق عند وجود الشرط والوقت فكان قبولها قبل ذلك هدرا ولو شرط
الخيار لنفسه بان قال خالعتك على الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام لم يصح الشرط وصح الخلع
اذا قبلت وان كان الابتدا من المراة بان قالت اختلعت نفسي منك بالف درهم فلها ان ترجع عنه
قبل قبول الزوج ويبطل بقيامها عن المجلس وبقيامه ايضا ولا يقف على ما ورا المجلس بان كان
غايبا حتى لو بلغه وقبل لم يصح ولا يتعلق بشرط ولا ينضاف الى وقت ولو شرط الخيار بان قال
خالعتك على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقبلت جاز الشرط عند ابي حنيفة ويثبت لها الخيار
حتى انها لو اجازت في المدة وقع الطلاق ووجب المال وان ردت لا يقع الطلاق ولا يلزمها المال
وعند ابي يوسف ومحمد شرط الخيار باطل والطلاق واقع والمال لازم وانما اختلف الجانبان
في كيفية هذا النوع لانه طلاق عندنا ومعلوم ان المراة لا تملك الطلاق بل هو ملك الزوج لا
ملك المراة فانما يقع بقول الزوج وهو قوله خالعتك فكان ذلك منه تطليقا الا انه علقه
بالشرط والطلاق يحتمل التعليق بالشرط والاضافة الى الوقت ولا يحتمل الرجوع والفسخ ولا يتقيد
بالمجلس ويقف على الغايب عن المجلس ولا يحتمل شرط الخيار بل يبطل الشرط ويصح الطلاق واما في جانبها
فانه معاوضة المال لانه تمليك المال بعوض وهذا معنى معاوضة المال فيراعي فيه احكام معاوضة
المال كالبيع ونحوه وما ذكرنا من احكامها الا ان ابا يوسف ومحمد يقولان في مسلة الخيار انما شرع

للفسخ والخلع لا يحتمل الفسخ لانه طلاق عندنا وجواب ابي حنيفة رحمه الله عن هذا ان عمل الخيار
في منع انعقاد الخيار العقد في حق الحكم على اصل اصحابنا فلم يكن العقد منعقدا في حق الحكم للحال
بل موقوف في علمنا الى وقت سقوط الخيار فحينيذ يعلم ما عرف في مسايل البيوع والله الموفق
واما ركنه فهو الايجاب والقبول لانه عقد على الطلاق بعوض فلا يقع الفرقة ولا يستحق
العوض بدون القبول بخلاف النوع الاول فانه اذا قال لها خالعتك ولم يذكر العوض ونوى
الطلاق يقع الطلاق عليها سوا قبلت او لم تقبل لان ذلك طلاق بغير عوض فلا يفتقر الى القبول
وحضرة السلطان ليست بشرط لجواز الخلع عند عامة العلما فيجوز عند غير السلطان
وروي عن الحسن البصري وابن سيرين انه لا يجوز الا عند السلطان والصحيح قول العامة
لما روي ان عمر وعثمان وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم جوزوا الخلع دون السلطان ولان
النكاح جايز عند غير السلطان فكذا الخلع   ثم الخلع ينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي
في اللغة وهل ينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن المستقبل وهو الامر والاستفهام فجملة
الكلام فيه ان العقد لا يخلوا اما ان يكون بلفظ الخلع او بلفظة البيع والشرا وكل ذلك لا يخلوا
اما ان يكون بصيغة الامر او بصيغة الاستفهام فان كان بلفظة الخلع على صيغة الامر
يتم اذا كان البدل مذكورا معلوما بلا خلاف بان قال لها اخلعي نفسك مني فقالت خلعت
بالف درهم لا يتم الخلع حتى يقول الزوج خلعت والفرق ان الامر بالخلع ببدل معلوم
توكيل لها والواحد يتولى الخلع من الجانبين وان كان هذا النوع معاوضة والواحد لا يتولى
عقد المعاوضة من الجانبين كالبيع لان الامتناع للتنافي في الحقوق المتعلقة ولا تنافي
هاهنا لان الحقوق في باب الخلع لا ترجع الى الوكيل ولهذا جاز ان يكون الواحد وكيلا من الجانبين
في باب النكاح وفي المسلة الاولى لا يمكن جعل الامر بالخلع توكيلا لجهالة البدل فلم يصح التوكيل
فلم يتم العقد بالواحد لصار الواحد مستزيدا او مستنقصا وهذا لا يجوز وان كان بصيغة
الاستفهام بان قال الزوج لها خلعت نفسك مني بالف درهم فقالت خلعت اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم يتم العقد وقال بعضهم لا يتم ما لم يقبل الزوج وبعضهم فصل
فقال ان نوى به التحقيق يتم وان نوى به السوم لا يتم لان قوله خلعت نفسك مني يحتمل
السوم بل ظاهره السوم لان معناه اطلب منك ان تخلعي نفسك مني فلا يصرف الى التحقيق
الا بالنية فاذا نوى يصير بمعنى التوكيل والامر وان كان بلفظ البيع والشرا بان قال الزوج
لها اشتري نفسك مني فان ذكر بدلا معلوما بان قال بالف درهم ونحو ذلك فقالت اشتريت
اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يتم العقد وقال بعضهم لا يتم ما لم يقل الزوج بعت
والاول اصح لانه اذا ذكر بدلا معلوما صح الامر والتوكيل والواحد يصلح وكيلا من الجانبين
في الخلع لما بينا وكذلك اذا قال لها بالفارسية خويشتن از من بخر بهزار درم با كابين
ومهر ونفقه عدت كواجب شود از بس طلاق فقالت خريدم فهو على ما بينا وان لم يذكر
البدل بان قال لها اشتري نفسك مني فقالت اشتريت لا يتم الخلع ولا يقع الطلاق
ما لم يقل الزوج بعت وكذا اذا قال بالفارسية خويشتن از من بخر فقالت خريدم
ولم يقل الزوج فروختم لا يتم الخلع ولا تطلق حتى يقول الزوج فروختم فرق بين
هذا وبين ما اذا قال لها بلفظة الخلع اخلعي نفسك ونوى الطلاق فقالت خلعت انها تطلق
لان قوله لها اخلعي مع نية الطلاق امرها بالطلاق بلفظ الخلع وانما تملك الطلاق بامر
الزوج وتوكيله فصح التوكيل والامر فيتولى الخلع من الجانبين وقوله اشتري نفسك وخويشتن
از من بخر امر بالخلع بعوض والعوض غير مقدر فلم يصح الامر بان كان بلفظ الاستفهام بان

قال لها ابتعت نفسك مني فان ذكر بدلا معلوما بان قال بالف درهم او قال بمهرك ونفقة
عدتك فقالت ابتعت اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يتم ولا يقع الطلاق ما لم يقبل
الزوج بعت وبه اخذ الفقيه ابو الليث رحمه الله وقال ابو بكر الاسكاف يتم ويقع الطلاق
وقال بعضهم لا يتم الا اذا اراد التحقيق دون المساومة على ما ذكرنا في لفظ العربية
والفرق بين الاستفهام والامر على نحو ما بينا انها بالامر صارت وكيلة اذ الامر بالخلع توكيل
به اذا كان البدل مقدرا والواحد يصلح وكيلا من الجانبين في الخلع ولم يوجد الامر هاهنا
فلم يوجد التوكيل فلم يبق الشخص الواحد في عقد المعاوضة مستزيدا ومستنقصا وهذا
لا يجوز وان لم يذكر البدل بان قال ابتعت نفسك مني فقالت ابتعت لا يتم ما لم يقبل
الزوج بعت لانه لا يتم في الامر فلان لا يتم في الاستفهام اولى وسوا كان القبول منها او من
اجنبي بعد ان كان من اهل القبول لانها لو قبلت بنفسها يلزمها البدل من غير ان تملك بمقابلته
شيا وفي هذا المعنى المراة والاجنبي سوا فان بدل الخلع يلزم الاجنبي من غير ان تملك بمقابلته
شيا بخلاف ما اذا اشترى لانسان شيا على ان البدل عليه ان ذلك لا يجوز لان هناك الاجنبي
ليس في معنى المشتري لان المشتري يملك بمقابلة البدل شيا والاجنبي لا فلا يجوز ايجابه
على من لا يملك بمقابلته شيا والحاصل ان الاجنبي اذا قال للزوج اخلع امراتك على اني ضامن لك
الف او قال على الف هو علي او قال الف هذه او عبدي هذا او على هذا العبد ففعل صح الخلع واستحق
المال ولو قال على الف ولم يزد عليها وقف على قبول المراة ولو خلع ابنته وهي صغيرة على مالها
ذكر في الجامع الصغير انه لا يجوز ولم يبين انه لا يجوز الخلع راسا او لا يجب البدل على
الصغيرة واختلف مشايخنا منهم من قال معناه اي لا يجب عليها البدل فاما الطلاق
فواقع ومنهم من قال معناه انه لا يقع الطلاق ولا يجب المال عليها وذكر الطحاوي في اختلاف
العلما انه غير واقع في الخلاف ابتدا الا انه لا يقع الطلاق عند اصحابنا وقيل في المسلة روايتين
والحاصل انه لا خلاف في انه لا يجب المال عليها لان الخلع في جانبها معاوضة المال بما ليس بمال
والصغيرة يتضرر بها وتصرف الاضرار لا يدخل تحت ولاية الولي كالهبة والصدقة ونحو ذلك
وانما الاختلاف في وقوع الطلاق وجه القول الاول ان صحة الخلع لا يقف على وجوب
العوض فان العوض يصح على ما لا يصلح عوضا كالميتة والدم والخنزير والخمر ونحو ذلك
فلم يكن من ضرورة عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق وجه القول الثاني ان الخلع متى
وقع على بدل هو مال يتعلق وقوع الطلاق بقبول يجب به المال وقبول الاب
لا يجب به المال لانه ليس له ولاية القبول على الصغيرة لكونه ضررا بها فان خلعها الاب
على الف على انه ضامن فالخلع واقع والالف عليه لما ذكرنا ان من شرط صحة الخلع في حق وقوع
الطلاق ووجوب البدل قبول ما يصلح بدلا ممن هو اهل القبول والمراة والاجنبي في
هذا سوا لما بينا • واما شرط وجوب العوض وهو المسمى في عقد الخلع فله شرطان
احدهما قبول العوض لان قبول العوض كما هو شرط وقوع الفرقة من جانبه فهو شرط
لزوم العوض من جانبها لما ذكرنا سوا كان العوض المذكور في الخلع مهرها الذي استحقته
بعقد النكاح من المسمى ومهر المثل او مالا اخر وهو المسمى بالجعل فهذا الشرط يعم العوضين
جميعا والثاني يخص الجعل لان ما صلح عوضا في النكاح يصلح عوضا في الخلع من طريق الاولى
وليس كل ما يصلح عوضا في الخلع يصلح عوضا في النكاح لان باب الخلع اوسع اذ هو يحتمل جهالة
لا يحتملها النكاح على ما نذكر فلذلك اختص وجوب المسمى فيه شرط لم يشترطه في النكاح لوجوب
المسمى وهو تسميه مال متقوم موجود وقت الخلع معلوم او مجهول جهالة قليلة او كثيرة اذا لم

تكن متفاحشة فاذا وجد هذا الشرط وجب الجعل والا فلا يجب وهل يجب عليها رد ما استحقته من المهر او مهر المثل بعقد النكاح ينظر ان كان المسمى مالا متقوما يجب وان كان معدوما وقت الخلع او مجهولا جهالة متفاحشة كجهالة الجنس وما يجري مجراها وان لم يكن المسمى مالا متقوما فلا شي عليها اصلا وتقع الفرقة • ثم الجعل في الخلع ان كان مما يصح تسميته في مهرا في النكاح فحكمه حكم المهر اعني ان المسمى في النكاح ان كان مما يجبر الزوج على تسليم عينه الى المراة ففي الخلع تجبر المراة على تسليم عينه الى الزوج وان كان مما يتخير الزوج بين تسليم الوسط منه وبين تسليم قيمته ففي الخلع تتخير المراة كالعبد والفرس ونحو ذلك لان المسمى في العقدين جميعا عوض عن ملك النكاح الا انه في احدهما عوض عنه ثبوتا وفي الاخر سقوطا فيعتبر احد العقدين بالاخر في هذا الحكم والقيمة مما يجب الوسط منه اصل لان كونه وسطا يعرف بها على ما مر في كتاب النكاح • وبيان هذه الشرايط في مسايل اذا خلع امراته على ميتة او دم او خمر او خنزير وقعت الفرقة ولا شي له على المراة من الجعل ولا ترد من مهرها شيا اما وقوع الفرقة فلان الخلع بعوض معلق بقبول المراة ما جعل عوضا ذكرا وتسمية سوا كان المسمى مما يصلح عوضا او لا لانه من جانب الزوج تعليق الطلاق بشرط القبول وقد قبلت فصار كانه صرح بتعليق الطلاق بقبولها العوض المذكور فقبلت ولو كان كذلك لوقع الطلاق اذا قبلت كذا هنا واما عدم وجوب شي له على المراة فلان الخلع طلاق والطلاق قد يكون بعوض وقد يكون بغير عوض والميتة والدم ليست بمال في حق احد فلا يصلح عوضا والخمر والخنزير لا قيمة لهما في حق المسلمين فلم يصلحا عوضا في حقهم فلم يصح تسمية شي من ذلك فاذا خلعها عليه فقد رضي بالفرقة بغير عوض وقد يكون بغير عوض كالاعتاق فاذا ذكر ما لا يصلح عوضا اصلا او ما لا يصلح عوضا في حق المسلمين فقد رضي بالاسقاط بغير عوض فلا يستحق عليها شيا ولان منافع البضع عند الخروج عن ملك الزوج غير متقومة لان المنافع في الاصل ليست باموال متقومة الا انها جعلت متقومة عند المقابلة بالمال المتقوم فعند المقابلة بما ليس بمال متقوم يبقى على الاصل ولانها انما اخذت حكم التقوم في باب النكاح عند الدخول في ملك الزوج احترازا لها تعظيما للادمي لكونها سببا لحصوله فجعلت متقومة شرعا صيانة له عن الابتذال والحاجة الى الصيانة عند الدخول في الملك لا عند الخروج عن الملك لان بالخروج يزول الابتذال فلا حاجة الى التقوم فبقيت على الاصل وحصل الفرق بين الخلع على هذه الاشيا وبين النكاح عليها لان هناك يجب مهر المثل لان النكاح لم يشرع الا بعوض لما ذكرنا في مسايل النكاح والمذكور لا يصلح عوضا فالتحق ذلك بالعدم ووجب العوض الاصلي وهو مهر المثل فاما الخلع فالعوض فيه غير لازم بل هو مشروع بعوض وبغير عوض فلم يكن من ضرورة صحته لزوم العوض وكذا النكاح تمليك البضع بعوض والخلع اسقاط الملك بعوض وغير عوض وكذا منافع البضع عند الدخول اعطي لها حكم التقوم شرعا لكونها وسيلة الى حصول الادمي المكرم والخلع ابطال معنى العضو التوسل فلا يظهر معنى التقوم فيه • ولو خالعها على شي اشارت اليها مجهول فقالت على بطون غنمي او نعمي من ولد او على ما في ضروعها من لبن او على ما في بطن جاريتي من ولد او على ما في نخلي او شجري من ثمر فان كان هناك شي فهو له عندنا وقال الشافعي لا شي له وجه قوله ان الجنين في البطن واللبن في الضرع لا يصلح عوضا في الخلع لانه غير مقدور التسليم ولهذا لم يصلح عوضا في النكاح كذا في الخلع والدليل عليه انه لا يجوز بيعه والاصل عندهم ان كل ما

لا يجوز

لا يجوز بيعه لا يصلح عوضا في الخلع ولنا الفرق بين الخلع وبين النكاح وهو ان باب الخلع اوسع من باب النكاح الا ترى انه لو خلعها على عبد ابق صحت التسمية ولو تزوجها عليه لم تصح التسمية فتصح اضافته الى ما هو مال متقوم موجود كما تصح اضافته الى العبد الابق بل اولى لان ذاك له خطر الوجود والعدم وهذا موجود وبهذا تبين ان القدرة على تسليم البدل ليست بشرط في الخلع فانه جايز على العبد الابق والقدرة على تسليمه غير ثابتة بخلاف البيع فان القدرة على تسليم المبيع شرط وان لم يكن هناك شي ردت عليه ما استحقت بعقد النكاح لانها لما سمت مالا متقوما فقد غرته بتسمية المال المتقوم فصارت ملتزمة تسليم مال متقوم ضامنة له ذلك والزوج لم يرض بزوال ملكه الا بعوض هو مال متقوم وقد تعذر عليه الوصول لعدمه ولا سبيل له الى الرجوع الى قيمة المذكور لجهالته ولا الى قيمة البضع لما لا قيمة للبضع عند الخروج عن الملك لما ذكرنا فوجب الرجوع الى ما قوم البضع به على الزوج عند الدخول وهو ما استحقته المراة من المسمى او مهر المثل وكذلك اذا قالت على ما في بيتي من متاع انه ان كان هناك متاع فهو له وان لم يكن يرجع عليها بالمهر لانها غرته بتسمية مال متقوم فيلزمها ضمان الغرور وهو رد المهر المستحق لما قلنا ولو قال على ما في بطن غنمي او ضروعها قالت او على ما في نخلي او شجري ولم تزد على ذلك فان كان هناك شي اخذه لان التسمية وقعت على مال متقوم موجود لكنه مجهول لكن الجهالة ليست بمتفاحشة فلا تمنع استحقاق المسمى ولو لم يكن هناك شي فلا شي له لانعدام تسمية مال متقوم لانها ذكرت ما في بطنها وقد يكون في بطنها مال متقوم وقد لا يكون فلم تصر بذكره غارة زوجها بل الزوج هو الذي غر نفسه والرجوع بحكم الغرور ولا غرور منها فلا يرجع عليها • ولو قالت اختلعت مني على ما تلد غنمي او تحلب او تثمر نخلي او شجري او على ما ارثه العام او اكتسبه او ما استغل من عقاري فقبل الزوج وقعت الفرقة وعليها ان ترد ما استحقت من المهر وان ولدت الغنم واثمر النخل والشجر اما وقوع الفرقة اذ ذاك يقف على قبول ما يصلح عوضا وان صحت تسميته عوضا او لا واما وجوب رد المستحق فلانه لا سبيل الى استحقاقه المسمى لكونه معدوما وقت الخلع يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد واستحقاق المعدوم الذي له خطر الوجود والعدم في عقد المعاوضة لم يرد الشرع به وورد بتحمل الجهالة اذا لم تختلف المعقود في قدرها بتحمل الاختلاف فيها في احتمال السعة والضيق ولا سبيل الى هذا التسمية راسا لانها سمت مالا متقوما فلم الرجوع الى المهر المستحق بعقد النكاح ولو قالت اخلعني على ما في يدي من دراهم او دنانير او فلوس فان كان في يدها شي من ذلك فهو له قل او كثر لانها سمت مالا متقوما والمسمى موجود فصحت التسمية وان كان المسمى مجهول القيمة فله ما في يدها من الجنس المذكور قل او كثر لانه ذكره باسم الجمع فيتناول الثلاث فصاعدا وان لم يكن في يدها شي او كان اقل من ثلثة فعليها من كل صنف سمته ثلاثة وزنا في الدراهم والدنانير وعددا في الفلوس لوجود تسمية المال المتقوم لان الدنانير والدراهم والفلوس اموال متقومة والمذكور بلفظ الجمع واقل الجمع الصحيح ثلثة فينصرف اليها ويتعين في المسمى كما في الوصية بالدراهم بخلاف النكاح والعتق فانه اذا تزوج امراة على ما في يده من الدراهم وليس في يده شي يجب مهر المثل ولو اعتق عبده على ما في يده من الدراهم وليس في يده شي يجب عليه قيمة نفسه لان منافع البضع ليست بمتقومة عند الخروج عن الملك فلا يشترط كون المسمى معلوما واعتبر المسمى مع جهالته

في نفسه وحمل على المتيقن بخلاف النكاح لان منافع البضع عند الدخول في الملك متقومة
وكذا العبد متقوم في نفسه فلا ضرورة الى اعتبار المسمى المجهول ولو قالت على ما في يدي ولم
تزد عليه فان كان في يدها شي فهو له لان التسمية وقعت على مال متقوم موجود فصحت واستحق
عليها ما في يدها قل او كثر لان كلمة ما عامة فيما لا يعلم وان لم يكن في يدها شي فلا شي له
لانه اذا لم يكن في يدها شي فلم يوجد تسمية مال متقوم لانها سمت ما في يدها شي متقوم
وقد لا يكون فلم يوجد شرط وجوب شي فلا يلزمها شي ● ولو اختلعت الامة من زوجها
على جعل بغير امر مولاها وقع الطلاق ولا شي عليها من الجعل حتى تعتق اما وقوع الطلاق
فلانه يقف على قبول ما جعل عوضا وقد وجد واما وجوب الجعل بعد العتق فلانها
سمت مالا متقوما موجودا وهو معلوم ايضا وهي من اهل التسمية فصحت التسمية
الا انه تعذر الوجوب للحال لحق المولى فيتاخر الى ما بعد العتاق فان كان باذن المولى
لزمها الجعل وتباع فيه لانه دين ظهر في حق المولى فتباع فيه كسائر الديون وكذلك
المكاتبة اذا اختلعت من زوجها على جعل يجوز الخلع ويقع الطلاق ويتاخر الجعل
الى ما بعد العتاق وان اذن المولى لان رقبتها لا تحتمل البيع فلا تحتمل تعلق الدين بها ● ولو
خلع امراته على رضاع ابنه او خلع امراته على رضاع ابنه منها سنتين جاز الخلع وعليها ان
ترضعه سنتين فان مات ابنها قبل ان ترضعه شيا يرجع عليها بقيمة الرضاع للمدة
وان مات في بعض المدة رجع عليها بقيمة ما بقي لان الرضاع مما يصح الاستيجار عليه
قال الله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن فيصح ان يجعل بدلا في الخلع وهلاك الولد
قبل الرضاع كهلاك عرض اختلعت عليه فهلك في يدها قبل التسليم فيرجع الى قيمته
ولو شرط عليها نفقة الولد في الحولين لذلك اجلا اربع سنين فذلك باطل فان هلك
الولد قبل تمام الرضاع فلا شي عليها لان النفقة ليس لها معيار معلوم فكانت الجهالة
متفاحشة فلا يلزمها شي ولكن الطلاق واقع لما ذكرنا ● ولو اختلعت في مرضها فهو
من الثلث لانها متبرعة في قبول البدل فيعتبر من الثلث فان ماتت في العدة
فله الاقل من ذلك ومن ميراثه منها ولو خالعها على حكمه او حكمها او حكم اجنبي فعليها
المهر الذي استحقته بعد النكاح لان الخلع على الحكم بتسمية فاسدة لتفاحش الجهالة
والخطر ايضا فلم تصح التسمية فلا تستحق المسمى فيرجع عليها بالمهر لان الخلع على الحكم
خلع بما يقع به الحكم ولا يقع الحكم الا بمال متقوم عادة فكان الخلع على الحكم خلعا على مال
متقوم فقد غرته بتسمية مال متقوم الا انه لا سبيل الى استحقاق ما يقع به الحكم
لكونه مجهولا جهالة فاحشة كجهالة الجنس فيرجع الى ما استحقته من المهر ثم ينظر ان
كان الحكم الى الزوج فان حكم بمقدار المهر تجبر المراة على تسليم ذلك لانه حكم بالقدر المستحق
وكذلك ان حكم باقل من مقدار المهر لانه حط بعضه ولا يملك حط بعضه لانه يملك
حط الكل فالبعض اولى وان حكم باكثر من المهر لم تلزمها الزيادة لانه حكم لنفسه
باكثر من القدر المستحق فلا يصح الا برضاها وان كان الحكم اليها فان حكمت بقدر المهر جاز
ذلك لانها حكمت بالقدر المستحق وكذلك ان حكمت باكثر من قدر المهر لانها حكمت
على نفسها وهي تملك بذل الزيادة وان حكمت باقل من المهر لم يجز الا برضى الزوج لانها
حطت بعض ما عليها وان كان الحكم الى الاجنبي فان حكم بقدر المهر جاز وان حكم بزيادة
او نقصان لم تجز الزيادة الا برضى المولى والنقصان الا برضى الزوج لان في الزيادة
ابطال حق المراة وفي النقصان ابطال حق الزوج فلا يجوز من غير رضى صاحب الحق

ولو

ولو اختلفا في جنس ما وقع عليه الطلاق او نوعه او قدره فالقول قول المراة وعلى الزوج البينة
لان قبول البدل الى المراة فالزوج يدعي عليها شيا وهي تنكر فكان القول قولها ولو قال
لها طلقتك امس على الف درهم او بالف درهم فلم تقبلي فقالت لا بل كنت قبلت فالقول
قول الزوج فرق بين هذا وبينما اذا قال لانسان بعتك هذا العبد امس بالف درهم
فلم تقبل فقال بل قبلت ان القول قول المشتري ووجه الفرق ان الزوج في مسلة الطلاق
لم يصر مناقضا في قوله فلم تقبلي لان قول الرجل لامراته طلقتك على الف يسمى طلاقا على الف
قبلت المراة او لم تقبل فلم يكن الزوج في قوله فلم تقبلي مناقضا بخلاف البيع لان الايجاب
بدون القبول لا يسمى بيعا فكان الاقرار بالايجاب اقرارا بالقبول فصار البايع مناقضا
في قوله فلم تقبل ولان المراة في باب الطلاق تدعي وقوع الطلاق لانها تدعي وجود شرط الوقوع
والزوج ينكر الوقوع فكان القول قول المنكر والله الموفق ● واما بيان قدر ما يحل للزوج
من اخذ العوض وما لا يحل فجملة الكلام فيه ان النشوز ان كان من قبل الزوج واما ان
كان من قبل المراة فان كان من قبل الزوج فلا يحل له اخذ شي من العوض على الخلع لقوله
تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه
شيا نهى عن اخذ مما اتاها من المهر واكد النهي بقوله تعالى اتاخذونه بهتانا واثما
مبينا وقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة
مبينة اي ان لا ينشزن نهى الازواج عن اخذ شي مما اعطوهن واستثنى حال نشوزهن
وحكم المستثنى يخالف حكم المستثنى منه فيقتضي حرمة اخذ شي مما اعطوهن عند عدم
النشوز منهن وان كان النشوز من قبلها فلا باس بان ياخذ منها قدر المهر لقوله تعالى الا
ان ياتين بفاحشة مبينة اي ان لا ينشزن والاستثنا من النهي اباحة من حيث
الظاهر وقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به قيل اي لا جناح على الزوج في الاخذ
وعلى المراة في الاعطا والزيادة على قدر المهر فيها روايتان ذكر في كتاب الطلاق
انها مكروهة وهكذا روي عن علي رضي الله عنه انه كره للزوج ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها
وهو قول الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وطاوس وذكر في الجامع
انها غير مكروهة وهو قول عثمان البتي وبه اخذ الشافعي وجه هذه الرواية ظاهر
قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به رفع الجناح عنهما في الاخذ والاعطا من الفدا من
غير فصل بينما اذا كان مهر المثل او زيادة عليه فيجب العمل باطلاق النص ولانها اعطت مال نفسها
بطيبة من نفسها وقد قال الله تعالى فان طبن لكم عن شي منه نفسا فكلوه هنيا مريا بخلاف
ما اذا كان النشوز من قبله لان النشوز اذا كان من قبل الزوج كانت هي مجبورة في دفع المال
لان الظاهر انها مع رغبتها في الزوج لا تعطي الا اذا كانت مضطرة من جهته باسباب او مغترة
بانواع التغرير والتزوير فكره الاخذ وجه رواية الاصل قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا
مما اتيتموهن شيا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما
افتدت به نهى عن اخذ شي مما اتاها من المهر واستثنى القدر الذي اعطاها من المهر عند
خوفهما ترك اقامة حدود الله تعالى على ما نذكر والنهي عن اخذ شي من المهر نهي عن اخذ
الزيادة على المهر من طريق الاولى كالنهي عن التافيف انه يكون نهيا عن الضرب الذي هو
فوقه بطريق الاولى وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لامراة ثابت بن قيس بن شماس
اتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة قال اما الزيادة فلا نهى عن الزيادة مع كون النشوز
من قبلها وبه تبين ان المراد من قوله فيما افتدت به قدر المهر لان الزيادة عليه وان كان ظاهر

النشوز ان كان من قبل الزوج

ان كان النشوز من قبل المراة

اما

عاما عرفنا ذلك ببيان النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو وحي غير متلو والدليل عليه ايضا قوله
تعالى في صدر الاية ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيا ذكر في اول الاية اياها فكان المذكور
في اخرها وهو قوله تعالى فيما افتدت به مردودا الى اولها فكان المراد من قوله تعالى فيما افتدت
به اي بما اتاها ونحن به نقول انه يحل له قدر ما اتاها واما قوله انها اعطته مال نفسها
بطيبة من نفسها فنعم لكن ذاك دليل الجواز وبه نقول ان الزيادة جايزة في الحكم والقضا
لان الخلع من جانبها معاوضة مال عن الطلاق واسقاط ما عليها من الملك ودفع المال عوضا
عما ليس بمال جايز في الحكم اذا كان ذلك مما يرغب فيه الا ترى انه جاز العتق على قليل المال
وكثيره واخذ المال بدلا عن اسقاط الملك والرق وكذلك الصلح عن دم العمد وكذا النكاح
لما جاز على اكثر من مهر مثلها وهو بدل البضع فكذا جاز ان تضمنه المراة باكثر من مهر مثلها
لانه بدل من سلامة البضع في الحالين جميعا الا انه نهي عن الزيادة على قدر المهر لا لمعنى في
نفس العقد بل لمعنى في غيره وهو شبهة الربوا والاضرار بها ولا يوجد ذلك في قدر المهر
فحل له اخذ قدر المهر والله اعلم **فصل** واما حكم الخلع فنقول وبالله التوفيق يتعلق بالخلع
احكام • بعضها يعم كل طلاق باين • وبعضها يخص الخلع • اما الذي يعم كل طلاق باين
فنذكره في بيان حكم الطلاق ان شا الله تعالى • واما الذي يخص الخلع فالخلع لا يخلوا اما
ان كان بغير بدل واما ان كان ببدل فان كان بغير بدل بان قال خالعتك ونوى الطلاق
فحكمه انه يقع الطلاق ولا يسقط شي من المهر وان كان ببدل فان كان البدل هو
هو المهر بان خالعها على المهر فحكمه ان كان غير مقبوض انه يسقط المهر عن الزوج ويسقط
عنه النفقة الماضية وان كان مقبوضا فعليها ان ترده على الزوج وان كان البدل
مالا اخر سوى المهر فحكمه سقوط كل حكم وجب بالنكاح قبل الخلع من المهر والنفقة الماضية
ووجوب البدل حتى لو خلعها على عبد او على مائة درهم ولم يذكر شيا اخر فلم ذلك ثم ان
كان لم يعطها المهر ولم يكن لها عليه شي سوا كان لم يدخل بها او كان قد دخل بها وان كان
قد اعطاها المهر لم يرجع عليها بشي سوا كان بعد الدخول بها او قبل الدخول بها وكذلك
اذا باراها على عبد او مائة دينار فهو مثل الخلع في جميع ما وصفنا وهذا قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف في المباراة مثل قول ابي حنيفة وقال في الخلع انه لا يسقط به الا ما سميا
حتى انه لو خلعها على مائة درهم ومهرها الف درهم فان كان غير مقبوض فانها لا ترجع عليه
بشي سوا كان الزوج لم يدخل بها او كان قد دخل بها في قول ابي حنيفة وله عليها مائة درهم
وعندهما ان كان قبل الدخول بها فلها ان ترجع عليه بنصف المهر وذلك خمسماية وله
عليها مائة درهم فيصير قدر المائة قصاصا فيرجع عليها باربعماية وان كان بعد الدخول
ان ترجع بكل المهر الا قدر المائة فترجع عليه بتسعماية وان كان المهر مقبوضا فله عليها
فله عليها المائة لا غير وليس له ان يرجع عليها بشي من المهر سوا كان قبل الدخول بها او بعده
في قول ابي حنيفة وعندهما ان كان قبل الدخول يرجع الزوج عليها بنصف المهر وان
كان بعده لا يرجع عليها بشي وهكذا الجواب في المباراة عند محمد والحاصل ان ههنا
ثلاث مسايل الخلع والمباراة والطلاق على مال ولا خلاف بينهم في الطلاق على مال لانه
لا يبرا به من ساير الحقوق التي وجبت لها بسبب النكاح ولا خلاف ايضا في ساير الديون
التي وجبت لا بسبب النكاح الا انها تسقط بهذه التصرفات وانما الخلاف بينهم
في الخلع والمباراة واتفق جواب ابي حنيفة وابي يوسف في المباراة واختلف جوابهما
في الخلع واتفق جواب ابي يوسف ومحمد في الخلع واختلف في المباراة فابو يوسف مع ابي حنيفة

في المباراة

في المباراة ومع محمد في الخلع وجه قول محمد ان الخلع طلاق بعوض فاشبه الطلاق على مال والجامع
بينهما ان حق الانسان لا يسقط من غير اسقاطه ولم يوجد في الموضعين الا اسقاط ما سميا
فلا يسقط ما لم تجر به التسمية ولهذا لم تسقط ساير الديون التي لم تجب بسبب النكاح
وكذا لا تسقط نفقة العدة الا بالتسمية وان كانت من احكام النكاح كذا هذا وجه قول
ابي يوسف وهو الفرق بين الخلع والمباراة ان المباراة صريح في ايجاب البراة لانها
اثبات البراة نصا فيقتضي ثبوت البراة مطلقا فيظهر في جميع الحقوق الثابتة بينهما
بسبب النكاح فاما الخلع فليس نصا في ايجاب البراة لانه ليس في لفظه ما ينبي عن البراة وانما
تثبت البراة مقتضاه والثابت بطريق الاقتضا لا يكون ثابتا من جميع الوجوه فتثبت
البراة بقدر ما وقعت التسمية لا غير ولابي حنيفة رحمه الله ان الخلع في معنى المباراة لان
المباراة مفاعلة من البراة والابرا اسقاط فكان اسقاطا من كل واحد من الزوجين الحقوق
المتعلقة بالعقد المتنازع فيه كالمتخاصمين في الديون اذا اصطلحا على مال سقط بالصلح
جميع ما تنازعا فيه كذا بالمباراة والخلع ماخوذ من الخلع وهو النزع والنزع اخراج الشي
من الشي فمعنى قولنا خلعها اي اخرجها من النكاح وذلك باخراجها من ساير الاحكام
المتعلقة بالنكاح وذلك انما يكون بسقوط الاحكام الثابتة بالنكاح وهو لمعنى البراة
فكان الخلع في معنى البراة والعبرة في العقود للمعاني لا للالفاظ وقد خرج الجواب
عما ذكره محمد ابو يوسف واما قول محمد انه لم يوجد منهما اسقاط غير المسمى فنقول ان يوجد
نصا فقد وجد دلالة لما ذكرنا ان لفظ الخلع دليل عليه ولان قصدهما من الخلع دفع المنازعة
وازالة الخلع بينهما والمنازعة والخلف انما وقع في حقوق النكاح ولا تندفع المنازعة والخلف
الا باسقاط حقوقه فكان ذلك تسمية منهما بساير الحقوق المتعلقة بالنكاح دلالة بخلاف
ساير الديون لانه لا تعلق لها بالنكاح ولم تقع المنازعة فيها ولا في سببها فلا ينصرف الاسقاط
اليها وبخلاف الطلاق على مال لانه لا يدل على اسقاط الحقوق الواجبة بالنكاح لا نصا
ولا دلالة واما نفقة العدة فلانها لم تكن واجبة قبل الخلع فلا يتصور اسقاطها بالخلع
بخلاف النفقة الواجبة الماضية لانها كانت واجبة قبل الخلع بفرض القاضي او بالتراضي
فكان الخلع اسقاطا بعد الوجوب فصح ولو خلعها على نفقة العدة صح ولا تجب النفقة
ولو ابرات الزوج عن النفقة في حال قيام النكاح لا يصح الابرا وتجب النفقة في النكاح
تجب شيا فشيا على حسب حدوث الزمان يوما فيوما فكان الابرا عنها ابرا قبل
الوجوب فلم يصح فاما نفقة العدة فانما تجب عند الخلع فكان الخلع على النفقة مانعا
من وجوبها ولا يصح الخلع على السكنى والابرا عنه لان السكنى تجب حقا لله تعالى قال
الله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة فلا يملك
العبد اسقاطه والله اعلم **فصل** واما الطلاق على مال فهو في احكامه كالخلع لان كل
واحد منهما طلاق بعوض فيعتبر في احدهما ما يعتبر في الاخر الا انهما يختلفان من
وجه وهو ان العوض اذا بطل في الخلع بان وقع الخلع على ما ليس بمال متقوم يبقى
الطلاق باينا وفي الطلاق على مال اذا بطل العوض بان سميا ما ليس بمال متقوم لان الخلع
كناية والكنايات مبينات عندنا فاما الطلاق فصريح وانما تثبت البينونة بتسمية
العوض اذا صحت التسمية فاذا لم تصح التحقت بالعدم فيبقى صريح الطلاق فيكون
رجعيا ولو قال لها انت طالق بالف فقبلت طلقت وعليها الالف لان حرف البا حرف
الصاق فيقتضي البدل بالمبدل وكذلك لو قال انت طالق على الف درهم لان على كلمة

شرط يقال زرتك على ان تزورني اي بشرط ان تزورني وكذا اذا قال لامراته انت طالق
على ان تدخلين الدار كان دخول الدار شرطا كما لو قال ان دخلت الدار وهي كلمة الزام ايضا
فكان ايقاع الطلاق بشرط ان تعطيه الالف عقيب وقوعه الطلاق ويلزمها الالف فيقع
الطلاق بقبولها ويجب عليها الالف ولو قال انت طالق وعليك الف درهم طلقت المراة
وله الرجعة ولا شي عليها من الالف سوا قبلت او لم تقبل في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد اذا قبلت طلقت بائنة وعليها الالف وعلى الخلاف اذا قالت المراة لزوجها طلقني
ولك الف درهم انه يقع طلقة رجعية ولا يلزمها البدل في قول ابي حنيفة وعندهما
يقع الطلاق وعليها الالف وعلى هذا الخلاف اذا قال لعبده انت حر وعليك الف درهم
انه يعتق سوا قبل او لم يقبل في قول ابي حنيفة وعندهما اذا قبل يعتق وعليه الالف
وجه قولهما ان هذا الواو واو حال فيقتضي ان وجوب الالف حال لو وقوع الطلاق
والعتاق ولان هذه اللفظة تستعمل في الابدال فان من قال لاخر احمل هذا الشي الى
مكان كذا ولك درهم فحمل استحق الاجرة كما لو قال احمل بدرهم ولابي حنيفة ان كل
واحد من الكلامين كلام تام بنفسه اعني قوله انت طالق وقوله وعليك الف درهم
لان كل واحد منهما مبتدا وخبر فلا يجعل الثاني متصلا بالاول الا لضرورة ولا ضرورة
في الطلاق والعتاق لان الغالب وجودهما بغير عوض فلا يجعل الثاني متصلا بالاول
من غير ضرورة اما قولهما الواو واو الحال فممنوع بل واو عطف في الاخبار معناه
اخبرك انك طالق واخبرك ان عليك الف درهم ولو قالت المراة لزوجها طلقني ثلاثا
على الف درهم فطلقها ثلاثا يقع ثلاث تطليقات بالف وهذا مما لا اشكال فيه ولو طلقها
واحدة وقعت واحدة رجعية بغير شي في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد واحدة
بائنة بثلث الالف ولو قالت طلقني ثلاثا بالف درهم فطلقها ثلاثا يقع ثلاثا بالف
درهم لا شك فيه ولو طلقها واحدة وقعت واحدة بائنة بثلث الالف في قولهم جميعا
وجه قولهما ان كلمة على في المعاملات وحرف البا سوا يقال بعت منك بالف وبعت منك
على الف ويفهم من كل واحد منهما كون الالف بدلا وكذا قول الرجل لغيره احمل هذا الشي الي
بيتي على درهم وقوله بدرهم سوا حتى يستحق البدل جميعا فيهما والاصل ان اجزا
المبدل تقسم على اجزا البدل اذا كان متحدا في نفسه فتقسم الالف على الثلث فتقع
واحدة بثلث الالف كما لو ذكرت بحرف البا وكانت بائنة لانها طلاق بعوض ولابي حنيفة
ان كلمة على كلمة شرط فكان وجود الطلقات الثلاث شرطا لوجوب الالف فكانت الطلقة
الواحدة بعض الشرط والحكم لا يثبت بوجود بعض الشرط فما لم يطلقها ثلاثا لا يستحق
شيا من الالف بخلاف حرف البا فانه حرف مبادلة فيقتضي انقسام البدل على المبدل
فينقسم الالف على التطليقات الثلاث فكان بمقابلة كل واحدة ثلث الالف ولا يشكل
هذا القدر بما اذا قال طلقي نفسك ثلاثا بالف فطلقت نفسها واحدة انه لا يقع شي
لان الزوج لم يرض بالبينونة الا بكل الالف فلا يجوز وقوع البينونة ببعضها واذا
امرته بالطلاق فقالت طلقني ثلثا بالف درهم فقد سالت الزوج ان يبينها بالف
درهم وقد ابانها باقل من ذلك فقد زادها خيرا ولا اشكال انها سالته الابانة
الغليظة بالف ولم يات بها بل اتى بالخفيفة ولعل لها غرضا في الغليظة والجواب ان
غرضها في استيفا ما لها مع حصول البينونة التي وضع لها الطلاق الثلث واما قولهما
ان كلمة على تستعمل في الابدال فنعم لكن مجازا لا حقيقة ولا يترك الحقيقة الا لضرورة

وفي البيع

وفي البيع ونحوه ضرورة ولا ضرورة في الطلاق فبقي ما بينا على ان اعتبار الشرط يمنع الوجوب لما بينا
واعتبار البدل يوجب فيقع الشك في الوجوب فلا يجب مع الشك ولو قالت امراتان له
طلقنا بالف درهم او على الف درهم فطلقهما يقع الطلاق عليهما بالالف وهذا لا يشكل ولو
طلق احديهما وقع الطلاق عليها بحصتها من الالف بالاجماع والفرق لابي حنيفة بين هذه
المسالة وبين مسالة الخلاف انه لا غرض لكل واحدة من المراتين في طلاق الاخرى فلم يعتبر
معنى الشرط وللمراة غرض في اجتماع تطليقاتها لان ذلك اقوى للتحريم لثبوت البينونة
الغليظة بها فاعتبر معنى الشرط ولو قالت طلقني واحدة بالف فقال انت طالق ثلاثا وقع
الثلاث مجانا بغير شي في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يقع ثلاث تطليقات
واحدة منها بالف وهذه فريعة اصل ذكرناه فيما تقدم وهو ان من اصل ابي حنيفة
ان الثلاث لا تصلح جوابا للواحدة فاذا قال ثلثا فقد عدل عما سالته فصار مبتديا
بالطلاق فيقع الثلاث بغير شي ومن اصلهما ان في الثلاث ما يصلح جوابا للواحدة لان
الواحدة توجد في الثلاث فقد اتى بما سالته وزيادة فيلزمها الالف كانه قال انت طالق
واحدة وواحدة ولو قالت طلقني واحدة بالف فقال انت طالق ثلاثا بالف وقف على قبولها
عند ابي حنيفة ان قبلت جاز والا بطل لانه عدل عما سالته فصار مبتديا طلاقا بعوض
فيقف على قبولها وعند ابي يوسف ومحمد يقع الثلاث واحدة منها بالف كما لو سالت واثنتان
بغير شي وحكى الجصاص عن الكرخي انه قال رجع ابو يوسف في هذه المسالة الى قول ابي حنيفة
وذكر ابو يوسف في الامالي ان الثلاث يقع واحدة منها بثلث الالف والاثنتان يقفان على
قبول المراة قال القدوري وهذا صحيح على اصلهما لانها جعلت في مقابلة الواحدة الفا
واذا اوقعها بثلث الالف فقد زادها خيرا وابتدا بتطليقتين بثلث الالف فوقف
ذلك على قبولها والله اعلم **فصل** واما الذي يرجع الى الوقت فهو مضي مدة الايلا وهو
شرط وقوع الطلاق بالايلا حتى لا يقع الطلاق قبل مضي المدة لان الايلا في حق احد
الحكمين وهو البر طلاق معلق بشرط ترك الفي في المدة لقوله تعالى وان عزموا
الطلاق فان الله سميع عليم روي عن ابن عباس وغيره من الصحابة رضي الله عنهم ان
عزم الطلاق ترك الفي اليها اربعة اشهر فقد ترك الفي اليها اربعة اشهر شرط
وقوع الطلاق في الايلا • والكلام في الايلا يقع في مواضع • في تفسير الايلا
لغة وشرعا • وفي بيان ركن الايلا • وفي بيان شرايط الركن • وفي بيان حكم
الايلا • وفي بيان ما يبطل به الايلا • اما تفسيره فالايلا في اللغة عبارة عن اليمين
يقال آلى اي حلف ولهذا سميت اليمين الية وجمعها الالايا • وقال الشاعر • شعر
قليل الالايا حافظ ليمينه • وان صدرت منه الالية برت •
وفي حرف عبد الله بن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم الذين يقسمون من نسايهم
والقسم واليمين من الاسما المترادفة وقال الله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم
اي لا يحلف وفي الشريعة عبارة عن اليمين على ترك الجماع بشرايط مخصوصة
نذكرها في مواضعها ان شا الله تعالى • واما ركنه فهو اللفظ الدال على منع الجماع في
الفرج موكدا باليمين بالله تعالى او بصفاته او باليمين بالشرط والجزا حتى لو امتنع
من جماعها وهجرها سنة او اكثر من ذلك لم يكن موليا ما لم يات بلفظ يدل عليه
لان الايلا يمين لما ذكرنا واليمين تصرف قولي فلا بد من القول ولو اتى بلفظ يدل
على القول بمنع الجماع فيما دون الفرج لم يكن ذلك ايلا في حكم البر لان حكم البر انما يثبت

لصيرورته ظالما بترك النكاح الجماع في الفرج لان حقها فيه ولو ذكر لفظا يدل على منع نفسه
على الجماع في الفرج ولم يوكده باليمين لم يكن ايلا لان الظلم بالمنع والمنع لا يتاكد الا باليمين
وقال الشافعي في القديم لا يكون موليا الا بالحلف بالله تعالى وظاهر الاية يدفع هذا
القول لان الله تعالى للذين يولون والايلا في اللغة عبارة عن اليمين واسم اليمين يقع
اليمين بالله تعالى ويقع على اليمين بالشرط والجزا لتحقق معنى اليمين وهو القوة ولو
حلف بغير الله تعالى وبغير الشرط والجزا لا يكون موليا حتى لا تبين بمضي المدة من غير
في ولا كفارة عليه ان قربها لانه ليس بيمين لانعدام معنى اليمين وهو القوة وقال
صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا بابايكم ولا بالطواغيت ومن كان منكم حالفا فليحلف بالله
او ليذر وروي ان من حلف لغير الله فقد اشرك اما الالفاظ الدالة على منع النفس
فانواع بعضها صريح وبعضها يجري مجرى الصريح وبعضها كناية اما الصريح فلفظة
المجامعة بان تحلف ان لا تجامعها واما الذي يجري مجرى الصريح فلفظة القربان والوطي
والمباضعة والافتضاض في البكر بان حلف ان لا يقربها او لا يطاها او لا يباضعها
او لا يفتضها وهي بكر لان القربان المضاف الى المراة يراد به الجماع في العرف قال الله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكذا الوطي المضاف اليها غلب استعماله في الجماع قال
النبي صلى الله عليه وسلم في سبايا اوطاس الا لا توطا الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى
حتى يستبرين بحيضة والمباضعة مفاعلة من البضع وهو الجماع في الفرج والافتضاض
في العرف عبارة عن جماع البكر وهو كسر العذرة ماخوذ من الفض وهو الكسر
وكذا اذا حلف لا يغتسل منها لان الاغتسال منها لا يكون الا بالجماع فاما في غير الفرج
فالاغتسال لا يكون منها وانما يكون من الانزال الا ترى انه ما لم ينزل لا يجب الاغتسال
وفي الجماع في الفرج لا يقف وجوب الاغتسال على وجود الانزال ولو قال لم اعن به
الجماع لا يدين في القضا لكونه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لان
اللفظة تحتمله • واما الكناية فنحو لفظة الاتيان والاصابة بان حلف لا ياتيها
او لا يصيب منها يريد الجماع لانهما من كنايات الجماع لانهما يستعملان في الجماع على السوا
فلا بد من النية وكذا لفظ الغشيان بان حلف لا يغشاها لان الغشيان يستعمل في
الجماع قال الله تعالى فلما تغشاها اي جامعها وتستعمل في المجي وفي الستر والتغطية
قال الله تعالى يوم يغشاهم العذاب قيل ياتيهم وقيل يسترهم ويغطيهم فلا بد من
النية وكذا اذا حلف لا يمس جلده جلدها وقال لم اعن به الجماع يصدق لانه يحتمل
الجماع ويحتمل المس المطلق فيحنث بغير الجماع والايلا ما وقف الحنث فيه على الجماع ولانه
يمكنه جماعها بغير مماسة الجلد بان يلف ذكره بحريرة فيجامعها وكذا اذا حلف لا يجامعها
يضاجعها او لا يقرب فراشها وقال لم اعن به الجماع فهو مصدق في القضا لان هذا
اللفظ يستعمل في الجماع ويستعمل في غيره استعمالا واحدا ولانه يمكنه جماعها من غير
مضاجعة ولا قرب فراش ولو حلف لا يجمع راسي وراسك فان عني به الجماع فهو
مولي لانه يحتمل الجماع وان لم يعن به الجماع لم يكن موليا ولا يجتمعان على فراش ولا مرفقة
لئلا يلزمه الكفارة وله جماعها من غير اجتماع على الفراش ولا شي يجمع راسهما عليه ولو حلف
لا يجتمع راسي وراسك وسادة او لا ياويني واياك بيت او لا ابيت معك في فراش
فان عني به الجماع فهو مولي لانه يحتمل الجماع فتصح نيته فكيف ما جامعها فهو حانث ولو لم
يعن به الجماع فليس بمولي ولا ياوي معها في بيت ولا يبيت معها على فراش ولا يجتمعان

على وسادة

على وسادة او لا ياويني واياك بيت لئلا تلزمه الكفارة ويطاها على الارض والبواري ولو
حلف لا يسوئك او لا يغيظنك لا يكون موليا الا اذا عني به من ترك الجماع لان المساة قد تكون
بترك الجماع وقد تكون بغيره وكذا الغيظ فلا بد من النية • واما اليمين بالله تعالى وبصفاته
فهي الحلف باسم من اسما الله تعالى او بصفة من صفاته بلفظ لا يستعمل في غير الصفة او يستعمل
في الصفة وفي غيرها لكن على وجه لا يغلب استعماله في غير الصفة وموضع معرفة هذه الجملة
كتاب الايمان • ثم الايلا اذا كان بالله تعالى اما ان اطلق الايلا واما ان علقه بشرط واما
ان اضافه الى وقت واما ان وقته الى غاية فان اطلق بان قال لامراته والله لا اقربك كان
موليا للحال والاصل فيه ان من منع نفسه عن قربان زوجته بما يصلح ان يكون مانعا وبما يحلف
به عادة يصير موليا او يقال من لا يمكنه قربان زوجته في المدة من غير شي يلزمه بسبب
اليمين فهو مولي وقد وجد ههنا لان ذكر اسم الله تعالى يصلح مانعا تحرزا عن الهتك وهو
مما يحلف به عرفا وعادة وكذا لا يمكنه قربان زوجته في المدة من غير شي يلزمه وهو الكفارة
فيصير موليا وكذا اذا قال لامراتين له والله لا اقربكما • وههنا ثلاثة فصول
احدها ان يقول لامراتيه والله لا اقربكما او يقول لنسايه الاربع والله لا اقربكن وهما
فصل واحد • والثاني ان يقول والله لا اقرب احدكما او احداكن • والثالث ان يقول
والله لا اقرب واحدة منكما او واحدة منكن • اما الاول اذا قال لامراتين له والله لا اقربكما
صار موليا منهما للحال حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقربهما فيها بانتا جميعا وكذا اذا قال
لنسايه الاربع والله لا اقربكن صار موليا منهن للحال حتى لو لم يقربهن حتى مضت اربعة
اشهر بن جميعا وهذا قول اصحابنا الثلاثة وهو استحسان والقياس انه لا يصير موليا
في الاول حتى يطا واحدة منهما فيصير موليا من الاخرى وفي الثاني ما لم يطا الثلاث منهن
فيصير موليا من الرابعة وهو قول زفر وجه القياس ان المولي لا يمكنه قربان من غير حنث
يلزمه وههنا يمكنه في الصورة الاولى قربان احدهما من غير حنث يلزمه لانه لا يحنث بوطي
احدهما اذ جعل شرط الحنث قربانهما ولم يوجد وفي الصورة الثانية يمكنه قربان الثلاث
منهن من غير حنث يلزمه الا ترى انه لا يحنث بوطي الثلاث منهن فلم يوجد حد المولي فلا
يكون موليا واذا وطي احدهما او وطي الثلاث منهن فلا يمكنه وطي الثانية الا بحنث
يلزمه فوجد حد الايلا فيصير موليا وجه الاستحسان ان المولي من لا يمكنه وطي امراته
في المدة من غير شي يلزمه بسبب اليمين وههنا لا يمكنه وطيها في المدة من غير شي يلزمه
بسبب اليمين لانه لو وطي احدهما او الثلاث منهن لزمه تعين الاخرى للايلا وهذا
شي يلزمه بسبب اليمين فقد وجد حد الايلا فيكون موليا ولو قرب احدهما لا كفارة
عليه لعدم شرط الحنث وهو قربانهما ولكن يبطل ايلاوه منها لان ذلك يقف على القربان
وقد وجد والايلا في حق الباقية على حاله لانعدام المبطل في حقها وهو القربان ولو قربهما
جميعا بطل ايلاوه وعليه كفارة اليمين لوجود المبطل لهما والموجب للكفارة وهو
قربانهما • ولو ماتت احدهما قبل مضي اربعة اشهر بطل ايلاوها ولا تجب الكفارة وان
قرب الاخرى بعد ذلك بالاجماع لان شرط وجوب الكفارة قربانهما ولم يوجد ولو
طلق احدهما لا يبطل الايلا • واما الثاني وهو ما اذا قال والله لا اقرب احدكما احدا
فانه يصير موليا من احدهما حتى لو قرب احدهما لزمته الكفارة ويبطل الايلا
لوجود الحنث وهو قربان احدهما ولو ماتت احداهما او طلق احداهما ثلاثا او بانت
بلا عدة تعينت الباقية للايلا لزوال المزاحمة ولو لم يقرب احدهما حتى مضت المدة

بانت احديهما بغير عينها وله خيار ان يوقع الطلاق على ايتهما شا لان الايلا في حق حكم البر
تعليق الطلاق شرعا بشرط ترك القربان في المدة فيصير كانه قال ان لم اقرب احديكما
اربعة اشهر فاحديكما طالق باين ولو نص على ذلك فمضت المدة ولم يقرب احديهما
لطلقت احداهما غير عين وله الخيار يوقع على ايتهما شا كذا هنا ولو اراد ان يعين الايلا
في احديهما قبل مضي اربعة اشهر لا يملك حتى لو عين احديهما ثم مضت اربعة اشهر
لم يقع الطلاق على المعينة بل يقع على احديهما بغير عينها وتخيره في ذلك لان اليمين تعلقت
بغير المعينة فالتعيين يكون تغيير اليمين فلا يملك ذلك لان تغيير اليمين ابطالها
من وجه واليمين عقد لازم لا يحتمل الطلاق ولا يحتمل التغيير ولان الايلا في حق البر
تعليق الطلاق بشرط عدم القربان في المدة ومن علق الطلاق المبهم ثم اراد تغيير
التعليق قبل وجود الشرط لا يقدر على ذلك كما اذا قال لامرأتيه اذا جا غد فاحديكما
طالق ثم اراد ان يعين احديهما قبل مجي الغد لا يملك ذلك كذا هنا فاذا مضت
المدة وبانت احديهما بغير عينها فله الخيار في تعيين ايهما شا للطلاق لان الطلاق
اذا وقع في المجهول بتخيير الزوج في التعيين فله ان يوقع الطلاق على احديهما فلو لم
يوقع الطلاق على واحدة منهما حتى مضت اربعة اشهر اخرى وقعت تطليقة اخرى
وبانت كل واحدة منهما بتطليقة في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه لا يقع
الطلاق على الاخرى وجه رواية ابي يوسف انه آلا من احديهما لان كل واحدة منهما
فلا يتناول الايلا الا احديهما وجه ظاهر الرواية ان اليمين باقية لعدم الحنث
فكان تعليق طلاق احديهما بمضي المدة من غير فيء باقيا فاذا مضت اربعة اشهر
ووقع الطلاق على احديهما فقد زالت مزاحمتهما واليمين باقية فتعينت الاخرى
لبقا اليمين في حقها وتعليق طلاقها كما لو زالت المزاحمة بعد مضي المدة قبل اختيار
الزوج بالموت بان بانت احديهما الين انه تتعين الاخرى كذا هاهنا وهل يتكرر الطلاق
على المولى منهما بالايلا السابق بتكرر المدة لا نص في هذه المسلة واختلف المشايخ فيه ويرجع
بعض الاقاويل فيه على البعض يعرف في الجامع الكبير وكذلك لو عين الطلاق في احديهما
بعد مضي اربعة اشهر ثم مضت اربعة اشهر بانت الاخرى بتطليقة على جواب ظاهر الرواية
واما الثالث فهو ما اذا قال والله لا اقرب واحدة منكما فانه يصير موليا منهما
جميعا حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقربهما فيها بانتا جميعا كذا ذكر في الجامع من
غير خلاف وهكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ولم يذكر الخلاف وذكر
الفقيه وريي في شرحه مختصر الكرخي فقال على قول ابي حنيفة وابي يوسف يكون
موليا منهما استحسانا وعلى قول محمد يكون موليا من احديهما وهو القياس وجه القياس
ان قوله واحدة منكما لا يعبر به عنهما بل عن احديهما فصار كقوله والله لا اقرب
احديكما والدليل عليه اذا قرب احديهما يحنث ويلزمه الكفارة فدل ان اليمين
تناولت احديهما لا غير ووجه الاستحسان وهو الفرق بين المسلتين ان قوله
احديكما معرفة لانه مضاف الى الكناية والكنايات معارف بل اعرف المعارف والمضاف
الى المعرفة معرفة والمعرفة تخص في النفي كما تخص في الاثبات وقوله واحدة منكما
نكرة لانها نكرة بنفسها ولم يوجد ما يوجب صيرورتها معرفة وهو اللام او الاضافة
فبقيت نكرة والنكرة في محل النفي فتعم والدليل على التفرقة بينهما انه يستقيم ادخال
كلمة الاحاطة والاشتمال وهي كلمة كل على واحدة منكما ولا يستقيم ادخالها على احديكما حتى

لا يصح ان يقال والله لا اقرب كل واحدة منكما ولا يصح ان يقال والله لا اقرب كل احديكما فدل ان قوله
واحدة منكما تصلح لهما وقوله احديكما لا يصلح لهما الا انه اذا قال والله لا اقرب واحدة منكما
فقرب احديهما يبطل الايلا فيهما جميعا ويلزمه الكفارة لوجود شرط الحنث وهو قربان
واحدة منهما بخلاف ما اذا قال والله لا اقربكما فقرب واحدة منهما انه يبطل الايلا فيها ولا
يبطل الايلا في الباقية حتى لا تجب الكفارة اما بطلان الايلا التي قربها فلوجود شرط البطلان
وهو القربان ولم يوجد القربان في الباقية فلا يبطل الايلا فيها واما عدم وجوب الكفارة
فلعدم شرط الوجوب وهو قربانهما جميعا ولو قال لامرأته وامته والله لا اقربكما لا
يكون موليا من امرأته ما لم يقرب الامة فاذا قرب الامة صار موليا من امرأته
لان المولي من لا يمكنه قربان امرأته في المدة من غير شي يلزمه وقبل ان يقرب الامة يمكنه
قربان امرأته من غير حنث يلزمه فلم يصر موليا ونحو ما لو قال والله لا اقرب احديكما لم
يكن موليا لانه علق الحنث بقربانهما فلا يثبت بقربان احديهما فاذا قرب الامة فقد
صار بحال لا يمكنه قربان زوجته من غير حنث يلزمه فصار موليا ولو قال والله لا اقرب
احديكما لم يكن موليا في حق البر لما ذكرنا ان قوله احديكما معرفة لانه مضاف الى
المعرفة والمعرفة تخص ولا تعم سواء كانت في محل الاثبات او في محل النفي فلا يتناول الا احديهما
والايلا في حق البر تعليق الطلاق بشرط ترك القربان في المدة فاحديكما طالق ولو قال
ذلك لا يقع الطلاق الا اذا عنى امرأته وما عنى هاهنا فلا يمكن جعله ايلا في حق البر
ولو قرب احديهما تجب الكفارة لانه بقي يمينا في حق الحنث وقد وجد الحنث فتجب
الكفارة كما لو قال لاجنبية والله لا اقربك ثم قربها حنث ولا يكون ذلك ايلا في حكم البر
كذا هنا ولو قال والله لا اقرب واحدة منكما كان موليا من امرأته لما ذكرنا ان الواحدة
نكرة في محل النفي فتعم عموم الافراد كما لو قال لا اكلم واحدا من رجال الحلب الا انه لو
قرب احديهما حنث لما ذكرنا ان شرط حنثه قربان واحدة منهما لا قربانهما وقد وجد
ولو كانت له امرأتان حرة وامة فقال والله لا اقربكما صار منهما موليا جميعا لان كل واحدة
منهما محل الايلا فاذا مضى شهران ولم يقربهما بانت الامة بمضي مدتها من غير قربان
واذا مضى شهران اخران بانت الحرة لتمام مدتها من غير فيء ولو قال والله لا اقرب احديكما
يكون موليا من احديهما بغير عينها لان كل واحدة منهما محل للايلا وقد اضاف الايلا
الى احديهما غير عين فيصير موليا من احديهما غير عين ولو اراد ان يعين احديهما قبل
مضي الشهرين ليس له ذلك لما بينا فيما تقدم واذا مضى شهران ولم يقربهما بانت
الامة لا لانها تعينت للايلا بل لسبق مدتها او استونفت مدة الايلا على الحرة فاذا
مضت اشهر ولم يقربها لان اليمين باقية اذ لم يوجد الحنث فكان تعليق طلاق
احديهما باقيا فاذا مضى شهران وقع الطلاق على الامة فقد زالت مزاحمتها واليمين باقية
فتعينت الحرة لبقا الايلا في حقها وتعليق طلاقها بمضي المدة وانما استونفت مدة الايلا على
الحرة لان ابتدا المدة انعقدت لاحديهما وقد تعينت الامة للسبق فيبتدا المدة
على الحرة من وقت بينونة الامة بخلاف ما اذا قال والله لا اقربكما لان هناك انعقدت
المدة لهما فاذا مضى شهران فقد تمت مدة الامة فتتم مدة الحرة بشهرين اخرين ولو
ماتت الامة على مضي الشهرين تعينت الحرة للايلا من وقت اليمين حتى اذا مضت
اربعة اشهر من وقت تبين لزوال المزاحمة بموت الامة ولو قال والله لا اقرب
واحدة منكما يكون موليا منهما جميعا حتى لو مضى شهران تبين الامة ثم اذا مضى شهران

اليمين

اخران بنين الحرة كما في قوله والله لا اقربكما الا ان هاهنا اذا قرب احدهما حنث وبطل
الايلا لما ذكرنا فيما قبل وان علقه بشرط يتعلق به بان قال ان دخلت هذه الدار او ان
كلمت فلانا فوالله لا اقربك وكذا لو اضافه الي وقت بان قال اذا جا غد فوالله لا اقربك واذا
وجد الشرط او الوقت يصير موليا ويعتبر ابتدا المدة من وقت وجود الشرط والوقت
لان الايلا يمين واليمين يحتمل التعليق بالشرط والاضافة الي الوقت كسائر الايمان
وان وقته الي غاية ينظر ان كان المجعول غاية مما لا يتصور وجوده في مدة الايلا
يكون موليا كما لو قال وهو في شعبان والله لا اقربك حتي اصوم المحرم لانه منع نفسه
عن قربانها بما يصلح مانعا لانه لا يمكنه قربانها الا بحنث يلزمه وهو الكفارة الا تري
انه لا يتصور وجود الغاية وهو صوم المحرم في المدة وكذا يعد مانعا في العرف لانه لا
يحلف به عادة وكذا اذا قال والله لا اقربك الا في مكان كذا وبينه وبين ذلك المكان
اربعة اشهر فصاعدا يكون موليا لانه لا يمكنه قربانها من غير حنث يلزمه وان كان اقل
من ذلك لم يكن موليا لامكان القربان من غير شي يلزمه وكذا لو قال والله لا اقربك حتي
تفطمي صبيك وبينها وبين الفطام اربعة اشهر فصاعدا يكون موليا وان كان اقل من
ذلك لم يكن موليا لما قلنا ولو قال والله لا اقربك حتي تخرج الدابة من الارض وحتي
يخرج الدجال او حتي تطلع الشمس من مغربها فالقياس ان لا يكون موليا وفي الاستحسان
يكون موليا لان خروج هذه الاشيا له علامات تتاخر عنها اكثر من مدة الايلا علي ما
نطقت به الاخبار فلا توجد هذه الاشيا الغاية في زماننا في مدة اشهر عادة فلم تكن
الغاية متصورة الوجود عادة فلا يمكنه قربانها من غير حنث يلزمه عادة فيكون
موليا ولان هذا اللفظ يذكر علي ارادة التابيد في العرف فصار كانه قال والله لا
اقربك ابدا وكذا اذا قال والله لا اقربك حتي تقوم الساعة كان موليا وان كان يمكن
في العقل قيام الساعة ساعة فساعة لكن قامت دلالات الكتاب والسنن المشهورة
علي انها لا تقوم الا بعد تقدم اشراطها كطلوع الشمس من مغربها وخروج الدجال
وخروج ياجوج وماجوج ونحو ذلك ولم يوجد شي من ذلك في زماننا فلم يكن القيام
قبلها متصور الوجود عادة علي ان مثل هذه الغاية تذكر ويراد بها التابيد
في العرف والعادة كما قال الله تعالي ولا يدخلون الجنة حتي يلج الجمل في سم
الخياط اي لا يدخلونها اصلا وراسا وكما يقال لا افعل كذا حتي يبيض القار ويشيب
الغراب ونحو ذلك فيصير كانه والله لا اقربك ابدا وان كان ما جعل غاية يتصور
وجوده في المدة فان كان شيا مما لا يتصور بقا النكاح مع وجوده بان قال والله لا
اقربك حتي تموتي او حتي اموت او حتي تقتلي او حتي اقتل او حتي تقتلوني كان موليا
وان كان يتصور وجود هذه الاشيا في المدة لكن لا يتصور بقا النكاح بعد وجودها
فيصير هذا الكلام كانه قال والله لا اقربك ما دمت زوجتي او ما دمت زوجك او
ما دمت حية او ما دمت حيا ولو قال ذلك كان موليا اذ لو لم يكن موليا لما تصور
انعقاد الايلا لان هذا التقدير ثابت في كل ايلا ولو قال لامراته وهي امة الغير
والله لا اقربك حتي املكك او املك شقصا منك يكون موليا لان النكاح لا يبقي
بعدما ملكها او شقصا منها فيصير كانه قال لا اقربك ما دمت زوجتي ولو قال
والله لا اقربك حتي اشتريك لا يكون موليا لان النكاح لا يرتفع بمطلق الشرا الجواز
ان يشتريها لغيره فلا يملكها فلا يرتفع النكاح وكذا لو قال حتي اشتريك لنفسي

لانه قد يشتريها شرا فاسدا فلا يرتفع النكاح لانه لا يملكها قبل التصرف ولو قال حتي
اشتريك لنفسي واقبضك كان موليا لان الملك في الشرا الفاسد يثبت بالقبض فيرتفع
النكاح فيصير تقديره والله لا اقربك ما دمت في نكاحي وان كان مما يتصور بقا النكاح
مع وجوده فان كان مما لو حلف به لكان موليا يصير موليا اذا جعله غاية والا فلا
هذا اصل ابي حنيفة ومحمد واصل ابي يوسف ان امكنه قربانها في المدة من غير حنث يلزمه
لا يكون موليا وعلي هذا يخرج ما اذا قال والله لا اقربك حتي اعتق عبدي فلانا او حتي اطلق
امراتي فلانة او حتي اصوم شهرا انه يصير موليا في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي
يوسف لا يصير موليا لابي يوسف انه يتصور وجود هذه الغايات قبل مضي اربعة
اشهر فيمكنه قربانها من غير حنث يلزمه بسبب اليمين فلا يكون موليا كما اذا قال والله
لا اقربك حتي ادخل الدار او حتي اكلم فلانا ولهما انه منع نفسه عن قربانها بما يصلح مانعا
وبما يحلف به في العرف والعادة وهو عتق عبده وطلاق امراته وصوم الشهر ولهذا
لو حلف بهذه الاشيا لكان موليا فكذا اذا جعلها غاية وكذا لا يمكنه قربانها من غير شي
يلزمه بسبب اليمين وهو اما وجوب الكفارة او عتق العبد او طلاق امراته او صوم
الشهر فيصير في التقدير كانه قال ان قربتك فعبدي حر او علي كفارة يمين ولو قال
هكذا لكان موليا كذا هذا بخلاف الدخول والكلام ولو قال والله لا اقربك حتي اقبل
عبدي او حتي اضرب عبدي او حتي اشتم عبدي او حتي اضرب فلانا او اشتم فلانا
او ما اشبه ذلك لم يكن موليا لانه لا يحلف بهذه الاشيا عرفا وعادة ولهذا لو
حلف بشي من ذلك لم يكن موليا فكذا اذا جعله غاية للايلا وكذا لو قال ان قربتك
فعلي قتل عبدي او ضرب عبدي او شتم عبدي او قتل فلان او ضرب فلان او شتم
فلان لم يكن موليا كما لو قال فعلي ان ادخل الدار او اكلم فلانا لما قلنا والله سبحانه
وتعالي الموفق • واليمين بالشرط والجزا فنحو قوله ان قربتك فامراتي الاخري طالق
او قال فهي طالق او قال فعبدي هذا حر او فانت علي كظهر امي او قال فعلي عتق رقبة
او حجة او عمرة او المشي الي بيت الله تعالي او فعلي هدي او صدقة او صوم او اعتكاف
لان الايلا يمين في اللغة عبارة عن القوة والحالف يتقوي بهذه الاشيا عن الامتناع من قال
قربان امراته في المدة لان كل واحد منها يصلح مانعا من القربان في المدة انه يثقل عن
الطبع ويشق عليه فكان في معني اليمين بالله تعالي لحصول ما وضع له اليمين وهو
التقوي علي الامتناع من مباشرة الشرط وكذا يعد مانعا في العرف والعادة فان الناس
تعارفوا الحلف بهذه الاشيا وكذا لبعضها مدخل في الكفارة وهو العتق والصدقة
وهي الاطعام والصوم والهدي والاعتكاف لا يصح بدون الصوم والحج والعمرة وان
لم يكن لهما مدخل في الكفارة فلهما تعلق بالمال فانه لا يتوسل اليهما الا بمال غالبا
فاشبها العتق والصدقة لتعلقهما بالمال وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي
خلاف ابي يوسف في قوله ان قربتك فعبدي حر علي قول ابي يوسف لا يكون موليا
ولم يذكر القاضي الخلاف في شرحه مختصر الطحاوي وجه قول ابي يوسف ان المولي
من لا يمكنه قربان امراته في المدة الا بحنث يلزمه وهاهنا يمكنه القربان من غير شي يلزمه
بان يبيع العبد قبل ان يقربها ثم يقربها فلا يلزمه شي فلم يكن موليا ولهما انه منع نفسه
عن قربانها بما يصلح مانعا ويعد مانعا في العرف والعادة فكان موليا واما قوله يمكنه
ان يبيع العبد قبل القربان فلا يلزمه شي بالقربان فنقول الملك قائم للحال والظاهر بقاوه

والبيع موهوم فكان الحنث عند القربان لازما على اعتبار الحال ظاهرا وغالبا ولو قال ان
قربتك فكل مملوك املكه فيما استقبل حر او قال كل امراة اتزوجها طالق فهو مولي في قول
ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكون موليا وجه قوله انه علق وعند وجود القربان
لا يلزمه شي وانما يلزم بعد التملك والتزوج والجزا المانع من القربان ما لم يلزم عند القربان
ولانه يقدر على ان يمتنع عن التملك والتزوج فلا يلزمه شي فلم يكن موليا وجه قولهما انه
جعل القربان شرط انعقاد اليمين وكون اليمين شرط انعقاد اليمين يصلح مانعا عن القربان القربان صح
لانه اذا قربها انعقدت اليمين واليمين اذا انعقدت تحتاج الى منع النفس عن
تحصيل الشرط خوفا عن نزول الجزا وبه تبين انه لا يمكنه قربانها من غير شي يلزمه وقت
القربان وهو انعقاد اليمين التي تلزم عندها تحلها حكم الحنث فيصير موليا وقوله
يمكنه ان لا يتملك فلا يلزمه شي لما قلنا وقد تملك من غير تملك بالارث فلا يمكنه
الامتناع عنه ولو قال ان قربتك فعلي صوم شهر كذا فان كان الشهر يمضي قبل مضي
الاربعة الاشهر فهو مولي لانه لا يمكنه وطيها في المدة الا بصيام يلزمه ولو قال ان قربتك
فعلي ان اصلي ركعتين او على ان اغزو لم يكن موليا في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد يكون موليا كذا ذكر القدوري وروي في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي
في شرحه مختصر الطحاوي الخلاف بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة وجه
قول ابي يوسف ان الصلاة مما يصح ايجابها كالصوم والحج فيصير موليا كما لو قال بالبذر
فعلي صوم او حج وجه قولهما ان هذا لا يصلح مانعا لانه لا يثقل على الطبع بل يسهل ولا يعد
مانعا في العرف ايضا الا ترى ان الناس لم يتعارفوا الحلف بالصلاة والغزو بخلاف
الحج والصوم فلا يكون موليا كما لو قال لله علي صلاة الجنازة او سجدة التلاوة وكذا لا مدخل
للصلاة في الكفارة ولا تعلق لها بالمال بخلاف الصوم والحج ولو قال ان قربتك فعلي
كفارة او قال فعلي يمين فهو مول لان قوله فعلي كفارة التزام الكفارة نصا وقوله
فعلي يمين اي موجب اليمين وهو الكفارة فكان بمنزلة قوله فعلي كفارة وقالوا فيمن قال
ان قربتك فعلي نحر ولدي انه مول عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر بنا على ان النذر بذبح
الولد يصح ويجب ذبح الشاة عندنا وعند زفر هو باطل لا يجب شيا • ولو قال ان
قربتك فانت علي مثل امراة فلان وفلان قد كان الى من امراته فان نوى الايلا كان
موليا لانه شبهها بامراة الى منها زوجها لا تيانه بلفظ التشبيه فاذا نوى به الايلا موضوع صح
انصرف التشبيه اليه وان لم ينو التحريم ولا اليمين لم يكن موليا لان التشبيه
لا يقتضي المساواة في جميع الصفات • وقالوا فيمن قال لامراته انا منك مول انه ان
نوى به الخبر بالكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يكون موليا لان لفظة
لفظ الخبر وخبر غير المعصوم يحتمل الكذب ولا يصدق في القضا لان خبره يحمل
على الصدق ولا يكون صادقا الا بثبوت المخبر به وان عنى به الايجاب كان موليا في
القضا وفيما بينه وبين الله تعالى لان هذا اللفظ يستعمل في الايجاب في العرف ولو آلا
من امراته ثم قال لامراة له اخرى قد اشركتك في ايلايها كان باطلا لان الشركة
في الايلا لو صحت لثبتت في المدة فيصير لكل واحدة منهما اقل من اربعة اشهر وهذا
يمنع صحة الايلا لما نذكر ولو قال ان قربتك فانت علي حرام فان نوى الطلاق فهو مولي
عندهم جميعا لانه اذا نوى به الطلاق فقد جعل الطلاق جزا مانعا من القربان فيصير
كانه قال ان قربتك فانت طالق ولو قال ذلك لصار موليا كذا هذا وان نوى اليمين

فهو

فهو مولي للحال عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد لا يكون موليا ما لم يقربها وجه
قولهما ان قوله انت علي حرام اذا نوى به اليمين او لا نية له ايلا بلا خلاف بين اصحابنا
كانه قال والله لا اقربك فصار الايلا معلقا بالقربان كانه قال ان قربتك فوالله لا اقربك
ولو قال ذلك لا يصير موليا حتى يقربها كذا هذا ولابي حنيفة انه منع نفسه من قربان
امراته في المدة بما يصلح مانعا فيصير موليا كما لو قال ان قربتك فانت علي كظهر امي
ثم لا بد من معرفة مسئلة الحرام اعني قوله لامراته انت علي حرام من غير تعليق بشرط
القربان ان حكمها ما هو وجملة الكلام فيه ان الامر لا يخلوا اما ان اضاف التحريم الى
شي خاص نحو امراته او الطعام او الشراب او اللباس واما اذا اضافه الى كل حلال
على العموم فان اضافه الى امراته بان قال انت علي حرام او قال حرمتك علي او انا عليك
حرام او قد حرمت نفسي عليك او انت محرمة علي فان اراد به طلاقا فهو طلاق لانه
يحتمل الطلاق وغيره فاذا نوى الطلاق انصرف اليه وان نوى ثلاثا يكون ثلاثا وان نوى
واحدة تكون واحدة باينة وان نوى ثنتين يكون واحدة باينة خلافا لزفر لانه من جملة
كنايات الطلاق وان لم ينو الطلاق ونوى التحريم او لم تكن له نية فهو يمين عندنا
ويصير موليا حتى لو تركها اربعة اشهر بانت بتطليقة لان الاصل في تحريم الحلال ان يكون
يمينا لما نبين وان قال اردت به الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يكون
شيا ولا يصدق في نفي اليمين في القضا وقد اختلف السلف في هذه المسلة روي
عن ابي بكر وعمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعايشة رضي الله عنهم
انهم قالوا الحرام يمين حتى روي عن ابن عباس انه قال اذا حرم الرجل امراته فهو
يمين يكفرها اما لكم في رسول الله صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة وروي عن
عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه قال ان نوى طلاقا فطلاق وان لم ينو طلاقا فيمين
يكفرها وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه قال فيه كفارة يمين ومنهم من جعله
طلاقا ثلاثا وهو علي رضي الله عنه ومنهم من جعله طلاقا رجعيا وعن مسروق انه قال
ليس ذلك بشي ما ابالي حرمتها او قصعة من ثريد وقال الشافعي ليس بيمين وفيه كفارة
بلفظ بنفس اللفظ ولقب المسلة ان تحريم الحلال هل هو يمين عندنا يمين وعنده
ليس بيمين وجه قوله ان تحريم الحلال تغيير الشرع والعبد لا يملك تغيير الشرع
ولهذا خرج قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك مخرج العتاب لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فدل انه ليس لاحد ان يحرم ما احله الله تعالى وبه تبين ان اليمين
لا تحرم المحلوف عليه على الحالف وانما يمنعه مع كونه حلالا ولنا الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم قيل ان الاية في تحريم جاريته مارية القبطية رضي الله عنها لما قال
هي علي حرام وسمى الله تعالى ذلك يمينا بقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم بالكفارة
وفي بعض القراآت قد فرض الله لكم كفارة ايمانكم والخطاب عام يتناول رسول الله صلى
الله عليه وسلم وامته واما السنة فما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الحرام يمينا واما الاجماع فما روينا عن جماعة
من الصحابة رضي الله عنهم انهم جعلوا الحرام يمينا وبعضهم نص على وجوب كفارة اليمين
فيه وكفارة اليمين ولا يمين لا يتصور فيدل على انه يمين وقول من جعله طلاقا
ثلاثا محمول على ما اذا نوى الثلاث لان الحرمة نوعان غليظة وخفيفة فكانت نية الثلا

تعيين بعض ما يحتمله اللفظ فيصح واذا نوى واحدة كانت واحدة باينة لان اللفظ ينبئ عن
الحرمة والطلاق لا يوجب الحرمة للحال واثبات حكم اللفظ على الوجه الذي ينبئ عنه
اللفظ اولى ولان المخالف يوجب فيه كفارة اليمين وكفارة اليمين تستدعي وجود اليمين
فدل ان هذا اللفظ يمين في الشرع فاذا نوى به الكذب لا يصدق في ابطال اليمين في
القضا لعدوله عن الظاهر واما قوله ان تحريم الحلال تغيير الشرع فالجواب عنه من وجهين
احدهما ان هذا ليس بتحريم الحلال من الحالف حقيقة بل من الله تعالى لان التحريم اثبات الحرمة
كالتحليل اثبات الحل والعبد لا يملك ذلك بل الحرمة والحل وساير الحكومات الشرعية تثبت
باثبات الله تعالى لا صنع للعبد فيها اصلا انما من العبد مباشرة سبب الثبوت هو المذهب
عند اهل السنة والجماعة فلم يكن هذا من الزوج تحريم ما احل الله تعالى بل مباشرة سبب
ثبوت الحرمة او منع النفس عن الانتفاع بالحلال لان التحريم في اللغة عبارة عن المنع
وقد يمتنع العبد من تناول الحلال لغرض له ويسمى ذلك تحريما قال الله تعالى وحرمنا
عليه المراضع من قبل والمراد امتناع موسى عليه السلام من الارتضاع من غير ثدي امه
لا التحريم الشرعي وعلى احد هذين الوجهين يحمل التحريم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لم يكن ذلك منه تحريم الحلال حقيقة فما معنى الحاق العتاب
به فالجواب عنه من وجهين احدهما ان ظاهر الكلام ان كان يوهم العتاب فليس بعتاب
في الحقيقة بل هو تخفيف المونة عليه في حسن العشرة والصحبة مع ازواجه لانه كان مندوبا
الى حسن العشرة معهن والشفقة عليهن والرحمة بهن فبلغ في حسن العشرة والصحبة مبلغا
امتنع عن الامتناع بما احل الله له يبتغي به حسن عشرتهن فخرج ذلك تخفيف المونة في حسن
العشرة معهن لا مخرج النهي والعتاب وان كانت صيغته صيغة النهي والعتاب وهو كقوله
تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات والثاني ان كان ذلك الخطاب عتابا فيحمل انه انما
عوتب لانه فعل بلا اذن سبق من الله تعالى وان كان فعل مباحا في نفسه وهو منع نفسه
عن تناول الحلال والانبيا عليهم السلام يعاتبون على ادنى شي يوجد منهم مما لو كان ذلك من
غيرهم بعد من افضل شمايله كما قال الله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقال تعالى عبس
وتولى ان جاه الاعمى ونحو ذلك والثاني ان كان هذا تحريم الحلال ولكن لم قلت ان كل تحريم
حلال من العبد تغيير الشرع بل ذلك نوعان تحريم ما احله الله تعالى مطلقا وذلك تغيير
بل اعتقاده كفر وتحريم ما احله الله تعالى موقتا الى غاية وهذا لا يجوز يكون تغيير بل يكون
نهاية الحل الا ترى الطلاق مشروع وان كان تحريم الحلال بل لما كان الحل موقتا الى غاية وجود
الطلاق لم يكن التطليق من الشرع تغيير الشرع بل كان بيان انتها الحل وعلى هذا ساير الاحكام
التي تحتمل الارتفاع والسقوط وعلى هذا سبيل الفسخ فيما يحتمل الانفساخ فكذا قوله لامراته
انت على حرام وان نوى بقوله انت على حرام الظهار كان ظهارا عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا يكون وجه قوله ان الظهار تشبيه الحلال بالحرام والتشبيه لا بد له من حرف
التشبيه ولم يوجد فلا يكون ظهارا ولهما ان وصفها بكونها محرمة والمراة تارة تكون محرمة
بالطلاق وتارة تكون محرمة بالظهار فاي ذلك نوى فقد نوى ما يحتمله كلامه فيصدق
فيه هذا اذا اضاف التحريم الى المراة فاما اذا اضافه الى الطعام والشراب واللباس
بان قال هذا الطعام علي حرام وهذا الشراب او هذا اللباس فهو يمين عندنا وعليه الكفارة
اذا فعل وقال الشافعي اذا كان ذلك في غير الزوجة والجارية لا يجب شي وهي مسالة تحريم
انه يمين ام لا وجه قول الشافعي ما ذكرنا في المسالة الاولى ولنا قوله تعالى يا ايها النبي لم

تحرم ما احل الله لك قيل نزلت الاية في تحريم العسل وقد سماه الله تعالى يمينا بقوله تعالى قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم فدل ان تحريم غير الزوجة والجارية يمين موجب للكفارة لان تحلة اليمين
هي الكفارة فان قيل قد روي انها نزلت في تحريم جاريته مارية فالجواب انه لا يمتنع ان تكون الاية
نزلت فيهما لعدم التنافي ولانه لو اضاف التحريم الى الزوجة والجارية يكون يمينا فكذا اذا اضيف
الى غيرهما كلفظ القسم الذي اذا اضيف الى الزوجة والجارية كان يمينا واذا اضيف الى غيرهما كان يمينا
ايضا كذا هذا فان فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث وانحلت اليمين لان التحريم المضاف الى
العين يوجب تحريم كل جزء من اجزا العين كتحريم الخمر والخنزير والميتة والدم فاذا تناول
شيا منه فقد فعل المحلوف عليه فيحنث وتنحل اليمين بخلاف ما اذا حلف لا ياكل هذا الطعام فاكل
بعضه انه لا يحنث لان الحنث هناك تعلق بالشرط وهو اكل كل الطعام والمعلق بشرط لا ينزل عند
وجود بعض الشرط ولو قال نساي علي حرام ولم ينو الطلاق فقرب احدهن كفر وسقطت اليمين
فيهن جميعا لانه اضاف التحريم الى فيوجب كل فرد من افراد الجمع فصار كل فرد من افراد الجمع محرما
على الانفراد فاذا قرب واحدة منهن فقد فعل ما حرمه على نفسه فيحنث وتلزمه الكفارة وتنحل
اليمين وان لم يقرب واحدة منهن حتى مضت اربعة اشهر بن كلهن لان حكم الايلا ثبت في حق كل
واحدة منهن على الانفراد والايلا يوجب البينونة بمضي المدة من غير فيء هذا اذا اضاف التحريم
الى نوع خاص فاما اذا اضافه الى الانواع كلها بان كل حلال علي حرام فان لم يكن نية فهو على
الطعام والشراب خاصة استحسانا والقياس ان يحنث عقيب كلامه وهو قول زفر وجه قول
زفر ان اللفظ خرج مخرج العموم فيتناول كل حلال وكما فرغ عن يمينه لا يخلوا عن نوع حلال يوجد
منه فيحنث وجه الاستحسان ان هذا عام فيمكن لا يمكن العمل بعمومه لانه لا يمكن حمله على كل مباح من
فتح عينه وغض بصره وتنفسه وغيرها من حركاته وسكناته المباحة لانه لا يمكنه الامتناع عنها والعاقل لا يقصد
بيمينه منع نفسه عما لا يمكنه الامتناع عنه فلم يمكن العمل بعموم هذا اللفظ فيحمل على الخصوص وهو
الطعام والشراب باعتبار العرف والعادة لان هذا اللفظ يستعمل فيهما في العرف ونظيره قوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لما لم يمكن العمل بعمومه لثبوت المساواة بين المسلم والكافر
في اشيا كثيرة حمل على الخصوص وهو نفي المساواة بينهما في العمل في الدنيا او في الجزا في الاخرة
كذا هذا فاذا نوى مع ذلك اللباس او امراته فالتحريم واقع على ذلك اجمع واي شي من ذلك فعل
وحده لزمته الكفارة لان اللفظ صالح لتناول كل المباحات وانما حملناه على الطعام والشراب
بدليل العرف فاذا نوى شيا زايدا على المتعارف فقد نوى ما يحتمله لفظه وفيه تشديد على
نفسه فيقبل قوله فان نوى شيا بعينه دون غيره فان نوى الطعام خاصة او الشراب خاصة
او اللباس خاصة او امراته خاصة فهو على ما نوى فيما بينه وبين الله تعالى ه وفيما ذكرنا ان هذا اللفظ
متروك بظاهر عمومه ومثله يحمل على الخصوص فاذا قال اردت واحدا بعينه دون غيره فقد ترك
ظاهر لفظ هو متروك الظاهر فلم يوجد منه العدول فيصدق • وان قال كل حلال علي
حرام ونوى امراته كان عليها وعلى الطعام وعلى الشراب لان الطعام والشراب دخلا تحت ظاهر
اللفظ ولم ينفهما بنيته فبقيا داخلين تحت اللفظ بخلاف الفصل الاول لان هناك نوى
امراته خاصة ونفى الطعام والشراب بنيته فلم يدخل في يمينه وهاهنا لم ينف الطعام
والشراب بنيته وقد دخلا تحت اللفظ فبقيا كذلك ما لم ينفيا بالنية وان نوى في امراته
الطلاق لزمه الطلاق فيها فان اكل او شرب لم تلزمه الكفارة لان اللفظ الواحد لا يجوز
حمله على الطلاق واليمين لاختلاف معنييهما واللفظ لا يحتمل معنيين مختلفين فاذا اريد
به في الزوجة الذي هو اشد الامرين واغلظهما لا يبقى الاخر مرادا وكذا روي عن ابي يوسف

تحريم صح

وفي القضا لما صح

ومحمد في رجل قال لامراتين له انتما علي حرام يعني في احديهما الطلاق وفي الاخرى الايلا فهما
طالقان جميعا لما ذكرنا ان اللفظ الواحد لا ينتظم معنيين مختلفين فاذا ارادهما يلفظ واحد
على اغلظهما ويقع الطلاق عليهما ولو كان قال هذه علي حرام ينوي الطلاق وهذه علي حرام
ينوي الايلا كان كما نوى لانهما لفظان فيجوز ان يراد باحدهما خلاف ما يراد بالاخر وعن ابي يوسف
فيمن قال لامراتيه انتما علي حرام ينوي في احديهما ثلاثا وفي الاخرى واحدة انهما جميعا طالقان
ثلاثا لان حكم الواحدة البائنة خلاف حكم الثلاث لان الثلاث توجب الحرمة الغليظة
واللفظ الواحد لا يتناول معنيين مختلفين في حالة واحدة فاذا نواهما يحمل على اغلظهما
واشدهما وقال بن سماعة في نوادره سمعت ابا يوسف قال في رجل قال ما احل الله
علي حرام من مال واهل ونوى الطلاق في اهله ولا نية له في الطعام فان اكل لم يحنث
لما قلنا قال وكذلك لو قال هذا الطعام علي حرام وهذه ينوي الطلاق لان اللفظة
واحدة وقد تناولت الطلاق فلا تتناول تحريم الطعام وقالوا فيمن قال لامراته انت
علي كالدم والميتة او لحم الخنزير او كالخمر انه يسال عن نيته فان نوى كذبا فهو كذب لان هذا
اللفظ ليس صريحا في التحريم ليجعل يمينا فيصدق انه اراد به الكذب بخلاف قوله انت
علي حرام فانه صريح في التحريم فكان يمينا ولو نوى التحريم فهو ايلا لانه كانه شبهها بما هو محرم
فكانه قال انت علي حرام ولو نوى الطلاق فالقول فيه كالقول فيمن قال لامراته انت
علي حرام ينوي الطلاق وروى بن سماعة عن محمد فيمن قال لامراته ان فعلت كذا
فانت امي يريد التحريم قال هو باطل لانه لم يجعلها مثل امه ليكون تحريما وانما جعلها
امه فيكون كذبا قال محمد رحمه الله ولو ثبت التحريم بهذا لثبت اذا قال انت حر وهذا لا
يصح وقال بن سماعة عن محمد فيمن قال لامراته انت معي حرام فهو مثل قوله انت علي حرام
لان هذه الحروف يقام بعضها مقام بعض والله اعلم

فصل واما شرايط ركن الايلا فنوعان
نوع هو شرط صحته في حق حكم الحنث • ونوع هو شرط صحته في حق حكم البر وهو الطلاق • اما
الاول فموضع بيانه كتاب الايمان لان الايلا يساوي ساير الايمان في حق احد الحكمين
وهو حكم الحنث وانما يخالفها في حق الحكم الاخر وهو حكم البر لانه لا حكم لساير الايمان عند
تحقق البر فيها وللايلا عند تحقق البر حكم وهو وقوع الطلاق كانه قال اذا مضت اربعة
اشهر ولم اقربك فيها فانت طالق باين فنذكر الشرايط المختصة به في حق هذا الحكم
فنقول لركن الايلا في حق هذا الحكم شرايط بعضها يعم كل يمين بالطلاق وبعضها يخص الايلا
اما الذي يعم فما ذكرنا من الشرايط فيما تقدم من العقل والبلوغ وقيام ملك النكاح او
الاضافة الى الملك حتى لا يصح ايلا الصبي والمجنون لانهما ليسا من اهل الطلاق وكذا
لو آلى من امته او مدبرته او ام ولده لم يصح ايلاوه في حق هذا الحكم لان الله تعالى
خص الايلا بالزوجات لقوله تعالى للذين يولون من نسايهم والزوجة اسم للمملوكة بملك
النكاح وشرع الايلا في حق هذا الحكم ثبت بخلاف القياس بهذه الاية وانها وردت في الازواج
فتختص بهن ولان اعتبار الايلا في حق هذا الحكم لدفع الظلم عنها من قبل الزوج لمنعه
حقها في الجماع منعا موكدا باليمين ولا حق للامة قبل مولاها في الجماع فلا يتحقق الظلم فلا تقع
الحاجة الى الدفع لوقوع الطلاق ولان الفرقة الحاصلة بمضي المدة من غير فيء فرقة بطلاق
ولا طلاق بدون النكاح ولو آلى منها وهي مطلقة فان كان الطلاق رجعيا فهو مول لبقا
الملك من كل وجه ولهذا صح طلاقه وظهاره ويتوارثان وان كان ثانيا او ثلاثا لم يكن
موليا لزوال الملك والحل بالابانة والثلاث والايلا لا ينعقد في غير الملك ابتدا وان

كان

حكم

كان ثانيا او ثلاثا لم يكن موليا لزوال الملك والحل بالابانة والثلاث والايلا لا ينعقد في
غير الملك ابتدا وان كان يبقى بدون الملك على ما نذكر • وعلى هذا يخرج ما اذا قال للاجنبية
والله لا اقربك ثم تزوجها انه لا يصير موليا في حق البر حتى لو مضت اربعة اشهر
بعد التزوج ولم يقربها لا يقع عليها شي لانعدام الملك والاضافة الى الملك ولو قربها
بعد التزوج او قبله يلزمه الكفارة لانعقاد اليمين في حق حكم الحنث ولو قال لها ان
تزوجتك فوالله لا اقربك فتزوجها صار موليا عندنا لوجود الملك عند التزوج واليمين
بالطلاق يصح في الملك ومضافا الى الملك وههنا وجدت الاضافة الى الملك فيصير
موليا بخلاف الفصل الاول وكذا جميع ما ذكرنا من شرايط صحة التطليق فهو من شرط
الايلا في حق الطلاق • واما الذي يخص الايلا فشيان احدهما المدة وهو ان يحلف
على اربعة اشهر فصاعدا في الحرة او يحلف مطلقا او موبدا وهذا قول عامة الصحابة وعامة
العلما رضي الله عنهم وقال بعض اهل العلم ان مدة الايلا غير مقدرة يستوي فيها القليل والكثير
حتى لو حلف لا يقربها يوما او ساعة كان موليا حتى لو تركها اربعة اشهر بانت وكذلك
روي عن بن مسعود رضي الله عنه وقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ان الايلا على الابد
وقال الشافعي لا يكون موليا حتى يحلف على اكثر من اربعة اشهر وجه قول الاولين ما
روي عن انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم آلى من نسايه شهرا
فلما كان تسعا وعشرين ايلاهن فقيل له انك آليت شهرا يا رسول الله فقال الشهر تسعة
وعشرون يوما ولان الله تعالى لم يذكر في كتابه مدة بل اطلقه اطلاقا بقوله تعالى للذين
يولون من نسايهم فيجري على اطلاقه وانما ذكر المدة لثبوت البينونة حتى تبين بمضي
المدة من غير فيء لا ليصير التصرف ايلا شرعا ونحن به نقول ولنا قوله تعالى للذين يولون من
نسايهم اربعة اشهر ذكر الايلا في حكم الطلاق مدة مقدرة فلا يكون الحلف على ما دونها ايلا
في حق هذا الحكم وهذا لان الايلا ليس بطلاق حقيقة وانما جعل طلاقا معلقا بشرط البر شرعا
بوصف كونه منعا من الجماع اربعة اشهر فصاعدا فلا يجعل طلاقا بدونه ولان الايلا يرتفع بمضي
الوقت المذكور من اليوم والشهر واذا ارتفع الايلا لا يبقى حكمه ولان الايلا هو اليمين
التي تمنع الجماع خوفا من لزوم وبعد مضي يوم او شهر يمكنه ان يطاها من غير حنث يلزمه فلا
يكون هذا ايلا واما قولهم ان المدة ذكرت لثبوت حكم الايلا لا للايلا فنقول ذكر المدة في
حكم الايلا يكون ذكرا في الايلا لان الحكم يثبت بالايلا اذ به يتاكد المنع المحقق للظلم واما
الحديث فالمروي ان النبي صلى الله عليه وسلم آلى ان لا يدخل على نسايه شهرا وعندنا من
حلف لا يدخل على امراته يوما او شهرا او سنة لا يكون موليا في حق حكم الطلاق لان الايلا
يمين الجماع وهذا لا يمنع الجماع وقول عبد الله بن عباس رضي الله عنهما الايلا على الابد
يحتمل ان يكون معناه ان الايلا اذا ذكر مطلقا عن الوقت يقع على الابد وان لم يذكر الابد
ونحن به نقول ويحتمل انه اراد به ان ذكر الابد شرط صحة الايلا في حق حكم الطلاق فيحمل
على الاول توفيقا بين الاقاويل والدليل عليه ما روي عن بن عباس رضي الله عنهما انه
قال كان ايلا اهل الجاهلية السنة والسنتين واكثر من ذلك فوقته الله تعالى فمن كان
ايلاوه اقل من اربعة اشهر فليس بايلا ولانه ليس في النص شرط الابد فلزمه اثبات حكم
الايلا في حق الطلاق عند مضي اربعة اشهر فلا تجوز الزيادة الا بدليل واما الكلام
مع الشافعي فمبني على حكم الايلا في حق الطلاق فعندنا اذا مضت اربعة اشهر تبين
منه وعنده لا تبين بل يتوقف بعد مضي مدة ويخير بين الفي والتطليق فلا بد وان تزيد

على اربعة اشهر ونذكر المسلة في بيان حكم الايلا ان شا الله تعالى وسوا كان الايلا في حال الرضى او الغضب ارادبه اصلاح ولد في الرضاع او الاضرار بالمراة عند عامة العلما وعامة الصحابة رضي الله عنهم وهو الصحيح لان نص الايلا لا يفصل بين حال وحال ولان الايلا يمين فلا يختلف حكمه بين الرضا والغضب وبين ارادة اصلاح الولد والاضرار كسائر الايمان • واما مدة ايلا الامة المنكوحة فشهران فصاعدا عندنا وعند الشافعي مدة ايلا الامة كمدة ايلا الحرة واحتج بقوله تعالى للذين يولون من نسابهم تربص اربعة اشهر من غير فصل بين الحرة والامة والكلام من حيث المعنى مبني على اختلاف اصل نذكره في حكم الايلا وهو ان مدة الايلا ضربت اجلا للبينونة عندنا فاشبه مدة العدة فيتنصف بالرق كمدة العدة وعنده ضربت لاظهار ظلم الزوج بمنعها حقها عن الجماع في المدة وهذا يوجب التسوية بين الامة والحرة في المدة كاجل العنين ولا حجة له في الاية لانها تناولت الحراير لا الاما لانه ذكر عدد الطلاق في عقبه بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قرو وهي عدة الحراير وسوا كان زوجها عبدا او حرا فالعبرة لرق المراة وحريتها لا لرق الرجل وحريته لان الايلا في حق احد الحكمين طلاق فيعتبر فيه جانب النسا • ولو اعترض العتق على الرق بان كانت مملوكة وقت الايلا ثم اعتقت تحولت مدتها مدة الحراير بخلاف العدة فانها اذا طلقت طلاقا باينا ثم اعتقت لا تنقلب عدتها عدة الحراير وفي الطلاق الرجعي ينقلب والفرق بين هذه الجملة يعرف في موضعه ان شا الله تعالى • وعلى هذا يخرج ما اذا قال لامراته الحرة والله لا اقربك اربعة اشهر الا يوما انه لا يكون موليا لنقصان المدة ولو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مولي لانه جمع بين شهرين وشهرين بحرف الجمع والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كانه قال والله لا اقربك اربعة اشهر ولو قال والله لا اقربك شهرين فمكث يوما ثم قال والله لا اقربك شهرين بعد هذين الشهرين الاولين لم يكن موليا لانه اذا سكت يوما فقد مضى يوم من غير حكم الايلا لان الشهرين ليسا بمدة الايلا فقد جمع الشهرين الاخرين الى الاولين بعد ما مضى يوم من حكم الايلا فصار كانه قال والله لا اقربك اربعة اشهر الا يوما ولو قال ذلك لم يكن موليا لنقصان المدة كذا هنا • ولو قال والله لا اقربك سنة الا يوما لم يكن موليا للحال في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر يكون موليا للحال حتى لو مضت السنة ولم يقربها الا بين ولو قربها يوما لا كفارة عليه عندنا وعنده اذا مضت اربعة اشهر منذ قال هذه المقالة ولم يقربها فيها تبين ولو قربها يلزمه الكفارة وجه قوله ان اليوم المستثنى ينصرف الى اخر السنة كما في الاجارة فانه لو قال اجرتك هذه سنة الا يوما انصرف اليوم الى اخر السنة حتى صحت الاجارة كذا هاهنا واذا انصرف الى اخر السنة كان مدة الايلا اربعة اشهر وزيادة ولانه اذا انصرف الى اخر السنة فلا يمكنه قربان امراته في الاربعة الاشهر من غير حنث يلزمه وهذا حد المولي ولنا ان المستثنى يوم منكر فتعيين اليوم الاخير تغيير الحقيقة ولا يجوز تغيير الحقيقة من غير ضرورة فبقي المستثنى يوما شايعا في السنة فكان له ان يجعل ذلك اليوم اي يوم شا فلا تكمل المدة ولانه اذا استثنى يوما شايعا في الجملة فلم يمنع نفسه عن قربان امراته بما يصلح مانعا من القربان في المدة لان له ان يعين يوما للقربان اي يوم كان فيقربها فيه من غير حنث يلزمه فلم يكن موليا وفي باب الاجارة شرط صحة الاجارة ان تكون المدة معلومة ولا تصير معلومة الا بانصراف

الاستثنا

الاستثنا الى اليوم الاخير وهاهنا لا ضرورة لان جهالة المدة لا تبطل اليمين فان قال ذلك ثم قربها يوما ينظر ان بقي من السنة اربعة اشهر فصاعدا صار موليا لوجود كال مدة الايلا ولوجود حد المولي وان بقي اقل من ذلك لا يصير موليا لنقصان المدة ولانعدام حد الايلا • وعلى هذا الخلاف اذا قال والله لا اقربك سنة الا مرة غير ان في قوله الا يوما اذا قربها وقد بقي من السنة اربعة اشهر فصاعدا لا يصير موليا ما لم تغرب الشمس من ذلك اليوم ويعتبر ابتدا المدة من وقت غروب الشمس في قوله الا يوما من ذلك اليوم لان اليوم اسم لجميع هذا الوقت من اوله الى اخره فلا ينتهي الا بغروب الشمس وفي قوله الا مرة يصير موليا عقيب القربان بلا فصل ويعتبر ابتدا المدة من وقت فراغه من القربان مرة لان المستثنى هاهنا هو القربان مرة لا اليوم والمستثنى هناك هو اليوم لا المرة لذلك افترقا • ثم مدة الايلا يعتبر بالاهلة ام بالايام فنقول لا خلاف ان الايلا اذا وقع في غرة الشهر تعتبر المدة بالاهلة وان وقع في بعض الشهر لم يذكر عن ابي حنيفة نص رواية وقال ابو يوسف تعتبر بالايام وذلك مائة وعشرون يوما وروي عن زفر انه يعتبر بقية الشهر بالايام والشهر الثاني والثالث بالاهلة ويكمل ايام الشهر الاول بالايام من اول الشهر الرابع ويحتمل ان يكون هذا على اختلاف في عدة الطلاق والوفاة على ما نذكره هناك ان شا الله تعالى • والثاني ترك الفي في المدة لان الله تعالى جعل عزم الطلاق شرط وقوعه بقوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم وكلمة ان للشرط وعزم الطلاق ترك الفي في المدة • والكلام في الفي يقع في مواضع في تفسير الفي المذكور في الاية انه ما هو • وفي بيان صحة شرط الفي • وفي بيان وقت الفي انه قبل انقضا المدة او بعد انقضايها • اما الاول فالفي عندنا على ضربين احدهما بالفعل وهو الجماع في الفرج حتى لو جامعها فيما دون الفرج او قبلها بشهوة او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة لا يكون ذلك فيا لان حقها في الجماع في الفرج فصار ظالما بمنعه فلا يندفع الظلم الا به ولا يحصل الفي وهو الرجوع عما عزم عند القدرة الا به بخلاف الرجعة انها تثبت في الجماع فيما دون الفرج وبالمس عن شهوة والنظر الى الفرج عن شهوة لان البينونة هناك بعد انقضا العدة تثبت من وقت وجود الطلاق من وجه فلو لم تثبت الرجعة لصار مرتكبا للحرام فجعل الاقدام عليه دلالة الرجوع تحرزا عن الحرام وهذا المعنى لم يوجد هاهنا لان البينونة بعد انقضا العدة تثبت مقصورا على الحال فلو لم يجعل ذلك منه فيا لم يصر مرتكبا للحرام فافترقا • والثاني بالقول • والكلام فيه في موضعين • احدهما في صورة الفي بالقول • والثاني في بيان شرط صحته اما صورته فهي ان يقول لها فيت اليك او راجعتك وما اشبه ذلك وذكر الحسن عن ابي حنيفة في صفة الفي ان يقول الزوج اشهدوا اني قد فيت الى امراتي وابطلت ايلاها وليس هذا من ابي حنيفة رحمه الله بشرط للشهادة على الفي فانه يصح بدون الشهادة وانما ذكر الشهادة احتياطا لباب الفرج لاحتمال ان يدعي الزوج الفي اليها بعد مضي المدة فتكذبه المراة فيحتاج الى اقامة البينة عليه لا ان تكون الشهادة شرطا لصحة الفي وقد قال اصحابنا انه اذا اختلف الزوج والمراة في الفي مع بقا المدة فالزوج ادعى الفي وانكرت المراة فالقول قول الزوج لان المدة اذا كانت باقية فالزوج يملك الفي فيها وقد ادعى الفي في وقت يملك انشاه فيه فكان الظاهر شاهدا له فكان القول قوله وان اختلفا بعد مضي المدة فالقول قول المراة لان الزوج يدعي الفي في وقت لا يملك انشا

الفي فيه فكان الظاهر شاهدا عليه للمراة فكان القول قولها • واما شرط صحته فلصحة الفي بالقول
شرايط ثلثة احدها العجز عن الجماع فلا يصح مع القدرة علي الجماع لان الاصل هو الفيء بالجماع
لان الظلم به يندفع حقيقة وانما الفي بالقول خلف عنه ولا عبرة بالخلف مع القدرة علي
الاصل كالتيمم مع الوضو ونحو ذلك ثم الشرط هو العجز عن الجماع حقيقة او مطلق العجز اما
حقيقة او حكما • فجملة الكلام فيه ان العجز نوعان حقيقي وحكمي اما الحقيقي فنحو ان يكون
الزوج مريضا مرضا يتعذر معه الجماع او كانت المراة صغيرة لا يجامع مثلها او رتقا
او يكون الزوج مجبوبا او يكون بينهما مسافة لا يقدر علي قطعها في مدة الايلا او تكون
ناشزة محتجبة في مكان لا يعرفه او يكون محبوسا لا يقدر ان يدخلها عليه وفيه في هذا
كله بالقول كذا ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر
الطحاوي انه لو آلا من امراته وهو محبوس او هي محبوسة او كان بينه وبين امراته اقل
من اربعة اشهر الا ان العدو والسلطان يمنعه عن ذلك فان كان فيه لا يكون الا بالفعل
ويمكن ان يوفق بين القولين في الحبس فيحمل ما ذكره القاضي علي ان يقدر احدهما ان
يصل الي صاحبه في الحبس والوجه في المنع من العدو والسلطان ان ذاك نادر علي
شرف الزوال فكان ملحقا بالعدم والله اعلم • واما الحكمي فمثل ان يكون محرما وقت
الايلا وبينه وبين الحج اربعة اشهر واذا عرف هذا فنقول انه اذا كان عاجزا عن الجماع
حقيقة انه ينتقل الفيء بالجماع الي الفيء بالقول واختلف اصحابنا فيما اذا كان قادرا علي الجماع
حقيقة وعاجزا عنه حكما انه هل يصح الفي بالقول قال اصحابنا الثلاثة لا يصح ولا يكون
فيه الا بالجماع وقال زفر يصح وجه قوله ان العجز حكما كالعجز حقيقة في اصول الشريعة
كما في الخلوة فانه يستوي المانع الحقيقي والشرعي في المنع من صحة الخلوة كذا هذا ولنا
انه قادر علي الجماع حقيقة فيصير ظالما بالمنع فلا يندفع الظلم عنها الا بايفا حقها بالجماع
وحق العبد لا يسقط لاجل حق الله تعالي في الجملة لغنا الله عز وجل وحاجة العبد
والثاني دوام العجز عن الجماع الي ان تمضي المدة حتي لو قدر علي الجماع في المدة بطل
الفي بالقول وانتقل الفي الي الجماع حتي لو تركها ولم يقربها في المدة حتي مضت تبين
لما ذكرنا ان الفي باللسان بدل عن الفي بالجماع ومن قدر علي الاصل قبل حصول المقصود
بالبدل بطل حكم البدل كالمتيمم اذا قدر علي الما وكذا اذا آلا وهو صحيح ثم مرض فان كان
قدر من صحته ما يمكنه فيه الجماع ففيه بالجماع لانه اذا كان قادرا علي الجماع في مدة
الصحة فاذا لم يجامع مع القدرة عليه فقد فرط في ايفا حقها فلا يعذر بالمرض الحادث
وان كان لا يمكنه فيه الجماع لقصره ففيه بالقول لانه اذا لم يقدر علي الجماع فيه
لم يكن مفرطا في ترك الجماع فكان معذورا ولو لا آلا وهو مريض فلم يف اليها باللسان
حتي مضت المدة فبانت ثم صح ثم مرض فتزوجها وهو مريض ففا اليها بلسانه صح فيئه
في قول ابي يوسف حتي لو تمت اربعة اشهر من وقت التزوج لا تبين وقال محمد
لا يصح وجه قوله انه اذا صح في المدة الثانية فقد قدر علي الجماع حقيقة فسقط اعتبار
الفي باللسان في تلك المدة وان كان لا يقدر علي جماعها الا بمعصية كذا ههنا
ولابي حنيفة ان الصحة انما تمنع الفي باللسان للقدرة علي ايفا حقها في الجماع ولا حق
لها حالة البينونة فلا تعتبر الصحة مانعة منه • والثالث قيام ملك النكاح
وقت الفي بالقول وهي ان تكون المراة في حال ما يفي اليها زوجته غير باينة منه
ففا بلسانه لم يكن ذلك فيا ويبقي الايلا لان الفي بالقول انما رفع الايلا في حق حكم

الطلاق لحصول ايفا حقها به ولا حق لها حالة البينونة فلا تعتبر الفي وصار وجودها والعدم
بمنزلة ويبقي الايلا فاذا تزوجها ومضت المدة تبين منه بخلاف الفي بالفعل وهو الجماع انه
يصح بعد زوال الملك وثبوت البينونة حتي لا يبقي الايلا بل يبطل لانه حنث بالوطي وهو
الجماع فانحلت اليمين وبطلت ولم يوجد الحنث ههنا فلا تنحل اليمين فلا يرتفع الايلا
ثم الفيء بالقول عندنا انما يصح في حق حكم الطلاق حتي لا يقع بمضي المدة لا في حق الحنث
لان اليمين في حق حكم الحنث باقية لانها لا تنحل الا بالحنث والحنث انما يحصل بفعل
المحلوف عليه والقول ليس بمحلوف عليه فلا تنحل به اليمين • هذا الذي ذكرنا
مذهب اصحابنا رحمهم الله وقال الشافعي لا فيء الا بالجماع واليه مال الطحاوي ووجهه
ان الفيء بالحنث ولا حنث باللسان فلا يحصل الفي به وهذا لان الحنث هو فعل المحلوف
عليه والمحلوف هو القربان فلا يحصل الفي الا به ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم
فانه روي عن علي وبن مسعود وبن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا الفي عند العجز بالقول
وكذا روي عن جماعة من التابعين مثل مسروق والشعبي وابراهيم وسعيد بن جبير
رضي الله عنهم ولان الفيء في اللغة عبارة عن الرجوع يقال فا الظل اي رجع ومعني الرجوع
في الايلا هو انه بالايلا عزم علي منع حقها في الجماع واكد العزم باليمين فبالفي رجع عما
عزم كما يكون بالفعل يكون بالقول وهذا لان وقوع الطلاق لصيرورته ظالما بمنع حقها
والظلم عند القدرة علي الجماع بمنع حقها في الجماع فيكون ازالة الظلم بايفا حقها بالجماع
ايضا وعند العجز عن الجماع يكون بايذايه اياها بذكر منع حقها في الجماع فيكون ازالة
هذا الظلم بذكر ايفا حقها في الجماع ايضا لتكون ازالة الظلم بقدر الظلم فيثبت الحكم
علي وفق العلة والله اعلم • واما وقت الفي فالفيء عندنا في المدة وعند الشافعي بعد
المدة ونذكر المسلة في بيان حكم الايلا ان شا الله تعالي واما حرية المولي فليست
بشرط لصحة ايلايه بالله تعالي وبما لا يتعلق بالمال حتي لو قال العبد لامراته والله لا
اقربك او قال ان قربتك فعلي صوم او حج او عمرة او امراتي طالق يصح ايلاوه حتي لو
لم يقربها في المدة تبين منه ولو قربها ففي اليمين بالله تعالي يلزمه الكفارة بالصوم
وفي غيرها يلزمه الجزا المذكور لان العبد اهل لذلك وان كان الحلق بما يتعلق بالمال
بان قال ان قربتك فعلي عتق رقبة او علي ان اتصدق بكذا لا يصح لانه ليس من اهل
ملك المال • واما اسلام المولي فهل هو شرط لصحة الايلا فنقول لا خلاف في ان الذمي
اذا آلا من امراته بالطلاق او العتاق انه يصح ايلاوه لان الكافر من اهل الطلاق ولا
خلاف ايضا في انه اذا آلا بشي من القرب كالصوم والصدقة والحج والعمرة بان قال
لامراته ان قربتك فعلي صوم او صدقة او حجة او عمرة او غير ذلك من القرب
لا يكون موليا لانه ليس من اهل القربة فيمكنه قربان امراته من غير شي يلزمه فلم يكن موليا
وكذلك اذا قال لامراته ان قربتك فانت علي كظهر امي لم يكن موليا لان الكفر يمنع
صحة الظهار عندنا واذا لم يصح يمكنه قربانها من غير شي يلزمه فلا يكون موليا
واختلف فيما اذا آلا بالله تعالي فقال والله لا اقربك قال ابو حنيفة يكون موليا
وقال ابو يوسف ومحمد لا يكون موليا وجه قولهما ان اليمين بالله تعالي لا تنعقد
من الذمي كما في غير الايلا والجامع بينهما ان اليمين بالله تعالي تنعقد موجبة للكفارة بعموم
قوله تعالي للذين يولون من نسايهم من غير تخصيص المسلم والكافر ليس من اهل الكفارة
ولابي حنيفة رحمه الله ان الايلا يمين بالله تعالي يمنع القربان خوفا من هتك حرمة

اسم الله تعالى والذمي يعتقد حرمة اسم الله تعالى ولهذا يستحلف في الدعاوي كالمسلم ويتعلق حل الذبيحة بتسميته كما يتعلق بتسمية المسلم فانه اذا ذكر اسم الله عليها اكلت وان ترك التسمية لم توكل فيصح ايلاوه كما يصح ايلا المسلم واذا صح ايلاوه بالله تعالى ثبت احكام الايلا في حقه كما يثبت في حق المسلم الا انه لا يظهر في حق حكم الحنث وهو الكفارة لان الكفارة عبادة وهو ليس من اهل العبادة فيظهر في حق حكم البر وهو الطلاق لانه من اهله • ولو آلى المسلم او ظاهر من امراته ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله ولحق بدار الحرب ثم رجع مسلما وتزوجها فهو مول ومظاهر في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يسقط عنه الايلا والظهار وجه قول ابي يوسف ان الكفر يمنع صحة الايلا والظهار ابتدا فيمنع بقاءهما على الصحة لان حكم الايلا وجوب الكفارة على تقدير الحنث وحكم الظهار حرمة موقتة الى غاية الكفارة والكافر ليس من اهل وجوب الكفارة وجه قول ابي حنيفة ان الكفر لما لم يمنع انعقاد الايلا لما بينا فلان لا يمنع بقاءه اولى لان البقا اسهل ولان الايلا قد انعقد لوجوده من المسلم والعارض هو الردة واثرها في زوال ملك النكاح وزوال الملك لا يوجب بطلان اليمين فتبقى اليمين فاذا عاد يعود حكم الايلا ولان كل عارض على اصل يلتحق بالعدم من الاصل اذا ارتفع ويجعل كالعدم من الاصل ولان الايلا انعقد بيقين والعارض وهو الردة يحتمل الزوال والتصرف الشرعي اذا انعقد بيقين يبقى لاحتمال الفايدة في البقا واحتمال الفايدة ها هنا ثابت لان رجا الاسلام قايم والظهار قد انعقد موجبا حكمه وهو الحرمة الموقتة لصدوره من المسلم بالردة زالت صفة الحكم وبقي الاصل هو الحرمة اذ الكافر من اهل ثبوت الحرمة وبقايها في حقه لان حكم الحرمة وجوب الامتناع وهو قادر على الامتناع بخلاف القربة ولهذا خوطبوا بالحرمات دون القرب والطاعات على ما عرف في اصول الفقه والله الموفق

فصل واما حكم الايلا فنقول وبالله التوفيق انه يتعلق بالايلا حكمان حكم الحنث والاخر حكم البر واما حكم الحنث فيختلف باختلاف المحلوف به فان كان الحلف بالله تعالى فهو وجوب كفارة اليمين كسائر الايمان وان كان الحلف بالشرط والجزا فلزوم المحلوف به كسائر الايمان بالشروط والاجزية او لزوم حكمه على تقدير وجوده على ما بينا • واما حكم البر فالكلام فيه في مواضع • في بيان اصل الحكم • وفي بيان وصفه • وفي بيان وقته • وفي بيان قدره • اما اصل الحكم فهو وقوع الطلاق بعد مضي المدة من غير فيء لانه بالايلا عزم على منع نفسه من ايفا حقها في الجماع في المدة واكد العزم باليمين فاذا مضت المدة ولم يف اليها مع القدرة على الفيء فقد حقق العزم الموكد باليمين بالفعل فتاكد الظلم في حقها فتبين منه عقوبة عليه جزا على ظلمه ومرحمة عليها ونظرا لها وتخليصها من حباليه لتتوصل الى ايفا حقها من زوج اخر وهذا عندنا وقال الشافعي حكم الايلا في حق البر هو الوقف وهو ان يوقف الزوج بعد مضي المدة فيتخير بين الفيء اليها بالجماع وبين تطليقها فان ابى اجبره القاضي على احدهما فان لم يفعل طلق عليه القاضي فاشتملت معرفة هذا الحكم على معرفة مسلكين مختلفين احدهما انه لا يوقف المولي بعد انقضا المدة عندنا بل يقع الطلاق عقيب انقضايها بلا فصل وعنده يوقف ويخير بين الفيء والتطليق والثانية يجب ان يكون الفيء في المدة عندنا وعنده بعد مضي المدة والمسلتان مختلفتان بين الصحابة رضي الله عنهم احتج الشافعي بقوله تعالى للذين

يولون من نسايهم تربص اربعة اشهر فان فاوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق خير المولي بين الفيء وبين العزم على الطلاق بعد الاربعة اشهر فدل ان حكم الايلا في حق البر هو تخيير الزوج بين الفيء والطلاق بعد المدة لا وقوع الطلاق عند مضي المدة وان وقت الفيء بعد المدة لا في المدة لانه قال وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم للطلاق فلا بد وان يكون الطلاق مسموعا وذلك بوجود صوت الطلاق اذ غير الصوت لا يحتمل السماع ولو وقع الطلاق بنفس مضي المدة من غير قول وجد من الزوج او من القاضي لم يتحقق صوت الطلاق فلا يتعذر سماعه لان الايلا يمين يمنع من جماع اربعة اشهر لان اللفظ يدل عليه فقط لا على الطلاق والقول بوقوع الطلاق بمضي المدة قول بالوقوع من غير ايقاع وهذا لا يجوز ولنا ان الله تعالى جعل مدة التربص اربعة اشهر والوقف يوجب الزيادة على المدة المنصوص عليها وهي مدة اختيار الفيء بالطلاق من يوم او ساعة فلا تجوز الزيادة الا بدليل ولهذا ما جعل الشرع لساير المدد التي بين الزوجين مقدارا معلوما من العدة ومدة العنين لم يحتمل الزيادة على ذلك القدر فكذا مدة الطلاق ولان الفيء نقض اليمين ونقضها حرام في الاصل قال الله تعالى ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا الا انه ثبت الاطلاق في المدة بقراة عبد الله بن مسعود وابي رضي الله عنهما فان فاوا فيهن فبقي النقض حراما فيما ورآها فلا يحل الفيء فيما ورآها فلزم القول بالفيء في المدة وبوقوع الطلاق بعد مضيها ولان الايلا كان طلاقا معجلا في الجاهلية فجعله الشرع طلاقا موجلا والموجل يقع بنفس انقضا الاجل من غير ايقاع احد بعده كما اذا قال انت طالق راس الشهر واما قوله ان الله تعالى جعل الفيء بعد الاربعة الاشهر فنعم لكن هذا لا يوجب ان يكون الفيء بعد مضيها الا ترى الى قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف ذكر الامساك بمعروف بعد بلوغ الاجل وانه لا يوجب الامساك بعد مضي الاجل وهو العدة بل يوجب الامساك وهو الرجعة في العدة والبينونة بعد انقضايها كذا ها هنا واما قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فقد قال قوم من اهل التاويل ان المراد من قوله تعالى سميع في هذا الموضع اي سميع بايلايه والايلا مما ينطق به ويقال فيكون مسموعا وقوله عليم ينصرف الى العزم اي عليم بعزمه الطلاق وهو ترك الفيء والدليل صحة هذا التاويل انه ذكر قوله تعالى سميع عليم عقيب امرين احدهما يحتمل السماع وهو الايلا والاخر يحتمل وهو عزم الطلاق فيصرف كل لفظ الى ما يليق به ليفيد فايدته وهو قوله تعالى لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله عقيب ذكر الليل والنهار بقوله ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار انه الى كل ما يليق به وهو السكون الى الليل وابتغا الفضل الى النهار كذا ها هنا ولان الله تعالى ذكر انه سميع عليم وكل مسموع معلوم وليس كل معلوم مسموعا لان السماع لا يكون الا للصوت فلو كان الطلاق في الايلا بالقول ليكون مسموعا والايلا مسموع ايضا لوقعت الكفاية بذكر السميع فلا يتعلق بذكر العليم فايدة مبتداة ولو كان الامر على ما قلنا ان الطلاق يقع عند مضي المدة من غير قول يسمع لا ينصرف ذكر العليم اليه لان ذلك ليس بمسموع حتى يغني ذكر السميع عن ذكر العليم فيتعلق بذكر العليم فايدة جديدة فكان ما قلناه اولى مع انا لا نسلم ان سماع الطلاق يقف على ذكر الطلاق بحروفه الا ترى ان كنايات الطلاق طلاق وهي مسموعة وان لم يكن الطلاق مذكورا بحروفه وكذا طلاق الاخرس فلم يكن من ضرورة كون الايلا طلاقا التلفظ بلفظ الطلاق فلم يقف سماع صوت الطلاق عليه وقوله لفظ الايلا لا يدل

على الطلاق ممنوع بل يدل عليه شرعا فان الشرع جعل الايلا طلاقا معلقا بشرط فيصير الزوج
بالاضرار بها موجب هذه اليمين معلقا طلاقا باينا بترك القربان اربعة اشهر كانه قال اذا
مضت اربعة اشهر ولم اقربك فيها فانت طالق باين عرفنا ذلك باشارة النص وهو قوله
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم سمي ترك الفي في المدة عزم الطلاق واخبر انه سميع
للايلا السابق يصير طلاقا عند مضي المدة من غير في وبما ذكرنا من المعنى المعقول
والله اعلم ۰ واما صفته فقد قال اصحابنا ان الواقع بعد مضي المدة من غير في طلاق
باين وقال الشافعي اذا خير بعد انقضا المدة فاختار الطلاق فهي واحدة رجعية
بنا على اصله ان الطلاق بعد مضي المدة يقع بايقاع مبتدا وهو صريح الطلاق فيكون
رجعيا ولنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي عن عثمان وعبد الله بن مسعود وعبد
ابن عباس وزيد بن ثابت رضي الله عنهم انهم قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة
باينة ولان الطلاق عند مضي المدة دفعا للظلم ولا يندفع الظلم عنها الا بالباين لتتخلص
عنه فيتمكن من استيفا حقها من زوج اخر ولا يتخلص الا بالباين ولان القول بوقوع
الطلاق الرجعي يودي الى العبث لان الزوج اذا ابى الفي والتطليق تقدم الى الحاكم
عنده ثم اذا طلق عليها الحاكم راجعها الزوج فيخرج فعل الحاكم مخرج العبث وهذا لا
يجوز والله اعلم ۰ واما قدره وهو قدر الواقع من الطلاق في الايلا فالاصل ان
الطلاق في الايلا يتبع المدة لا اليمين فيتحد باتحاد المدة ويتعدد بتعددها في قول
اصحابنا الثلاثة وعند زفر يتبع اليمين فيتعدد بتعدد اليمين ويتحد باتحادها
ولا خلاف في ان المعتبر في حق حكم الحنث هو اليمين فينظر الى اليمين في الاتحاد
والتعدد لا الى المدة وجه قول زفر ان وقوع الطلاق ولزوم الكفارة حكما الايلا
والايلا يمين فيدور الحكم مع اليمين فيتحد باتحادها ويتعدد بتعددها
لان الحكم يتكرر بتكرر السبب ويتحد باتحاده ولنا ان الايلا انما اعتبر طلاقا
من الزوج لمنعه حقها في الجماع في المدة منعا موكدا باليمين اذ به يصير ظالما والمنع
يتحد باتحاد المدة فيتحد الظلم فيتحد الطلاق ويتعدد بتعددها فيتعدد الظلم
فيتعدد الطلاق والله الموفق ۰ واما الكفارة انما تجب بهتك حرمة اسم الله
تعالى والهتك يتعدد بتعدد الاسم ويتحد باتحاده ۰ وعلى هذا الاصل مسايل
اذا قال لامراته مرة واحدة والله لا اقربك فلم يقربها حتى مضت المدة بانت
بتطليقة واحدة وان قربها لزمته كفارة واحدة لاتحاد المدة واليمين جميعا ولو قال
في مجلس واحد والله لا اقربك والله لا اقربك والله لا اقربك فان عنى به التكرار فهو
ايلا واحد في حق حكم الحنث والبر جميعا حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقربها
بانت بتطليقة واحدة ولو قربها لا يلزمه الا كفارة واحدة لان مثل هذا يذكر
للتكرار في العرف والعادة فان نوى به تكرار الاول فقد نوى ما يحتمله كلامه
فيصدق فيه وان لم تكن له نية فهو ايلا واحد في حق حكم البر وثلاث في حق حكم
الحنث بالاجماع حتى لو مضت اربعة اشهر ولم يقربها بانت بتطليقة واحدة
في قول اصحابنا الثلاثة فلو قربها في المدة فعليه ثلاث كفارات بالاجماع وعند
زفر هو ثلاث ايلاات في حق حكم الحنث والبر جميعا وينعقد كل ايلا من حين
وجوده فاذا مضت اربعة اشهر لم يف اليها بانت بتطليقة ثم اذا مضت
ساعة بانت بتطليقة اخرى ثم اذا مضت ساعة بانت بتطليقة اخرى وان

قربها

قربها في المدة فعليه ثلاث كفارات واصل هذا ان من قال لامراته اذا جا غد فوالله لا اقربك
اذا جا غد فوالله لا اقربك قالها ثلاثا فجا غد يصير موليا في حق حكم البر ايلا واحدا عندنا
وعنده يصير موليا ثلاث ايلاات ولا خلاف في انه يصير موليا ثلاث ايلاات في
حق حكم الحنث وان اراد به التشديد والتغليظ فكذلك في قول ابي حنيفة وابي يوسف
انه ايلا واحد في حق حكم البر استحسانا وعند محمد وزفر هو ثلاث في حق البر والحنث
جميعا وهو القياس اما زفر فقد مر على اصله ان الحكم لليمين لا للمدة لان اليمين من
السبب الموجب للحكم وقد تعددت فيتعدد السبب فيتعدد الحكم واما وجه
القياس لمحمد ان المدد قد اختلفت لان كل واحدة من هذه الايمان وجدت في زمان
فكانت مدة كل واحدة منها غير مدة الاخرى فصار كما لو الا منها ثلاث مرات في ثلاث مجالس
وجه الاستحسان ان المدد وان تعددت حقيقة فهي متحدة حكما لتعذر ضبط الوقت
الذي بين اليمينين عند مضي اربعة اشهر فصارت الايمان كلها مدة واحدة حكما
والثابت حكما يلحق بالثابت حقيقة ولو قال اذا جا غد فوالله لا اقربك واذا بعد
غد فوالله لا اقربك يصير موليا ايلاين في حق حكم الحنث والبر جميعا ثم اذا جا غد يصير
موليا واذا جا بعد غد يصير موليا ايلا اخر وكذلك اذا الا منها في مجلس ثم الا منها في
مجلس اخر بان قال والله لا اقربك فمكث يوما ثم قال والله لا اقربك يصير موليا ايلاين
احدهما في الحال والاخر في الغد في حق الحنث والبر جميعا لان المدد قد تعددت
حقيقة وحكما لاختلاف ابتدا كل مدة وانتهايها وامكان ضبط الوقت الذي بين اليمينين
ولو قال كلما دخلت هذه الدار فوالله لا اقربك او قال والله لا اقربك كلما دخلت هذه
الدار يصير موليا ايلاين في حق البر وايلا واحدا في حق الحنث فاذا دخل الدار دخلتين
ينعقد الايلا الاول عند الدخلة الاولى والثاني عند الدخلة الثانية حتى لو مضت اربعة
اشهر من وقت الدخلة بانت بتطليقة واذا تمت اربعة اشهر من وقت الدخلة الثانية
بانت بتطليقة اخرى ولو قربها بعد الدخلتين لا يلزمه الا كفارة واحدة لتعدد المدة
واتحاد اليمين في حكم الحنث لان الحنث لان اليمين بالله متى علقت بشرط متكرر لا يتكرر
انعقادها بتكرر الشرط واليمين بما هو شرط وجزا اذا علقت بشرط متكرر يتكرر بتكرر الشرط وقوله
والله لا اقربك يمين بالله تعالى في حق الحنث ويمين بالطلاق في حق البر ودليل هذا الاصل
وبيان فروعه يعرف في الجامع الكبير وكذلك اذا قال كلما دخلت واحدة من هاتين الدارين
فوالله لا اقربك او قال كلما كلمت واحدا من هذين الرجلين فوالله لا اقربك فدخل
احدهما او كلم احدهما صار موليا واذا دخل مرة اخرى صار موليا ايلا اخر في حق
حكم البر وهو ايلا واحد في حكم الحنث والله اعلم **فصل** واما بيان ما يبطل به الايلا
فلا يبطل به الايلا نوعان ۰ نوع يبطل به اصلا في حق الحكمين جميعا وهو البر والحنث
ونوع يبطل في حق احد الحكمين وهو البر فيبقى في حق الحكم الاخر وهو حكم الحنث
اما الذي يبطل به الايلا في حق الحكمين جميعا فشي واحد وهو الفي بالجماع في الفرج في
المدة لانه تحنث به واليمين في حق البر دون الحنث لان حنث اليمين نقضها والشي لا يبقى
مع وجود ما ينقضه ۰ واما ما يبطل به في حق حكم البر دون الحنث فشيان احدهما
الفي عند استجماع شرايطه التي وصفناها فيبطل به الايلا في حق حكم البر حتى لا تبين
بمضي المدة بما ذكرنا ان ترك الفي في المدة شرط وقوع الطلاق بعد مضيها اذ هو عزيمة
الطلاق وانما شرط بالنص لكنه يبقى في حق حكم الحنث حتى لو فا اليها بالقول في المدة

ثم قدر على الجماع بعد المدة فجامعها يلزمه الكفارة لان وجوب الكفارة معلق بالحنث
والحنث هو فعل المحلوف عليه والمحلوف عليه هو الجماع في الفرج فلا يحصل الحنث بدونه
والثلاث في الطلقات الثلاث حتى لو وقع عليها ثلاث تطليقات بالايلا او طلقها ثلاثا
عقيب الايلا فتزوجت ثم عادت اليه فمضت اربعة اشهر لم يطاها فيها لا يقع عليها
شي عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يبطل الايلا ويقع عليها الطلاق بالايلا ابدا بنا
على ان استيفا طلاق الملك القايم للحال يبطل اليمين عندنا وعنده لا يبطلها وقد ذكرنا
المسلة فيما تقدم ولو آلا منها ولم يف اليها حتى مضت اربعة اشهر بانت منه
بتطليقة وانقضت عدتها فتزوجت بزوج اخر ثم عادت الى الاول عاد حكم الايلا بالاجماع
لكن عند ابي حنيفة وابي يوسف بثلاث تطليقات وعند محمد بما بقي بنا على ان
الزوج الثاني يهدم الطلقة والطلقتين عندهما وعنده لا يهدم والمسلة قد مرت
ولا يبطل بالابانة حتى لو ابانها ثم ابانها قبل مضي المدة ثم تزوجها فمضت المدة من غير
فيء تبين بتطليقة اخرى بالايلا السابق ولو ابانها ولم يتزوجها حتى مضت المدة وهي
في العدة يقع عليها تطليقة اخرى عندنا وعند زفر لا يقع وقد مرت المسلة وهل
يبطل بمضي المدة فان كان الايلا مطلقا او موبدا بان قال والله لا اقربك او قال والله لا
اقربك ابدا ولم يذكر الوقت فمضت اربعة اشهر من غير فيء حتى بانت بتطليقة لا يبطل
الايلا حتى لو تزوجها ومضت اربعة اشهر اخرى منذ تزوج يقع عليها تطليقة اخرى
لان اليمين عقدت مطلقة او موبدة والعارض ليس الا البينونة وانه ينافي زوال
الملك وزوال الملك لا يوجب بطلان اليمين بالطلاق لما عرف ان اليمين اذا انعقدت
تبقى لاحتمال الفايدة واحتمال الفايدة ثابت لاحتمال التزوج فتبقى اليمين الا انه لا
بد من الملك لانعقاد المدة الثانية فاذا تزوجها عاد الملك فعاد حقها في الجماع فاذا مضت
الثانية من غير فيء فقد منعها حقها وظلمها فيقع تطليقة اخرى جزا على ظلمه وكذا اذا تزوجها
بعد ما بانت بتطليقة بائنة ومضت اربعة اشهر اخرى منذ تزوجها تبين بثالثة لما
قلنا فان تزوجت بزوج اخر ثم تزوجها الاول فمضت اربعة اشهر لم يقربها فيها لا يقع
عليها شي عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر ولو آلا منها مطلقا او موبدا فمضت اربعة اشهر
لم يف اليها حتى بانت ثم لم يتزوجها حتى مضت اربعة اشهر اخرى وهي في العدة لا يقع
عليها تطليقة اخرى لا لان اليمين قد بطلت بل هي باقية لما قلنا الا انها مبانة فلا تستحق
الوطي على الزوج بالامتناع من قربانها في المدة ظالما ووقوع الطلاق كان لهذا المعنى ولم
يوجد فلا يقع لكن تبقى اليمين حتى لو تزوجها ومضت المدة من غير فيء يقع والاصل
ان المدة المنعقدة لا تبطل بالبينونة وان كانت لا تنعقد على المبانة على طريق الاستيناف
ولو قربها قبل ان يتزوجها فعليه الكفارة لان اليمين باقية وقد وجد شرط الحنث فيحنث
ولو كان الايلا موقتا الى وقت معلوم اربعة اشهر او اكثر فمضت المدة من غير فيء حتى وقع
الطلاق لا يبقى الايلا وينتهي حتى لو قربها لا كفارة عليه ولو لم يقربها حتى مضت اربعة
اشهر لا يقع عليها شي لان الموقت الى وقت عند وجود الوقت ولو حلف على قربان امراته
بعتق عبد له ثم باعه سقط الايلا لانه صار بحال لا يلزمه شي بقربانها ثم اذا دخل
في ملكه بوجه من الوجوه قبل القربان عاد حكم الايلا حتى لو تركها اربعة اشهر لم يقربها
فيها تبين لان الجزا لا يتقيد بالملك القايم للحال كمن قال لعبده ان دخلت الدار فانت
حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار انه يعتق ولو دخل في ملكه بعد القربان لا يعود

الايلا لبطلانه بالقربان وكذا اذا مات العبد بطل الايلا لان الجزا صار بحال لا يتصور وجوده
فبطلت اليمين ولو قال ان قربتك فعبدي هذان حران فمات احدهما او باع احدهما لا
يبطل الايلا لانه يلزمه بالقربان عتق ولو ماتا جميعا بطل الايلا وكذا لو باعهما جميعا معا او
على التعاقب ولو باعهما ثم اخل احدهما في ملكه ملكه بوجه من الوجوه قبل القربان عاد الايلا
الايلا فيه من وقت دخول الاول لان العايد عتق الاول ولو قال لامراته انت طالق
قبل ان اقربك بشهر فقربها قبل تمام الشهر من وقت اليمين بطلت اليمين وان لم يقربها حتى
مضى شهر يصير موليا لان معنى هذا الكلام اذا مضى شهر لم اقربك فيه فانت طالق ان
قربتك ولو قال ذلك ومضى شهر لم يقربها فيه لصار موليا لما ذكرنا ان قوله انت طالق ان
قربتك ايلا الا ترى انه لا يمكنه قربانها من غير شي يلزمه وهو الطلاق وهذا حد المولي واذا
صار موليا فان قربها بعد ذلك وقع الطلاق لانه علق الطلاق بالقربان ولو لم يقربها حتى
مضت اربعة اشهر بانت بتطليقة لان هذا حكم الايلا في حق البر ولو قال انت طالق
ثلاثا قبل ان اقربك ولم يقل بشهر لا يصير موليا ويقع الطلاق من ساعته لانه اوقع الطلاق
في وقت قبل القربان وكما فرغ من كلامه فقد وجد هذا الوقت فيقع ولو قال قبيل
ان اقربك يصير موليا لان قبل الشي اسم لزمان متقدم عليه مطلقا وكما فرغ من هذه
المقالة فقد وجد زمان متقدم على القربان فيقع الطلاق فاما قبيل الشي فهو اسم لزمان
متقدم عليه متصل به فما لم يوجد الزمان لا يعرف هذا الزمان فكان هذا تعليق
الطلاق بالقربان فكانه قال ان قربتك فانت طالق فان قربها بعد الطلاق بلا فصل
وان تركها حتى مضت اربعة اشهر بانت بالايلا كما لو نص على التعليق بالقربان والله الموفق

فصل واما بيان حكم الطلاق فحكم الطلاق يختلف باختلاف الطلاق من الرجعي
والباين ويتعلق بكل واحد منهما بعضها اصلي وبعضها من التوابع • اما الطلاق الرجعي فالحكم
الاصلي له هو نقصان العدد فاما زوال الملك وحل الوطي فليس بحكم اصلي له لازم حتى لا يثبت
للحال وانما يثبت في الثاني بعد انقضا العدة بان طلقها ولم يراجعها بل تركها حتى انقضت
عدتها وهذا عندنا وعند الشافعي زوال حل الوطي من احكامه الاصلية له حتى لا
يحل وطيها قبل الرجعة واليه مال عبد الله البصري واما زوال الملك فقد اختلف
فيه اصحابه قال بعضهم يزول في حق حل الوطي لا غير وقال بعضهم لا يزول اصلا وانما
يحرم وطيها مع قيام الملك من كل وجه كالوطي في حالة الحيض والنفاس وجه قوله
ان الطلاق واقع للحال فلا بد وان يكون له اثر ناجز وهو زوال حل الوطي او زوال الملك في
حق الحل وقد ظهر الزوال في الاحكام حتى لا يحل له المسافرة بها ولا الخلوة ويزول قسمها والاقرا
قبل الرجعة محسوبة من العدة ولهذا سمى الله تعالى الرجعة ردا في كتابه بقوله
تعالى وبعولتهن احق بردهن والرد في اللغة عبارة عن اعادة الغايت فيدل على
زوال الملك من وجه ولنا قوله تعالى احق بردهن في ذلك وقوله وبعولتهن اي
ازواجهن وقوله هن كناية عن المطلقات سماه زوجا بعد الطلاق ولا يكون زوجا
الا بعد قيام الزوجية فدل ان الزوجية قايمة بعد الطلاق والله تعالى احل للرجل وطي
زوجته بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
فانهم غير ملومين وقوله تعالى نساوكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شيتم وقوله تعالى
هو الذي خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها ونحو ذلك من النصوص والدليل
على قيام الملك من كل وجه طلاقه وايلاوه وظهاره ويجري اللعان بينهما ويتوارثان

وبعولتهن

وهذه احكام الملك المطلق وكذا يملك مراجعتها من غير رضاها ولو كان الملك زايلا من
وجه لكانت الرجعة انشا النكاح على الحرة من غير رضاها من وجه وهذا لا يجوز واما
قوله الطلاق واقع في الحال فمسلم ولكن التصرف الشرعي قد يظهر اثره للحال وقد يتراخى
عنه كالبيع بشرط الخيار وكالتصرف الحسي وهو الزنا ونحو ذلك فجاز ان يظهر اثر هذا الطلاق
بعد انقضا العدة وهو زوال الملك وحرمة الوطي على ان له اثرا ناجزا وهو نقصان
عدد الطلاق ونقصان حل المحلية وغير ذلك على ما عرف في الخلافيات واما المسافرة بها
فقد قال زفر من اصحابنا انه يحل المسافرة بها قبل الرجعة واما على قول اصحابنا الثلثة
فانه لا يحل له لا لزوال الملك بل لكونها معتدة وقد قال الله تعالى في المعتدات لا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن نهى نهي الرجال عن الاخراج والنسا عن الخروج فيسقط الزوج العدة
بالرجعة لتزول الحرمة ثم تسافر واما الخلوة فان كان من قصده الرجعة لا يكره وان
لم يكن من قصده الرجعة يكره لكن لا لزوال النكاح من وجه وارتفاع الحل بل للاضرار
بها لانه اذا لم يكن من قصده استبقا النكاح بالرجعة فمتى خلا بها فربما يقع بينهما
المساس عن شهوة فيصير مراجعا لها فيطلقها فيودي الى تطويل العدة عليها فتتضرر
بذلك وهو معنى قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا واما القسم لانه لو ثبت
لها القسم لخلا بها فيودي الى ما ذكرناه اذا لم يكن من قصده المراجعة حتى لو كان من
قصده ان يراجعها لكان لها القسم وله الخلوة بها وانما احتسبت الاقرا من العدة
لانعقاد الطلاق سببا لزوال الملك والحل للحال على وجه يتم عليه عند انقضا العدة
وهو الجواب عن قوله ان الله تعالى سمى الرجعة ردا انه يجوز اطلاق اسم الرد عند
انعقاد سبب زوال الملك بدون الزوال كما في البيع بشرط خيار العاقدين انه يطلق
اسم الرد عند اختيار الفسخ وان لم يزل الملك ولم يثبت للمشتري لانعقاد سبب
الزوال ويكون الرد فسخا ومنعا له عن العمل في اثبات الزوال كذا ههنا ويستحب
لها ان تتشوف وتتزين لان الزوجية قايمة من كل وجه فيستحب لها ذلك لعل زوجها
يراجعها • وعلى هذا يبني حق الرجعة انه ثابت للزوج بالاجماع سوا كان الطلاق واحدا
او اثنين اما عندنا فلقيام الملك من كل وجه واما عنده فلقيامه فيما ورا حل الوطي
ثم الكلام في الرجعة في مواضع • في بيان شرعية الرجعة • وفي بيان
ماهيتها • وفي بيان ركنها • وفي بيان شرايط الركن • اما الاول فالرجعة مشروعة جوازمو
عرفت بشرعيتها بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن اي برجعتهن وقوله تعالى فاذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن
فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف وقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان والامساك بمعروف هو الرجعة واما السنة فلما روينا
ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لما طلق امراته في حالة الحيض قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه مره ان يراجعها الحديث وروي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما طلق حفصة رضي الله عنها جاه جبريل عليه السلام فقال له راجع
حفصة فانها صوامة قوامة فراجعها وكذا روي انه صلى الله عليه وسلم طلق سودة
رضي الله عنها ثم راجعها وعليه الاجماع واما المعقول فلان الحاجة تمس الى الرجعة لان
الانسان قد يطلق امراته ثم يندم على ذلك على ما اشار اليه الرب سبحانه وتعالى
بقوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فيحتاج الى التدارك فلو لم تثبت

الرجعة

الرجعة لا يمكنه التدارك لما عسى لا توافقه المراة في تجديد النكاح ولا يمكنه الصبر عنها فيقع
في الزنا والله اعلم **فصل** واما بيان ماهية الرجعة فالرجعة عندنا استدامة الملك القايم
ومنعه من الزوال وفسخ السبب المنعقد لزوال الملك وقال الشافعي هي استدامة من وجه
وانشا من وجه بنا على ان الملك عنده قايم من وجه زايل من وجه وعندنا هو قايم من كل
وجه وعلى هذا يبني ان الشهادة ليست بشرط لجواز الرجعة عندنا وعنده شرط ووجه البنا
ان الشهادة شرط ابتدا العقد وانشايه لا شرط البقا والرجعة استبقا العقد عندنا
ولا تشترط الشهادة وعنده هي استبقا من وجه وانشا من وجه فيشترط لها الشهادة
من حيث هي انشا لا من حيث هي استبقا فضح البنا ثم الكلام فيه على وجه الابتدا احتج
الشافعي بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل وظاهر الامر لوجوب العمل فيقتضي وجوب
الاشهاد ولنا ان نصوص الرجعة من الكتاب والسنة مطلقة عن شرط الاشهاد الا
انه يستحب الاشهاد عليها لانه لو لم يشهد لا يامن ان تنقضي العدة فلا تصدقه المراة
في الرجعة ويكون القول قولها بعد انقضا العدة فندب الى الاشهاد لهذا وعلى هذا
يحمل الامر في الاية وفي الاية ما يدل عليه لان الله تعالى قال فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن
بمعروف او فارقوهن بمعروف فجمع بين الرجعة والفرقة والامر بالاشهاد بقوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ومعلوم ان الاشهاد على الفرقة ليس بواجب بل هو مستحب
كذا على الرجعة او يحمل على هذا توفيقا بين النصوص بقدر الامكان وكذا الامهر في الرجعة
ولا يشترط فيها رضي المراة لانهما من شرايط ابتدا العقد لا من شرايط البقا وكذا اعلامها
بالرجعة ليس بشرط حتى لو لم يعلمها بالرجعة جازت لان الرجعة حقه على الخلوص لكونه
تصرفا في ملكه بالاستبقا والاستدامة فلا يشترط فيه اعلام الغير كالاجازة يكون
مندوبا اليه ومستحب لانه اذا راجعها ولم يعلمها بالرجعة فمن الجايز انها تتزوج عند مضي
ثلاث حيض ظنا منها ان عدتها قد انقضت فكان ترك الاعلام تسبيبا الى عقد حرام
عسى فاستحب له ان يعلمها ولو راجعها ولم يعلمها حتى انقضت عدتها وتزوجت بزوج
اخر ثم جا زوجها الاول فهي امراته سوا كان دخل بها الثاني او لم يدخل ويفرق بينها
وبين الثاني لان الرجعة صحت بدون علمها فتزوجها الثاني وهي امراة الاول فلم يصح
وعلى هذا يبني الرجعة بالفعل بان جامعها انها جايزة عندنا وعند الشافعي لا تجوز
الرجعة الا بالقول وحده ووجه البنا على هذا الاصل ان الرجعة عنده انشا النكاح
من وجه وانشا النكاح من كل وجه لا يجوز الا بالقول فكذا انشاوه من وجه
وعندنا هي استدامة النكاح من كل وجه فلا يختص بالقول ويبني ايضا على حل
الوطي وحرمته ووجه البنا ان الوطي لما كان حلالا عندنا فاذا وطيها فلو لم يجعل
الوطي دلالة الرجعة وربما لا يراجعها بالقول بل يتركها حتى تنقضي عدتها فيزول
الملك عند انقضا العدة بالطلاق السابق لانه لا فعل منه الا ذلك فيزول
الملك مستندا الى وقت الطلاق فيتبين ان الملك كان زايلا من وقت
الطلاق من وجه فيظهر ان الوطي كان حراما فجعل الاقدام على الوطي دلالة الرجعة
صيانة له عن الحرام وعنده لما كان الوطي حراما لا يقدم عليه فلا ضرورة الى
جعله دلالة الرجعة ثم ابتدا الدليل قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن سمى
الرجعة ردا والرد لا يختص بالقول كرد المغصوب ورد الوديعة قال النبي صلى
الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى ترده وقوله تعالى فامساك بمعروف

وقوله تعالى فامسكوهن بمعروف سمي الرجعة امساكا والامساك حقيقة يكون بالفعل وكذلك ان جامعته وهو نايم او مجنون لان ذلك حلال لها عندنا فلو لم يجعل رجعة لصارت لا ارتكبت الحرام على تقدير انقضا العدة من غير رجعة من الزوج فجعل ذلك منها رجعة ضرورة لا التحرز عن الحرام وكذلك ان لمسها بشهوة او نظر الى فرجها عن شهوة فهو مراجع لما قلنا وان لمس او نظر لغير شهوة لم يكن رجعة لان ذلك حلال في الجملة الا ترى ان القابلة والطبيب ينظر الى الفرج ويمس عند الحاجة اليه بغير شهوة فلا ضرورة الى جعله رجعة وكذا اذا نظر الى الفرج بغير شهوة لان ذلك ايضا مباح في الجملة • ويكره التقبيل واللمس لغير شهوة اذا لم يرد الرجعة وكذا يكره ان يراها متجردة لغير شهوة كذا قال ابو يوسف انه لا يامن ان يشتهي فيصير مراجعا من غير اشهاد وذلك مكروه وكذا لا يامن من الاضرار بها لجواز ان يشتهي فيصير مراجعا وهو لا يريد امساكها فيطلقها فتطول العدة عليها فتتضرر به والله تعالى نهى عن ذلك بقوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا كذا قال ابو يوسف ان الاحسن اذا دخل ان يتنحنح ويسمعها خفق نعله ليس من اجل انها حرام ولكن لا يامن ان يرى الفرج بشهوة فيكون رجعة من غير اشهاد وهذا عبارة ابي يوسف رحمه الله ولو نظر الى دبرها موضع خروج الغايط بشهوة لم يكن ذلك رجعة كذا ذكر في الزيادات وهو قول محمد رحمه الله الاخير وكان يقول اولا انه يكون رجعة ثم رجع حكى ابراهيم ابن رستم رجوعه وهو قياس قول ابي حنيفة لان ذلك السبيل لا يجري مجرى الفرج الا ترى ان الوطي فيه لا يوجب الحد عنده فكان النظر اليه كالنظر الى ساير البدن ولان النظر الى الفرج لشهوة انما كان رجعة لكون الوطي حلالا لا تقرير اللحل صيانة عن الحرام والنظر الى هذا المحل عن شهوة مما لا يحتمل الحل بحال كما ان الفعل فيه لا يحتمل الحل بحال فلا يصلح دليلا على الرجعة وهذا فسخ ولا يكون رجعة كذا قال ابو يوسف والصحيح قياس قول ابي حنيفة لما ذكرنا فيما اذا جامعته وهو نايم او مجنون ولان النظر حلال لها فيجعل رجعة تقرير اللحل وصيانة عن الحرمة ولان النظرين يستويان في التحريم الا ترى ان نظرها الى فرجه كنظره الى فرجها في التحريم فكذا في الرجعة ولو لمسته بشهوة مختلسة او كان نايما واعترف الزوج انه كان لشهوة فهو رجعة في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ليس برجعة فابو يوسف سوى بينها وبين الجارية المشتراة بشرط الخيار اذا لمست المشتري لشهوة انه يبطل خياره ومحمد فرق بينهما وقال هاهنا يكون رجعة وهناك لا يكون اجازة للبيع وعن ابي يوسف في الجارية روايتان في رواية فرق فقال ثم يكون اجازة للبيع وهاهنا لا يكون رجعة وفي رواية سوى بينهما فقال فعلها لا يكون رجعة وهاهنا وفعل الامة يكون اجازة ثمة فعلى هذه الرواية لا يحتاج الى الفرق بين المسلتين ووجه الفرق له على الرواية الاخرى ان بطلان الخيار لا يقف على فعل المشتري بل قد يبطل بغير فعله كما اذا تعيب في يده بافة سماوية فاما الرجعة لا يجوز ان تثبت بغير اختيار الزوج حتى قال ابو يوسف انه اذا لمسته فتركها وهو يقدر على منعها ان ذلك رجعة لانه اذا امكنها من اللمس فقد حصل باختياره فصار كانه لمسها وكذلك قال ابو يوسف اذا ابتدات اللمس وهو مطاوع انه يكون رجعة لما قلنا ووجه الفرق لمحمد ان اسقاط الخيار ادخال الشي في ملك المشتري والامة

لا تملك ذلك وليست الرجعة ادخال المراة على ملك الزوج لانها على ملكه فلو جعلناه مراجعا بفعلها لم يملكه مالم يملك فصحت الرجعة ولابي حنيفة على نحو ما بينا وهو ان اللمس حلال من الجانبين فلزم تقرر الحل فيه وصيانة عن الحرمة وذلك بجعله رجعة على ما سبق بيانه كما قال في الجارية ان اللمس منها لو لم يجعل اجازة للبيع وربما يفسخ البيع فيتبين ان اللمس حصل في ملك الغير من وجه وما ذكره ابو يوسف ان الرجعة لا تثبت بغير اختيار الزوج يشكل بما اذا جامعته وهو نايم انه يثبت الرجعة من غير اختيار رضا الزوج وما ذكره محمد ان اسقاط الخيار ادخال المبيع في ملك المشتري ممنوع بل المبيع يدخل في ملك المشتري بالسبب السابق عند سقوط الخيار على ان هنا فرقا بين المسلتين فيما وراء المعنى المؤثر والفرق في المسلتين فيما وراء المعنى المؤثر لا يقدح في الجمع بينهما في المعنى المؤثر قال محمد ولو وصفها الورثة بعد موته انها لمسته لشهوة كان ذلك رجعة لان الورثة قاموا مقامه فكانه صدقها قبل موته قال ولو شهد الشهود انها قبلته بشهوة لا تقبل شهادتهم لان الشهوة معنى في القلب لا يقف عليه الشهود فلا تقبل شهادتهم فيه ولو شهدوا على الجماع قبلت لان الجماع معنى يوقف عليه ويشاهد ولا يحتاج فيه الى شرط الشهوة فتقبل فيه الشهادة والله اعلم

فصل واما ركن الرجعة هو قول او فعل يدل على الرجعة اما القول فنحو ان يقول لها راجعتك او رجعتك او رددتك او اعدتك ونحو ذلك لان الرجعة رد واعادة الى الحالة الاولى ولو قال نكحتك او تزوجتك كان رجعة في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة انه لا يكون رجعة وجه هذه الرواية ان النكاح بعد الطلاق الرجعي قايم من كل وجه فكان قوله نكحتك اثبات الثابت وانه محال فلم يكن مشروعا فكان ملحقا بالعدم شرعا فلم يكن رجعة بخلاف قوله راجعتك لان ذلك ليس باثبات النكاح بل هو استبقا النكاح الثابت وانه محتمل للاستبقا لانه انعقد سبب زواله فالرجعة فسخ السبب ومنع له عن العمل فصح وجه ظاهر الرواية ان النكاح وان كان حقيقة لكان المحل لا يحتمل الاثبات فيجعل مجازا عن استبقا الثابت لما بينهما من المشابهة تصحيحا لتصرفه بقدر الامكان وقد قيل في احد تاويل قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك اي ازواجهن احق بنكاحهن في العدة من غيرهم من الرجال والنكاح المضاف الى المطلقة طلاقا رجعيا هو الرجعة فيدل على ثبوت الرجعة بلفظة النكاح واما الفعل الدال على الرجعة فهو ان يجامعها او يمس شيئا من اعضايها بشهوة او ينظر الى فرجها عن شهوة او يوجد شي من ذلك منها على ما بينا ووجه دلالة هذه الافعال على الرجعة ما ذكرنا فيما تقدم وهذا عندنا وعند الشافعي فلا تثبت الرجعة الا بالقول بنا على اصل ذكرناه والله الموفق

فصل واما شرايط جواز الرجعة • فمنها قيام العدة فلا تصح الرجعة بعد انقضا العدة لان الرجعة استدامة الملك والملك يزول بعد انقضا العدة فلا يتصور الاستدامة اذ الاستدامة للقايم بصيانته عن الزوال لا للزايل كما في البيع بشرط الخيار للبايع اذا مضت مدة الخيار لا يملك استدامة الملك في البيع لزوال ملكه بمضي المدة كذا • ولو طهرت من الحيضة الثالثة ثم راجعها فهذا على وجهين ان كانت ايامها في الحيض عشرا لا تصح الرجعة وتحل للازواج بمجرد انقطاع الدم لانا تيقنا بانقضا العدة لان انقضاها بانقضا الحيضة الثالثة وقد انقضت

بيقين لانقطاع دم الحيض بيقين اذ لامزيد للحيض على العشرة الاترى انها اذا رات
اكثر من عشرة لم يكن الزايد على العشرة حيضا فتيقنا بانقضا العدة ولا رجعة بعد انقضا
العدة وان كانت ايامها دون العشرة فان كانت تجد ما فلم تغتسل ولا تيممت فصلت
به ولا مضى عليها وقت كامل من اوقات ادنى الصلوات اليها لا تنقطع الرجعة ولا تحل
للازواج وهذا عندنا وقال الشافعي لا اعرف بعد الاقرا معنى معتبرا في انقضا العدة
وهذا خلاف السنة والكتاب واجماع الصحابة رضي الله عنهم اما الكتاب فقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن اي يغتسلن واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال الزوج احق برجعتها مادامت في مغتسلها وروي ما لم تغتسل من الحيضة
الثالثة واما اجماع الصحابة فانه روي علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
انه قال كنت عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه فجا رجل وامراة فقال الرجل زوجتي
طلقتها وراجعتها فقالت ما يمنعني ما صنع ان اقول ما كان انه طلقني وتركني حتى
حضت الحيضة الثالثة وانقطع الدم واغلقت بابي ووضعت غسلي وخلعت
ثيابي فطرق الباب فقال قد راجعتك قد راجعتك فقال عمر رضي الله عنه قل
فيها يا ابن ام عبد فقلت اري ان الرجعة قد صحت ما لم تحل لها الصلاة فقال عمر
رضي الله عنه لو قلت غير هذا لم اره صوابا وروي مكحول ان ابا بكر وعمر وعليا وابن
مسعود وابا الدردا وعبادة بن الصامت وعبد الله بن قيس الاشعري رضي الله
عنهم كانوا يقولون في الرجل يطلق امراته تطليقة او تطليقتين انه احق بها ما لم
تغتسل من الحيضة الثالثة ترثه ويرثها ما دامت في العدة فاتفقت الصحابة رضي الله عنهم
على اعتبار الغسل فكان قوله مخالفا للحديث واجماع الصحابة فلا يعتد به ولان ايامها اذا
كانت اقل من عشرة لم يستيقن بانقطاع دم الحيض لاحتمال المعاودة في ايام الحيض
اذ الدم لا يدر درورا واحدا ولكنه يدر مرة وينقطع اخرى فكان احتمال العود
قايما والعايد يكون دم الحيض الى العشرة فلم يوجد انقطاع دم الحيض بيقين فلا
يثبت الطهر بيقين فتبقى العدة لانها كانت ثابتة بيقين والثابت بيقين لا يزول
بالشك كمن استيقن بالحدث وشك في الطهارة بخلاف ما اذا كانت ايامها عشرا
لان هناك لا يحتمل عود دم الحيض بعد العشرة اذ العشرة اكثر الحيض فتيقنا
بالانقطاع دم الحيض فيزول الحيض ضرورة ويثبت الطهر وهاهنا بخلافه على ما بينا
والشافعي بنا قوله في هذا على اصله ان العدة تنقضي بالاطهار لا بالحيض فاذا طعنت
في اول الحيضة الثالثة فقد انقضت العدة بها من غير الحاجة الى شي اخر ونستدل
على بطلان هذا الاصل في موضعه فيبطل الفرع ضرورة فاذا اغتسلت انقطعت
الرجعة لانه ثبت لها حكم من احكام الطاهرات وهو اباحة ادا الصلاة اذ لا يباح
اداوها للحايض فتقرر الاغتسال بقرينة الاغتسال فتنقطع الرجعة وكذا اذا
لم تغتسل ولكن مضى عليها وقت صلاة تنقطع الرجعة لانه لما مضى وقت صلاة
صارت الصلاة دينا في ذمتها وهذا من احكام الطاهرات اذ لا تجب الصلاة على
الحايض فلا تصير دينا عليها فاستحكم الانقطاع بهذه القرينة فانقطعت الرجعة
وكذلك اذا لم تجد الما بان كانت مسافرة فتيممت وصلت لان صحة الصلاة حكم من
احكام الطاهرات اذ لا صحة مع قيام الحيض فقد انضاف الى الانقطاع حكم من احكام
الطاهرات فاستحكم انقطاع فينقطع الرجعة فاما اذا تيممت ولم تصل فهل تنقطع

الرجعة

الرجعة اختلف فيه اصحابنا قال ابو حنيفة وابو يوسف لا تنقطع الرجعة وقال
محمد تنقطع وجه قوله انها لما تيممت فقد ثبت لها حكم من احكام الطاهرات وهو اباحة
الصلاة فلا يبقى الحيض ضرورة كما لو اغتسلت او تيممت وصلت به وجه قولهما على نحو
ما ذكرنا ان ايامها اذا كانت دون العشرة لم يستيقن بانقضا عدتها بنفس انقطاع
الدم من غير قرينة تنضم اليه لاحتمال ان يعاودها الدم في العشرة فيتبين انها
حايض والحيض كان ثابتا بيقين فلا يحكم بزواله الا عند وجود الطهر بيقين ولم
يوجد وبقرينة التيمم لا تصير في حكم الطاهرات بيقين لانه ليس بطهور حقيقة وانه
جعل طهورا شرعا عند عدم الما بقوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا
والدليل عليه انها لو رات الما قبل الشروع في الصلاة او بعد ما شرعت فيها قبل
الفراغ منها بطل تيممها فكان التيمم طهارة مطلقة شرعا لكن حال عدم الما واحتمال
وجود الما في كل ساعة قايم فكان احتمال عدم الطهور ثابتا فلم توجد الطهارة
بيقين فيبقى نجاسة الحيض الا انه ابيح لها ادا الصلاة به لعدم الما في الحال من
حيث الظاهر مع احتمال الوجود فاذا لم تجد وصلت وفرغت من الصلاة فقد
استحكم العدم فاستحكمت الطهارة الحاصلة بالتيمم فلا يبقى الحيض فاما قبل ذلك فاحتمال
عدم الطهارة ثابت لاحتمال عدم وجود الما فلا يكون طهارة شرعا بيقين بل مع الاحتمال
فيبقى حكم الحيض الثابت بيقين بخلاف الاغتسال لانها طهارة بيقين لكون الما
طهورا مطلقا فاذا ثبتت الطهارة بيقين انتفى الحيض ضرورة لانه ضدها بخلاف
التيمم على ما بينا وبخلاف ما اذا مضى عليها وقت صلاة كامل من اوقات الصلوات
لان الصلاة صارت دينا في ذمتها بنفس الاغتسال بيقين فقد ثبت في حقها حكم
من احكام الطاهرات بيقين فلا يبقى الحيض بيقين فتنقضي العدة بيقين ولو اغتسلت
بسور الحمار انقطعت الرجعة بنفس الاغتسال بالاجماع ولكنها لا تحل للازواج لان
سور الحمار مشكوك فيه اما في طهوريته او في طهارته على اختلافهم في ذلك فان كان
طاهرا او طهورا انقطع الرجعة وتحل للازواج لانقضا العدة لتقرر الانقطاع بالاغتسال
وان لم يكن او كان طاهرا غير طهور لا تنقطع الرجعة ولا تحل للازواج فاذا وقع الشك لزم
الاحتياط في ذلك كله وذلك فيما قلنا وهو ان تنقطع الرجعة ولا تحل للازواج اخذا
بالثقة في الحكمين واحترازا عن الحرمة في البابين ولا تصلي بذلك الغسل ما لم
تيمم ولو اغتسلت المعتدة وبقي من بدنها شي لم يصبه الما فالباقي لا يخلو اما ان
كان عضوا كاملا وان كان اقل من عضو فان كان عضوا فله الرجعة وان كان اقل من عضو
فلا رجعة ثم اختلف ابو يوسف ومحمد فقال ابو يوسف قوله فلا رجعة له في الاقل
منها استحسان والقياس ان يكون له فيه الرجعة فمحمد رحمه الله قاس المتروك اذا
كان عضوا على ترك المضمضة والاستنشاق وقال هناك تنقطع الرجعة فالقياس
عليه ان ينقطع هاهنا ايضا الا انهم استحسنوا وقالوا لا تنقطع لان العضو الكامل
مجمع على وجوب غسله وهو مما لا يتغافل عنه عادة فلا تنقطع الرجعة كما لو كان المتروك
زايدا على عضو بخلاف المضمضة والاستنشاق لان ذلك غير مجمع على وجوب غسله بل
وجوبه مجتهد فيه وابو يوسف رحمه الله يقول المتروك وان قل فحكم الحدث باقي
الا ترى انه لا تباح الصلاة معه وان قل ومع بقا الحدث لا يثبت الطهارة وهذا يوجب
التسوية بين القليل والكثير الا انهم استحسنوا في القليل وهو ما دون العضو فقالوا

انه تنقطع الرجعة فيه لان هذا القدر مما يتغافل عنه عادة ويحتمل ايضا انه اصابه ثم جف فيحكم
بانقطاع الرجعة ويبقى الامر في العضو التام على اصل القياس واختلفت الرواية عن ابي يوسف
في المضمضة والاستنشاق روي عنه انه تنقطع الرجعة وقال محمد تبين من زوجها ولكنها لا تحل
للازواج وجه قوله وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف في انقطاع ان وجوب المضمضة
والاستنشاق مختلف فيه وموضع الاجتهاد موضع تعارض الادلة فلا يخلو عن الشك والشبهة
والرجعة يسلك بها مسلك الاحتياط فلا يجوز ابقاؤها بالشك فتنقطع ولا يجوز اثبات
حل التزوج بالشك ايضا لذلك لم يجزه محمد رحمه الله وجه الرواية الاخرى لابي يوسف ان
الحدث هو قد بقي في عضو كامل فتبقى الرجعة هذا اذا كانت المطلقة مسلمة فاما اذا كانت
كتابية فقد قالوا ان الرجعة تنقطع عنها بنفس انقطاع الدم لانها غير مخاطبة بالغسل فلا يلزمها
فرض الغسل فصارت كالمسلمة اذا اغتسلت والله الموفق ● ومنها عدم التعليق بشرط
والاضافة الى وقت في المستقبل حتى لو قال الزوج بعد الطلاق اذا دخلت الدار فقد
راجعتك او راجعتك ان دخلت الدار وان كلمت فلانا او اذا جاء غد فقد راجعتك
او قال راجعتك غدا او راس شهر كذا لم يصح في قولهم جميعا لان الرجعة استبقاء ملك
النكاح فلا يحتمل التعليق بشرط والاضافة الى وقت في المستقبل حتى لو قال الزوج كما لا يحتمل
انشاء الملك ولان الرجعة تتضمن انفساخ الطلاق في انعقاده سببا لزوال الملك ومنعه
عن عمله في ذلك فاذا علقها بشرط او اضافها الى وقت في المستقبل فقد استبقى الطلاق
الى غاية واستبقاء الطلاق الى غاية يكون تأبيدا له وهو لا يحتمل التوقيت كما اذا قال لامرأته
انت طالق يوما او شهرا او سنة انه لا يصح التوقيت ويتأبد الطلاق فلا تصح الرجعة هذا
اذا انشأ الرجعة ● فاما اذا اخبر بالرجعة في الزمان الماضي بان قال كنت راجعتك امس فان
صدقته المراة فقد ثبتت الرجعة سواء قال ذلك في العدة او بعد انقضاء العدة بعد ان كانت
المراة في العدة امس وان كذبته فان قال ذلك في العدة فالقول قوله لانه اخبر عما يملك
انشاءه في الحال لان الزوج يملك الرجعة في الحال ومن اخبر عن امر يملك انشاءه للحال يصدق
فيه اذ لو لم يصدقه ينشئه للحال فلا يفيد التكذيب فصار كالوكيل قبل العزل اذا قال
بعته امس وان قال بعد انقضاء العدة فالقول قولها لانه اخبر عما لا يملك انشاءه في الحال
لانه لا يملك الرجعة بعد انقضاء العدة فصار كالوكيل بعد العزل اذا قال كنت قد بعته
وكذبه الموكل ولا يمين عليها عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد تستحلف وهذه من المسائل
المعروفة التي لا يجري فيها الاستحلاف عند ابي حنيفة نذكرها في كتاب الدعوى ان شاء الله تعالى
فان اقام الزوج بينة قبلت بينته وتثبت الرجعة لان الشهادة قامت على الرجعة في العدة فتسمع
ولو كانت المطلقة امة الغير فقال الزوج بعد انقضاء العدة قد كنت راجعتك فكذبته الامة
وصدقه المولى فالقول قولها ولا تثبت الرجعة عند ابي حنيفة وعندهما القول قول الزوج
والمولى وتثبت الرجعة لانها ملك المولى ولابي حنيفة ان انقضاء عدتها اخبار منها عن حال
حيضها وذلك اليها لا الى المولى كالحرة فان قال الزوج قد راجعتك فقالت المراة مجيبة له
قد انقضت عدتي فالقول قولها عند ابي حنيفة مع يمينها وقال ابو يوسف ومحمد القول قول
الزوج واجمعوا على انها ان سكتت ساعة ثم قالت انقضت عدتي يكون القول قول الزوج ولا
خلاف ايضا في انها اذا بدأت فقالت انقضت عدتي فقال الزوج مجيبا لها موصولا بكلامها
راجعتك يكون القول قولها وجه قولهما ان قول الزوج راجعتك وقع رجعة صحيحة لقيام
العدة من حيث الظاهر فكان قول المراة انقضت عدتي اخبارا عن انقضاء العدة ولا عدة لبطلانها

بالرجعة

بالرجعة فلا تسمع كما لو سكتت ساعة ثم قالت انقضت عدتي ولان قولها انقضت عدتي ان كان
اخبارا عن انقضاء العدة في زمان متقدم على قول الزوج لا يقبل بالاجماع كما لو اسندت الخبر عن
الانقضاء العدة اليه نصا بان قالت كانت عدتي قد انقضت قبل رجعتك لكونها متهمة في
في الاخبار وان كان ذلك اخبارا عن انقضاء العدة في زمان مقارن لقول الزوج فهذا نادر
فلا يقبل قولها ولابي حنيفة ان المراة امينة في الاخبار عن انقضاء العدة فان الشرع ائتمنها
في هذا الباب قال الله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر
قيل في التفسير انه الحيض والحبل نهاهن عن الكتمان والنهي عن الكتمان امر بالاظهار اذ النهي عن الشيء
امر بضده والامر بالاظهار امر بالقبول ليظهر فائدة الاظهار فيلزم قبول قولها وخبرها بانقضاء العدة
ومن ضرورة قبول خبرها بانقضاء العدة انقضاء العدة ثم ان كانت عدتها انقضت قبل قول الزوج
راجعتك فقوله راجعتك يقع بعد انقضاء عدتها فلا يصح وان كانت انقضت حال قوله راجعتك
فيقع قوله راجعتك حال انقضاء العدة وكما لا يصح حال انقضاء العدة لان العدة حال انقضائها
منقضية فكان ذلك رجعة لمنقضية العدة فلا يصح فان قيل يحتمل انها انقضت حال اخبارها
عن الانقضاء واخبارها متاخر عن قوله راجعتك فكان انقضاء العدة متاخرا عنه ضرورة فتصح
الرجعة والجواب اذا احتمل ما قلنا واحتمل ما ذكرتم فلئن وقع الشك في صحة الرجعة والاصل
ان ما لم يكن ثابتا اذا وقع الشك في ثبوته لا يثبت مع الشك والاحتمال خصوصا فيما يحتاط فيه
لا سيما اذا كانت جهة الفساد اكثر وههنا جهة الفساد اكثر لانها تصح من وجه وتفسد من وجهين
فاولى ان لا تصح والله الموفق ● ثم عند ابي حنيفة تستحلف واذا نكلت يقضى بالرجعة وهذا
يشكل على اصله لان الاستحلاف للنكول والنكول بدل عنده والرجعة لا تحتمل البدل لان
الاستحلاف قد يكون للنكول ليقضى به وقد يكون لا للنكول بل لنفي التهمة بالحلف الا ترى انه
يستحلف عنده فيما لا يقضى بالنكول اصلا كما في دعوى القصاص في النفس نفيا للتهمة والمراة
وان كانت امينة لكن الامين قد يستحلف لنفي التهمة بالحلف فاذا نكلت فقد تحققت التهمة
فلم يبق قولها حجة فبقيت الرجعة على حالها لاستصحاب الحال لعدم دليل الزوال لا لانه جعل نكولها
بدلا معا انه يمكن تحقيق معنى البدل ههنا لما ذكرنا انها بالنكول صارت متهمة فخرج قولها من ان
يكون حجة بالتهمة فتبقى العدة واثرها في المنع من الازواج والكون في منزل الزوج فقط ثم يقضي
بالرجعة حكما لاستصحاب الحال لا لانها باخبارها بانقضاء عدتها حلت للازواج فاذا نكلت فقد
بذلت الامتناع من الازواج والكون في منزل الزوج وهذا المعنى يحتمل البدل ومنها
عدم شرط الخيار حتى لو شرط الخيار في الرجعة لم يصح لانها استبقاء النكاح ولا يحتمل شرط الخيار
كما لا يحتمله الانشاء ● ومنها ان يكون احد نوعي الرجعة وهو القول منه لا منها حتى لو قالت الزوجة
راجعتك لم تصح لقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اي احق برجعتهن منهن ولو كانت لها ولاية
الرجعة لم يكن الزوج احق بالرجعة منها فظاهر النص يقتضي ان لا يكون لها ولاية الرجعة اصلا
الا ان جواز الرجعة بالفعل منها عرفناه بدليل اخر وهو ما بينا واما رضى المراة فليس بشرط لجواز الرجعة
وكذا المهر لقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن مطلقا عن شرط الرضى والمهر ولانه لو شرط الرضى والمهر
لم يكن الزوج احق برجعتها منها لانه لا يملك بدون رضاها والمهر فيؤدي الى الخلف في خبر الله تعالى
وهذا لا يجوز ولان الرجعة شرعت لمكان التدارك عند الندم فلو شرط رضاها لا يمكنه التدارك
لانها عسى لا ترضى وعسى لا يجد الزوج المهر وكذا كون الزوج طايعا وجادا او عامدا ليس بشرط لجواز
الرجعة فتصح مع الاكراه والهزل واللعب والخطأ لان الرجعة استبقاء النكاح وانه دون الانشاء
ولم يشترط هذه الاشياء للانشاء فلان لا يشترط للاستبقاء اولى وقد روي في بعض الروايات

ثلاث جد من جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة والله اعلم **فصل** واما حكم
الطلاق البائن فالطلاق نوعان احدهما الطلقات الثلاث والثاني الطلقة الواحدة
البائنة والثنتان البائنتان ويختلف حكم كل واحد من النوعين ٭ وجملة الكلام فيه ان
الزوجين اما ان كانا حرين واما ان كانا مملوكين واما ان كان احدهما حرا والاخر مملوكا فان
كانا حرين فالحكم الاصلي لما دون الثلاث من الواحدة البائنة والثنتين البائنتين هو
نقصان عدد الطلاق وزوال الملك ايضا حتى لا يحل له وطيها الا بنكاح جديد ولا يصح ظهاره
وايلاوه ولا يجري اللعان بينهما ولا يجري التوارث ولا تحرم حرمة غليظة حتى يجوز له نكاحها
من غير ان تتزوج بزوج اخر لان ما دون الثلاث وان كان بائنا فانما يزيل الملك لا زوال
حل المحلية واما الطلقات الثلاث فحكمها الاصلي هو زوال الملك وزوال حل المحلية ايضا
حتى لا يحل له نكاحها قبل التزوج بزوج اخر لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وسوا طلقها ثلاثا جملة واحدة او متفرقة لان اهل التاويل اختلفوا في موضع
الطلقة الثالثة من كتاب الله تعالى قال بعضهم هو قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره بعد قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقال الامساك
بالمعروف هو الرجعة والتسريح بالاحسان هو ان يتركها حتى تنقضي عدتها وقال بعضهم
هو قوله تعالى او تسريح باحسان والتسريح هو الطلقة الثالثة وعلى ذلك جا الخبر
وكل ذلك جائز يحتمل غير انه ان كان التسريح هو تركها حتى تنقضي عدتها كان تقدير قوله
تعالى فان طلقها اي طلقها تطليقة ثالثة وان كان المراد من التسريح الطلقة الثالثة كان تقدير
قوله تعالى فان طلقها اي طلقها طلاقا ثلاثا فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وانما
تنتهي الحرمة وتحل للزوج الاول منها النكاح وهو ان تنكح زوجا غيره لقوله تعالى حتى تنكح
زوجا غيره نفى الحل ومد النفي الى غاية التزوج بزوج اخر والحكم الممدود الى غاية
لا ينتهي قبل وجود الغاية فلا تنتهي الحرمة قبل التزوج فلا يحل التزوج للاول قبله ضرورة
وعلى هذا اذا وطيها انسان بالزنا او بشبهة انها لا تحل للزوج الاول لعدم النكاح
وكذا اذا وطيها المولى بملك اليمين بان حرمت امراته المنكوحة على زوجها حرمة
غليظة وانقضت عدتها فوطيها المولى لا تحل لزوجها لان الله تعالى نفى الحل الى غاية
النكاح فلا ينتهي النفي قبل وجود النكاح ولم يوجد وكذا روي عن علي رضي الله عنه
انه قال في هذه المسئلة ليس بزوج يعني المولى وقد روي عن عثمان رضي الله عنه
انه سيل عن ذلك وعنده علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهم فرخص في ذلك عثمان وزيد
وقالا هو زوج فقام علي رضي الله عنه مغضبا كارها لما قالا وقد روي انه قال
ليس بزوج وكذا ان اشتراها الزوج قبل ان تنكح زوجا غيره لم تحل له بملك اليمين وكذا اذا
اعتقت لما قلنا والله اعلم **فصل** ومنها ان يكون النكاح الثاني صحيحا حتى لو تزوجت رجلا نكاحا
فاسدا ودخل بها لا تحل للاول لان النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة ومطلق النكاح
ينصرف الى ما هو نكاح حقيقة ولو كان النكاح الثاني مختلفا في فساده لا تحل للاول
عند من يقول بفساده لما قلنا فان تزوجت بزوج اخر ومن نيتها التحليل فان لم يشترط
ذلك بالقول وانما نويا ودخل بها على هذه النية حلت للاول في قولهم جميعا لان مجرد
النية في المعاملات غير معتبرة فوقع النكاح لاستجماع شرايط الصحة فيحل كما لو نويا التوقيت
وساير المعاني المفسدة وان شرطا الاحلال بالقول انه تزوجها لذلك وكان الشرط منهما
فهو نكاح صحيح عند ابي حنيفة وزفر وتحل للاول ويكره للثاني والاول وقال ابو يوسف

النكاح الثاني فاسد فان وطيها لم تحل للاول وقال محمد النكاح الثاني صحيح ولا تحل للاول وجه
قول ابي يوسف ان النكاح بشرط الاحلال في معنى النكاح الموقت وشرط التوقيت في النكاح
يفسده والنكاح الفاسد لا يقع به التحليل ولان النكاح عقد مؤبد فكان شرط الاحلال استعجال
ما اجله الله تعالى لغرض الحل فيبطل الشرط ويبقى النكاح صحيحا لكن لا يحصل به الغرض كمن قتل مورثه
انه يحرم الميراث كذا هذا ولابي حنيفة رحمه الله ان عمومات النكاح تقتضي الجواز من غير فصل
بينما اذا شرط فيه الاحلال او لا فكان النكاح بهذا الشرط نكاحا صحيحا فيدخل تحت قوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره فتنتهي الحرمة عند وجوده الا انه كره النكاح بهذا الشرط لغيره وهو انه
شرط ينافي المقصود من النكاح وهو السكن والتوالد والتعفف وذلك يقف على البقا والدوام
على النكاح وهذا والله اعلم معنى الحاق اللعن بالمحلل في قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل
له واما الحاق اللعن بالزوج الاول وهو المحلل له فيحتمل ان يكون لوجهين احدهما انه سبب
لمباشرة الزوج الثاني هذا النكاح على قصد الفراق والطلاق وتحقيق ما وضع له والمسبب
شريك المباشر في الاثم والثواب في التسبيب للطاعة والمعصية والثاني انه باشر ما يفضي
الى الذي ينفر منه الطباع السليمة ويكرهه من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه
بها وهو الطلقات الثلاث اذ لولاها لما وقع فيه فكان الحاق اللعن لاجل الطلقات الثلاث
والله اعلم واما قول ابي يوسف ان التوقيت في النكاح مفسد للنكاح فنقول المفسد له هو
التوقيت نصا الا ترى ان كل نكاح موقت فانه يتوقت بالطلاق وبالموت وغير ذلك
ولم يوجد التوقيت نصا فلا يفسد وقول محمد انه استعجال ما اجله الله تعالى ممنوع فان
استعجال ما اجله الله تعالى فلا يتصور لان الله تعالى اذا ضرب لامر اجلا لا يتقدم ولا يتاخر
فاذا طلقها الزوج الثاني تبين ان الله تعالى اجل هذا النكاح الى اليه ولهذا قلنا ان المقتول
ميت باجله خلافا للمعتزلة والله الموفق **فصل** ومنها الدخول من الزوج الثاني فلا تحل لزوجها
الاول بالنكاح الثاني حتى يدخل بها وهذا قول عامة العلما وقال سعيد بن المسيب تحل بنفس
العقد واحتج بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو العقد
وان كان يستعمل في العقد والوطي جميعا عند الاطلاق لكنه ينصرف الى العقد عند وجود القرينة
وقد وجدت لانه اضاف النكاح الى المراة بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره والعقد يوجد منها
كما يوجد من الرجل فاما الجماع فانه يقوم بالرجل وحده والمراة محله فانصرف الى العقد بهذه
القرينة فاذا وجد العقد تنتهي الحرمة بظاهر النص ولنا قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره والمراد من النكاح الجماع لان النكاح في اللغة هو الضم وحقيقة الضم
في الجماع وانما العقد سبب داعي اليه فكان حقيقة للجماع مجازا للعقد مع انا لو حملناه على
العقد لكان مكررا لان معنى العقد يفيده ذكر الزوج فكان الجماع اولى بقي قوله انه اضاف
النكاح اليها والجماع مما يصح اضافته الى الزوجين لوجود معنى الاجتماع منهما حقيقة فاما
فعل الرجل حقيقة لكن اضافة النكاح اليها من حيث من حيث هو ضم وجمع لا من حيث هو
وطي ثم ان كان المراد من النكاح في الاية هو العقد فالجماع مضمر فيه عرفنا ذلك بالحديث المشهور
وضرب من المعقول اما الحديث فما روينا عن عايشة رضي الله عنها ان رفاعة القرظي طلق
امراته فتزوجها عبد الرحمن بن الزبير فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت
ان رفاعة طلقني وبت طلاقي فتزوجني عبد الرحمن بن الزبير ولم يكن عنده الا كهدبة
الثوب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي
عسيلته ويذوق عسيلتك وعن ابن عمر وانس رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم

هذا الحديث ولم يذكر قصة رفاعة وهو ما روي عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو على المنبر سيل عن رجل طلق امراته ثلاثا فتزوجها غيره فاغلق الباب وكشف وارخى الستر
وكشف الخمار ثم فارقها فقال صلى الله عليه وسلم لا تحل للاول حتى تذوق عسيلة الاخر
واما المعقول فهو ان الحرمة الغليظة انما تثبت عقوبة للزوج الاول بما اقدم على الطلاق
الثلاث الذي هو مكروه شرعا ومنعا له ذلك انما تثبت عقوبة للزوج لكي اذا تفكر حرمتها
عليه الا بزوج اخر الذي تنفر عنه الطباع السليمة وتكرهه انزجر عن ذلك ومعلوم ان
العقد نفسه لا تنفر عنه الطباع ولا تكرهه اذ لا يشتد على المرء مجرد النكاح ما لم يتصل
به الجماع فكان الدخول شرطا فيه ليكون زجرا له ومنعا عن ارتكابه فكان الجماع مضمرا
في الاية حتى كانه قال حتى تنكح زوجا غيره ويجامعها والله اعلم • واما الانزال فليس من
شرط الاحلال لان الله تعالى جعل الجماع غاية الحرمة والجماع في الفرج هو التقا الختانين فاذا
وجد فقد انتهت الحرمة وسوا كان الزوج الثاني بالغا او صبيا يجامع فجامعها او مجنونا
فجامعها لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره من غير فصل بين زوج وزوج ولان وطي الصبي
والمجنون يتعلق به احكام النكاح من المهر والتحريم كوطي البالغ العاقل وكذلك الصغيرة
التي يجامع مثلها اذا طلقها زوجها ثلاثا ودخل بها الزوج الثاني حلت للاول لاطلاق قوله
تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولان وطيها يتعلق به احكام الوطي من الوطي والتحريم
فصار كوطي البالغة وسوا كان الزوج الثاني حرا او عبدا قنا او مدبرا او مكاتبا بعد
ان تزوج باذن مولاه ودخل بها وكذا اذا كان مسلوا لا يحتشر لقوله تعالى حتى تنكح
زوجا غيره مطلقا من غير فصل ولان احكام النكاح يتعلق بوطيه ولا كما تعلق بوطي الحر
وكذا اذا كان مسلولا لا ينتشر له ويجامع لوجود الجماع في النكاح الصحيح وانما الفايت هو
الانزال وذا ليس بشرط كالفحل اذا جامع ولم ينزل واما المجبوب فانه لا يحلها
للاول لانه لا يتحقق منه الجماع وانما يوجد منه السحق والملاصقة والتحليل
يتعلق بالجماع وانه اسم لالتقا الختانين ولم يوجد فلا تحل للاول وان حملت امراة
المجبوب وولدت هل تحل للاول قال ابو يوسف حلت للاول وكانت محصنة
وقال زفر لا تحل للاول ولا تكون محصنة وهو قول الحسن وجه قول زفر ظاهر
لان ثبوت النسب ليس بشرط حقيقة بل يقام مقام الوطي حكما والتحليل متعلق بالوطي
حقيقة لا حكما كالخلوة فانها لا تفيد الحل وان اقيمت مقام الوطي حكما كذا هنا ولان
النسب يثبت من صاحب الفراش مع كون المراة زانية حقيقة لكونه مولودا على
الفراش والتحليل لا يقع بالزنا ولابي يوسف ان النسب ثابت منه وثبوت النسب
حكم الوطي في الاصل فصار كالدخول وسوا وطيها الزوج الثاني في حيض او نفاس
او صوم او احرام لوجود الدخول في النكاح الصحيح ولو كانت كتابية تحت مسلم طلقها
ثلاثا فنكحت كتابيا نكاحا يقران عليه لو اسلما ودخل بها فانها تحل لزوجها الاول لوجود
الدخول في النكاح الصحيح في حقهم لانهم يقرون عليه بعد الاسلام فصار كنكاح المسلمين
وسوا كانت المراة مطلقة من زوج واحد او من زوجين او اكثر من ذلك فالزوج
الواحد اذا دخل بها يحلها للزوجين او اكثر من ذلك بان طلق الرجل امراته فتزوجت
بزوج اخر فطلقها الثاني قبل ان يدخل بها ثلاثا ثم تزوجت زوجا ثالثا ودخل بها حلت
للاولين لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره جعل الزوج الثاني
منهيا للحرمة من غير فصل بينما اذا حرمت على زوج واحد او اكثر ثم وطي الزوج الثاني

هل يهدم ما كان في ملك الزوج الاول من الطلاق لا خلاف في انه يهدم الثلاث وهل
يهدم ما دون الثلاث قال ابو حنيفة وابو يوسف يهدم وقال محمد لا يهدم وبه
اخذ الشافعي وقد ذكرنا الحجج والشبه فيما تقدم واذا طلق الرجل ثلاثا فغابت عنه
مدة ثم اتته وقالت قد تزوجت زوجا غيرك ودخل بي وانقضت عدتي قال محمد رحمه
الله لا باس بان يتزوجها ويصدقها اذا كانت عنده ثقة او وقع في قلبه انها صادقة
لان هذا من باب الديانة وخبر العدل في باب مقبول رجلا كان او امراة كما في الاخبار
عن طهارة الما ونجاسته وكما في رواية الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولو تزوجها ولم تخبره بشي فلما وقع قالت لم اتزوج زوجا غيرك او قالت تزوجت
ولم يدخل بي او قالت قد خلا بي وجامعني فيما دون الفرج وكذبها الاول وقال قد دخل
بك الثاني لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد ان القول قول المراة
في ذلك كله لان هذا الامر لا يعلم الا من جهتها فكان القول فيه قولها كما في الخبر عن
الحيض والحبل وفيه اشكال وهو انه انما يكون القول قولها اذا لم يسبق منها ما
يكذبها وقد سبق منها ما يكذبها في قولها وهو اقدامها على النكاح من الزوج الاول
لان شي من ذلك لا يجوز الا بعد التزوج بزوج اخر والدخول به فكان فعلها منا[ضا]
لقولها فلا يقبل وان كان الزوج هو الذي قال لها لم تتزوجي وقال لم يدخل بك الثاني
وقالت المراة قد دخل بي قال الحسن فالقول قول المراة وهذا صحيح لما ذكرنا
ان هذا انما يعلم من جهتها ولم يوجد منها دليل التناقض فكان القول قولها قال ويفسد
النكاح ولها نصف المسمى ان كان لم يدخل بها والكل ان كان دخل بها لان الزوج معترف
بالحرمة وقوله فيما يرجع الى الحرمة مقبول لانه يملك انشا التحريم فكان اعترافه
بفساد النكاح بمنزلة انشا الفرقة فيقبل قوله فيه ولا يقبل في اسقاط حقها عن
المهر والله اعلم • ولو كان الزوجان مملوكين فحكم الواحدة البائنة لا يختلف
واما حكم الثنتين فحكمهما في المملوكين ما هو حكم الثلاث في الحرين بلا خلاف لقول
النبي صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وقوله يطلق العبد
ثنتين وان كان احدهما حرا والاخر مملوكا فيعتبر فيه جانب النسا عندنا وعند الشافعي
جانب الرجال بنا على ان اعتبار الطلاق بهن لا بهم عندنا وعنده بهم لا بهن والمسالة قد
تقدمت والله الموفق للصواب **فصل** هذا الذي ذكرنا بيان الحكم الاصلي للطلاق
واما الذي هو من التوابع فنوعان نوع يعم الطلاق المعين والمبهم ونوع يخص
المبهم اما الذي يعم المعين والمبهم فوجوب العدة على بعض المطلقات دون بعض
وهي المطلقة المدخول بها • والكلام في العدة في مواضع • في تفسير العدة في
عرف الشرع • وفي بيان وقت وجوبها • وفي بيان انواع العدد وسبب وجوب
كل نوع وما له وجب وشرط وجوبه • وفي بيان مقادير العدد • وفي بيان ما يعرف
به انقضا العدة • وفي بيان انتقال العدة وتغيرها • وفي بيان احكام
العدة • اما تفسير العدة فالعدة في الشرع اسم لاجل ضرب لانقضا ما بقي من اثار
النكاح وهذا عندنا وعند الشافعي هي اسم لفعل التربص وعلى هذا ينبني العدتان
اذا وجبتا انهما يتداخلان سوا كانتا من جنس واحد او من جنسين وصورة
الجنس الواحد المطلقة اذا تزوجت في عدتها فوطيها الزوج ثم تتاركا حتى وجبت
عليها عدة اخرى فان العدتين يتداخلان عندنا وصورة الجنسين المختلفين

المتوفي عنها زوجها اذا وطيت بشبهة تداخلت ايضا وبعتد بما راته من الحيض في
الاشهر من عدة الوطي عندنا وقال الشافعي تمضي في العدة الاولى فاذا انقضت
استانفت الاخرى احتج بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك اي في التربص ومعلوم ان الزوج
انما يملك الرجعة في العدة دل ان العدة تربص سمى الله تعالى العدة تربصا وهو اسم للفعل
وهو فعل الكف والفعلان وان كانا من جنس واحد لا يتادى بان باحدهما كالكف في باب
الصوم وغيره ذلك ولنا قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله سمى العدة
اجلا والاجل اسم لزمان مقدر مضروب لانقضاء امر كاجال الديون وغيرها سميت العدة
اجلا لكونها وقتا مضروبا لانقضاء ما بقي من اثار النكاح والاجال اذا اجتمعت تنقضي
بمدة واحدة كالاجال في باب الديون والدليل على انها اسم للاجل لا للفعل انها تنقضي
من غير فعل بان لم تجتنب عن محظورات العدة حتى انقضت المدة ولو كانت فعلا لما سار
تصير انقضاوها مع ضدها وهو الترك والا وفوا الاناث فالتربص هو التثبت والانتظا
قال الله تعالى فتربصوا حين وقال تعالى يتربص بكم الدوائر وقال تعالى فتربصوا انا
متربصون والانتظار في الاجال فالمعتدة تنتظر انقضاء المدة المضروبة وبه تبين ان التربص
ليس هو فعل الكف على انا ان سلمنا انه كف لكنه ليس بركن في الباب بل هو تابع بدليل انه
تنقضي العدة بدونه على ما بينا وكذا تنقضي بدون العلم به ولو كان ركنها لما تصور الانقضاء
بدونه وبدون العلم به وعلى هذا يبنى وقت وجوب العدة انها تجب من وقت وجود سبب
الوجوب من الطلاق والوفاة وغير ذلك حتى لو بلغ المراة طلاق زوجها او موته
فعليها العدة من يوم طلق ومات عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وحكي
عن علي رضي الله عنه انه قال من يوم ياتيها الخبر ووجه البناء على هذا الاصل ان الفعل
لما كان ركنا عنده فايجاب الفعل على من لا علم له ولا سبب الوصول الى العلم ممتنع فلا
يمكن ايجابه الا من وقت بلوغ الخبر لانه وقت حصول العلم به ولما كان الركن هو الاجل
عندنا وهو مضي الزمان لا يقف وجوبه على العلم به كمضي ساير الازمنة ثم قد بينا
انه لا يقف على فعلها اصلا وهو الكف فانها لو علمت فلم تكف ولم تجتنب ما تجتنبه المعتدة
حتى انقضت المدة انقضت عدتها واذا لم يقف على فعلها فلان لا يقف على علمها به اولى
وما روي عن علي رضي الله عنه محمول على انها لا تعلم وقت الموت فامرها بالاخذ باليقين
وبه نقول وقد روي عنه في العدة انها من وقت الطلاق مثل قول العامة فاما ان يحمل
على الرجوع او على ما قلنا ۰ واما بيان انواع العدد فالعدد في الشرع انواع ثلثة
عدة الاقرا وعدة الاشهر وعدة الحبل ۰ اما عدة الاقرا فلوجوبها اسباب ۰ منها
الفرقة في النكاح الصحيح سوا كان بطلاق او بغير طلاق وانما تجب هذه العدة لاستبرا
الرحم وتعرف براتها عن الشغل بالولد لانها لو لم تجب ويحتمل انها حملت من الزوج الاول
فتتزوج بزوج اخر وهي حامل من الزوج الاول فيطاها الزوج الثاني فيصير
ساقيا ماءه زرع غيره وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله من كان
يومن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وكذا اذا جاءت بولد يشتبه النسب
فلا يحصل المقصود ويضيع الولد لعدم المربي والنكاح سببه فكان تسبيبا الى الهلاك
الولد وهذا لا يجوز فوجبت العدة ليعلم بها فراغ الرحم وشغله فلا يودي الى هذه العوا

به حتى

الوخيمة

الوخيمة وشرط وجوبها الدخول او ما يجري مجرى الدخول وهو الخلوة الصحيحة في النكاح الصحيح
دون الفاسد فلا تجب بدون الدخول والخلوة الصحيحة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ولان وجوبها
بطريق استبرا الرحم على ما بينا والحاجة الى الاستبرا بعد الدخول لا قبله الا ان الخلوة الصحيحة
في النكاح الصحيح اقيمت مقام النكاح في وجوب العدة لانها اقيمت مقامه في تاكد المهر
الذي هو خالص حق العبد فلان يقام مقامه في وجوب العدة التي فيها حق الله تعالى اولى
لان حق الله تعالى يحتاط في ايجابه ولان التسليم الواجب في النكاح قد حصل بالخلوة الصحيحة
فتجب به العدة كما تجب بالدخول بخلاف الخلوة في النكاح الفاسد لان الخلوة صحيحة انما
اقيمت مقام الدخول في وجوب العدة مع انها ليست بدخول حقيقة لكونها سببا مفضيا
اليه فاقيمت مقامه احتياطا اقامة للسبب مقام المسبب فيما يحتاط فيه والخلوة في
النكاح الفاسد لا يفضي الى الدخول لوجود المانع وهو فساد النكاح وحرمته فلم يوجد
الخلوة حقيقة اذ لا يتحقق الا بعد انتفا المانع او وجدت بصفة الفساد فلا يقوم مقام
الدخول وكذا التسليم الواجب بالعقد لم يوجد لان النكاح الفاسد لا يوجب التسليم
فلا تجب العدة واما الخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح فقد ذكرنا تفصيل الكلام فيه
في كتاب النكاح وسوا كانت المطلقة حرة او امة قنة او مدبرة او مكاتبة او
مستسعاة لا يختلف اصل الحكم باختلاف الرق والحرية لان ما وجبت له لا يختلف
باختلافهما وانما يختلف القدر بما نبين والكلام في القدر ياتي في موضعه ان شاء الله
تعالى وسوا كانت مسلمة او كتابية تحت مسلم الحرة كالحرة والامة كالامة لان العدة
تجب لحق الله تعالى ولحق الزوج قال الله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها والكتابية
مخاطبة بحقوق العباد فيجب عليها العدة ويجبر عليها لاجل حق الزوج والولد لانها من
اهل حقوق العباد وان كانت تحت ذمي فلا عدة عليها في الفرقة ولا في الموت في قول ابي
حنيفة اذا كان ذلك كذلك في دينهم حتى لو تزوجت في الحال جاز وعند ابي يوسف
ومحمد عليها العدة وذكر الكرخي في جامعه في الذمية تحت ذمي اذا مات عنها او طلقها
فتزوجت في الحال جاز الا ان تكون حاملا فلا يجوز نكاحها وجه قولهما ان الذمية
من اهل دار الاسلام الا ترى انهم يجري عليهم ساير احكام الاسلام كذا هذا الحكم
ولابي حنيفة انه لو وجبت عليها العدة اما ان تجب لحق الله تعالى او لحق الزوج ولا
سبيل الى ايجابها لحق الزوج لان الزوج لا يعتقده حقا لنفسه ولا سبيل الى ايجابها
لحق الله تعالى لان العدة فيها معنى القربة وهي غير مخاطبة بالقربات الا انها اذا كانت
حاملا تمنع من التزوج لان الوطي الثاني يوجب اشتباه النسب وحفظ النسب
من الولد فلا تملك ابطال حقه فكان على الحاكم استبقاء حقه بالمنع من التزوج ولا
عدة على المهاجرة في قول ابي حنيفة وعندهما عليها العدة والمسالة مرت في كتاب
النكاح فان جا الزوج مسلما فتركها في دار الحرب فلا عدة عليها في قولهم جميعا لان على
اصل ابي حنيفة الكافرة تلزمها العدة لجريان احكامنا على اهل الذمة ولا تجري حكمنا
على الحربية ولا عدة على الزانية حاملا كانت او غير حامل لان الزنا لا يتعلق به ثبوت
النسب ومنها الفرقة في النكاح الفاسد بتفريق القاضي او بالمتاركة وشرطها
الدخول لان النكاح الفاسد يجعل منعقدا عند الحاجة وهي استيفا المنافع وقد مست
الحاجة الى الانعقاد لوجود العدة صيانة للماء عن الضياع بثبوت النسب وتجب

منه الحر العدة على الحرة والامة والمسلمة والكتابية لان الموجب لا يوجب الفصل ويستوي
فيها الموت والفرقة لان وجوب هذه العدة على وجه الاستبرا وقد مست الحاجة الى
الاستبرا لوجود الوطي فاما عدة الوفاة فانما تجب لمعنى اخر وهو اظهار الحزن على ما فاتها
من نعمة النكاح والنكاح الفاسد ليس بنكاح على الحقيقة فلم يكن نعمة ثم يعتبر الوجوب
في الفرقة من وقت الفرقة وفي الموت من وقت الموت عند اصحابنا الثلاثة وعند
زفر من اخر وطي وطيها والمسلة مرت في كتاب النكاح • ومنها الوطي عن شبهة
النكاح بان زفت اليه غير امراته فوطيها لان الشبهة تقام مقام الحقيقة في موضع
الاحتياط وايجاب العدة في باب الاحتياط • ومنها عتق ام الولد • ومنها موت مولاها
او مات عنها وسبب وجوب هذه العدة زوال الفراش وهذا عندنا وعند الشافعي لا
عدة عليها وانما عليها الاستبرا بحيضة واحدة وسبب وجوبها عنده زوال ملك
اليمين ونذكر المسلة في بيان مقادير العدد ان شا الله تعالى **فصل** واما عدة
الاشهر فنوعان نوع يجب بدلا عن الحيض ونوع يجب اصلا بنفسه • اما الذي يجب بدلا
عن الحيض فهو عدة الصغيرة والايسة والمراة التي لم تحض اصلا راسا في الطلاق وسبب
وجوبها هو الطلاق ما هو سبب وجوب الاقرا لانها تجب قضا لحق النكاح الذي استوفي
فيه المقصود وشرط وجوبها شيان احدهما احد الاشيا الثلاثة الصغر والكبر وفقد
الحيض اصلا مع عدم الصغر والكبر والاصل فيه قوله تعالى واللاي يبسن من المحيض
من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللاي لم يحضن والثاني الدخول او ما هو
في معناه وهو الخلوة الصحيحة في النكاح الصحيح لعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم
المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها من غير
تخصيص الا ان الخلوة الصحيحة في النكاح الصحيح الحقت بالدخول في وجوب العدة لما ذكرنا
انها الحقت به في حق تاكد كل المهر ففي وجوب العدة اولى احتياطا وتجب هذه العدة على الحرة
والامة اصل الوجوب لان ما وجبت له لا يختلف وهو ما بينا وانما يختلفان في مقدار
الواجب على ما نذكر وكذا يستوي فيها المسلمة والكتابية لعموم النص وكذا المعنى الذي
وجبت له لا يفصل • واما الذي يجب اصلا بنفسه فهو عدة الوفاة وسبب وجوبها
الوفاة قال الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا وانها تجب لاظهار الحزن بفوت نعمة النكاح اذ النكاح كان نعمة عظيمة
في حقها فان الزوج كان سبب صيانتها وعفافها وبقايها بالنفقة والكسوة والسكن
فوجبت عليها العدة اظهارا للحزن بفوت النعمة وتعريفا لقدرها وشرط وجوبها النكاح
الصحيح فقط فتجب هذه العدة على المتوفى عنها زوجها سوا كانت مدخولا بها او غير مدخول
بها وسوا كانت ممن تحيض او ممن لا تحيض لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ولما ذكرنا انها تجب
اظهارا للحزن بفوت نعمة النكاح وقد وجد وانما شرطنا النكاح الصحيح لان الله تعالى
اوجبها على الازواج ولا يصير زوجا حقيقة الا بالنكاح الصحيح وسوا كانت مسلمة او
كتابية تحت مسلم لعموم النص ولوجود المعنى الذي وجبت له وسوا كانت حرة او امة
او مدبرة او مكاتبة او مستسعاة لا يختلف اصل الحكم وانما وجبت له لا يختلف وانما
يختلف القدر لما نذكر والله الموفق **فصل** واما عدة الحبل فهي مدة الحمل وسبب وجوبها
الفرقة او الوفاة لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن اي انقضا اجلهن

ان

ان يضعن حملهن واذا كان انقضا اجلهن بوضع حملهن كان اجلهن مدة حملهن وهذه العدة
انما تجب لان لا يصير المتزوج بها ساقيا ماه زرع غيره وشرط وجوبها ان يكون الحمل من النكاح
صحيحا كان او فاسدا لان الوطي في النكاح الفاسد يوجب العدة ولا تجب على الحامل من الزنا
لان الزنا لا يوجب العدة الا انه اذا تزوج امراة وهي حامل من الزنا جاز النكاح عند ابي
حنيفة ومحمد لا يجوز له ان يطاها ما لم تضع لئلا يصير ساقيا ماه زرع غيره **فصل**
واما بيان مقادير العدد وما تنقضي به فاما عدة الاقرا فان كانت المراة حرة فعدتها
ثلاثة قروء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء سوا وجبت بالفرقة
في النكاح الصحيح او بالفرقة في النكاح الفاسد او بالوطي عن شبهة النكاح لما ذكرنا ان
النكاح الفاسد بعد الدخول يجعل منعقدا في حق وجوب العدة ويلحق به فيه وشبهة
النكاح بالحقيقة فيما يحتاط فيه فالنص الوارد في المطلقة يكون واردا فيهما وكذلك
ام الولد اذا اعتقت باعتاق المولى او بموته فانها تعتد بثلاثة قروء عندنا وقال
الشافعي تعتد بحيضة واحدة وجه قوله ان هذه العدة لم تجب بزوال ملك النكاح
لعدم النكاح وانما وجبت بزوال ملك اليمين فكان وجوبها بطريق الاستبرا فيكتفي
بحيضة واحدة كما في استبرا المملوكات ولنا ما روي عن عمر وغيره من الصحابة رضي الله
عنهم قالوا عدة ام الولد ثلاث حيض وهذا نص وبه تبين ان الواجب عدة وليس باستبرا
لانهم سموه عدة والعدة لا تتقدر بحيضة واحدة والدليل على انها عدة انه يجب على الحرة
والحرة لا يلزمها الاستبرا واذا كان عدة لا يجوز تقديرها بحيضة واحدة كسائر العدد
ولان هذه العدة تجب بزوال الفراش لان ام الولد لها فراش الا ان فراشها قبل العتق غير
مستحكم لاحتمال النقل الى غيره فاذا اعتقت فقد استحكم الفراش الثابت بالنكاح والعدة
التي تجب بزوال الفراش الثابت بالنكاح وهو النكاح الفاسد مقدرة بثلاثة قروء
ولهذا استوى في الواجب عليها الموت والعتق كما في النكاح الفاسد • وعدة المستحاضة
وغيرها سوا وهي ثلاثة اقرا بعموم النص وان كانت امة فقرءان عند عامة العلما وقال
نفاة القياس ثلاثة قروء كعدة الحرة واحتجوا بعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء من غير تخصيص الحرة ولنا الحديث المشهور وهو ما روي عن عبد الله بن عمر
رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان وقال عمر رضي الله عنه عدتها حيضتان ولو استطعت لجعلتها حيضة واحدة
ونصف حيضة وبه تبين ان الاما مخصوصات عن عمومات الكتاب وتخصيص
الكتاب بالخبر المشهور جايز بالاجماع ولان العدة حق من حقوق النكاح مقدر فيؤثر
الرق في تنصيفه كالقسم كان ينبغي ان يتنصف فتعتد بحيضة ونصف كما اشار
اليه عمر رضي الله عنه الا انه لا يمكن لان الحيضة الواحدة لا تتجزى فتكاملت ضرورة وسوا
كان زوجها حرا او عبدا بلا خلاف لان العدة تعتبر بالنسا بالاجماع • ويستوي في مقدار
هذه العدة المسلمة والكتابية الحرة والامة كالامة لان الدليل لا يوجب الفصل
ثم اختلف اهل القبلة فيما تنقضي به هذه العدة انه الحيض ام الاطهار قال اصحابنا
رحمهم الله انه الحيض وقال الشافعي الاطهار وفايدة الخلاف انه من طلق امراته في
حالة الطهر لا يحتسب بذلك الطهر من العدة عندنا حتى لا تنقضي عدتها
ما لم تحض ثلاث حيض بعده وعنده يحتسب بذلك الطهر من العدة فتنقضي عدتها
بانقضا ذلك الطهر الذي طلقها فيه وبطهرين اخرين بعده والمسلة مختلفة بين

الصحابة رضي الله عنهم وروي عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد
الله بن عباس وابي موسى الاشعري وابي الدردا وعبادة بن الصامت وعبد الله بن
قيس انهم قالوا الزوج احق برجعتها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة كما هو مذهبنا
وعن زيد بن ثابت وحذيفة وبن عمر وعايشة رضي الله عنهم مثل قوله وحاصل
الاختلاف راجع الى ان القرو المذكور في الاية في قوله تعالى ثلاثة قروء ما هو الحيض
ام الطهر فعندنا الحيض وعنده الطهر ولا خلاف بين اهل اللغة في ان القرو من الاسما
المشتركة يذكر ويراد به الحيض على طريق الاشتراك فيكون حقيقة لكل واحد
منهما كما في الاسما المشتركة من اسم العين ونحو ذلك اما استعماله في الحيض فلقوله
صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرايها اي ايام حيضها اذ ايام
الحيض هي التي تدع الصلاة فيها لا ايام الطهر واما في الطهر فلما روينا ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما امن السنة ان تستقبل
العدة استقبالا فتطلقها لكل قرو تطليقة اي طهر واذا كان الاسم حقيقة لكل
واحد منهما على سبيل الاشتراك فيقع الكلام في الترجيح احتج الشافعي بقوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن وقد فسر النبي صلى الله عليه وسلم العدة بالطهر في ذلك الحديث
حيث قال فتلك العدة التي امر الله تعالى ان يطلق لها النسا فدل ان العدة بالطهر
لا بالحيض ولانه ادخل الهاء في الثلاثة بقوله ثلاثة قرو وانما تدخل الهاء في جمع المذكر
لا في جمع المونث يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيض مونث والطهر مذكر فدل
ان المراد منها الاطهار ولانكم لو حملتم القرو المذكور على الحيض للزمكم المناقضة
لانكم قلتم في المطلقة اذا كانت ايامها دون العشرة فانقطع دمها لانه لا تنقضي عدتها
ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة فقد جعلتم العدة بالطهر وهذا تناقض ولنا
الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى والمطلقات يتربصن ثلاثة
قرو فقد امر الله تعالى بالاعتداد بثلاثة قرو ولو حمل القرو على الطهر لكان الاعتداد
بطهرين وبعض الثالث لان بقية الطهر الذي صادفه الطلاق محسوب من الاقرا
عنده والثلاث اسم لعدد مخصوص والاسم الموضوع لعدد لا يقع على ما دونه فيكون
ترك العمل بالكتاب ولو حملناه على الحيض يكون الاعتداد بثلاث حيض كوامل
لان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة عندنا فيكون عملا بالكتاب فكان الحمل
على ما قلناه اولى ولا يلزم قوله تعالى الحج اشهر معلومات انه ذكر الاشهر والمراد
شهران وبعض الثالث فكذا القرو جاز ان يراد به القران بعض الثالث لان الاشهر
اسم جمع لا اسم عدد واسم الجمع جاز ان يذكر ويراد به بعض ما ينتظمه مجازا ولا يجوز
ان يذكر الاسم الموضوع لعدد مخصوص ويراد به ما دونه لا حقيقة ولا مجازا
الا ترى انه لا يجوز ان يقال رايت ثلاثة رجال ويراد به رجلين ويجوز ان يقال
رايت رجالا ويراد به رجلان مع ان هذا ان كان في حد الجواز فلا شك انه بطريق
المجاز ولا يجوز العدول عن الحقيقة من غير دليل اذ الحقيقة هي الاصل في حق الاحكام
للعمل بها وان كان في حق الاعتقاد يجب التوقف لمعارضة المجاز الحقيقة في الاستعمال
وفي باب الحج قام دليل المجاز وقوله تعالى واللاي يئسن من المحيض من نسايكم
ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر جعل الاشهر بدلا عن الاقرا عند الياس عن الحيض
والمبدل هو الذي يشترط عدمه لجواز اقامة البدل مقامه فدل ان المبدل

هو الحيض فكان هو المراد من القروء المذكور في الاية كما في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا طيبا اشترط عدم الما عند ذكر البدل وهو التيمم دل ان التيمم بدل عن الما فكان
المراد من الغسل المذكور في اية الوضو هو الغسل بالما كذا ههنا واما السنة فقوله
صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ومعلوم انه لا تفاوت بين
الحرة والامة في الا العدة فيما يقع به الانقضا اذ الرق اثره في تنقيص العدة التي تكون
في حق الحرة لا في تغيير اصل العدة فدل ان اصل ما تنقضي به العدة هو الحيض واما
المعقول فهو ان هذه العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم والعلم ببراءة الرحم يحصل بالحيض
لا بالطهر فكان الاعتداد بالحيض لا بالطهر واما الاية فالمراد من العدة المذكورة فيها
عدة الطلاق والنبي صلى الله عليه وسلم جعل الطهر عدة الطلاق الا ترى انه قال فتلك العدة
التي امر الله تعالى ان يطلق لها النسا والكلام في العدة عن الطلاق انها ما هي وليس في الاية بيانها
واما قوله ادخل الها في الثلاثة فلم يكن هذا الا يدل على ان المراد من القرو الطهر لان اللغة لا تمنع
من تسمية الشي الواحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة يقال هذا البر وهذه الحنطة
وان كانت الحنطة شيا واحدا فكذا القرو والحيض اسمان للدم المعتاد واحد الاسمين مذكر
وهو القرو فيقال ثلاثة قروء والاخر مونث وهو الحيض فيقال ثلاث حيض ودعوى التناقض
ممنوعة فان في تلك الصورة الحيض باقي وان كان الدم منقطعا لان انقطاع الدم لا ينافي
الحيض لان الدم لا يدر في جميع بل في وقت دون وقت واحتمال الدرور في وقت الحيض قايم
فاذا لم يجعل ذلك الطهر عدة لا يلزمنا التناقض والله الموفق • واما الممتد طهرها وهي المراة
كانت تحيض ثم ارتفع حيضها من غير حمل ولا اياس فانقضا عدتها في الطلاق وساير الفرق
بالحيض لانها من ذوات الاقرا الا انه ارتفع حيضها لعارض فلا تنقضي عدتها حتى تحيض
ثلاث حيض او حتى تدخل في حد الاياس فتستانف عدة الايسة ثلاثة اشهر وهو مذهب
علي وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وروي عن عمر وبن عباس انها تمكث تسعة اشهر فان لم
تحض اعتدت ثلاثة اشهر بعد ذلك وهو قول مالك احتجوا بقوله تعالى واللاي ييسن
من المحيض من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر نقل العدة عند الارتياب الى الاشهر
والتي ارتفع حيضها هي مرتابة فيجب ان تكون عدتها بالشهور والجواب ان ليس المراد من
الارتياب المذكور هو الارتياب في الاياس بل المراد منه ارتياب المخاطبين في عدة الايسة
قبل نزول الاية وكذا روي عن بن مسعود ان الله تعالى لما بين لهم عدة ذات القروء
وعدة الحامل شكوا في الايسة فلم يدروا ما عدتها فانزل الله تعالى هذه الاية وفي الاية
ما يدل عليه فانه قال واللاي ييسن من المحيض من نسايكم ولا ياس مع الارتياب اذ الارتياب
يكون مع رجا الحيض والرجا ضد الاياس وكذا قال ان ارتبتم ولو كان المراد منه الارتياب
في الاياس لكان من حق الكلام ان يقول ان ارتبن فدل به ما ذكرنا والله اعلم • واما عدة
الاشهر فالكلام فيها في موضعين ايضا • في بيان مقدارها وما تنقضي به • وفي بيان
كيفية ما يعتبر به الانقضا • اما الاول فما وجب بدلا عن الحيض وهو عدة الايسة والصغيرة
والبالغة التي لم تر الحيض اصلا فثلثة اشهر ان كانت حرة لقوله تعالى واللاي ييسن من
المحيض من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللاي لم يحضن ولان الاشهر في حق
هولا بدلا عن الاقرا والاصل مقدر بالثلاث فكذا البدل كذا البدل سوا وجبت
بالفرقة بطلاق او بغير طلاق في النكاح الصحيح لعموم النص او وجبت بالفرقة في النكاح
الفاسد او بالوطي عن شبهة كما ذكرنا في عدة الاقرا وكذا اذا وجبت على ام الولد بالعتق او

بموت المولى عندنا خلافا للشافعي وان كانت امة فشهر ونصف لان حكم البدل حكم
الاصل وقد تنصف المبدل فيتنصف البدل لان الرق منصف والتكامل في عدة
الاقرا ثبت لضرورة عدم التجزي والشهر متجزي فبقي الحكم فيه على الاصل ولهذا تنصفت
عدتها في الوفاة وسوا كان زوجها حرا او عبدا لما ذكرنا ان المعتبر في العدة جانب
النسا سوا كانت قنة او مدبرة او مكاتبة او ام ولد او مستسعاة عند ابي حنيفة
وما وجبا اصلا بنفسه وهو عدة المتوفي عنها زوجها فاربعة اشهر وعشرا ان كانت
حرة لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وقيل انما قدرت هذه العدة بهذه المدة لان الولد يكون في بطنه امه اربعين
نطفة ثم اربعين علقة ثم اربعين يوما مضغة ثم ينفخ فيه الروح في العشر فامرت
بتربص هذه المدة ليتبين الحبل ان كان بها حبل فان كانت امة فشهران وخمسة ايام
بالاجماع لما بينا وسوا كانت قنة او مدبرة او ام ولد او مكاتبة او مستسعاة عند
ابي حنيفة والمسلمة والكتابية سوا في مقدارها بين العدتين الحرة كالحرة والامة
كالامة لان ما ذكرنا من الدلايل لا يوجب الفصل بينهما وانقضا مدة العدة بقضا مدة
المدة في الحرة والامة • واما بيان كيفية ما يعتبر به انقضا مدة العدة • فجملة
الكلام ان سبب وجوب مدة العدة من الطلاق والوفاة اذا اد في غرة الشهر
اعتبرت الشهور بالاهلة وان نقصت عن العدد في قول اصحابنا جميعا لان الله
تعالى امر بالعدة بالاشهر بقوله تعالى فعدتهن ثلاثة اشهر وقوله تعالى اربعة اشهر
وعشرا فلزم اعتبار الاشهر والشهر قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين
يوما بدليل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا
واشار باصابع يديه كلها ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحبس ابهامه في
المرة الثالثة وان كانت الفرقة في بعض الشهر اختلفوا فيه قال ابو حنيفة تعتبر
بالايام فتعتد من الطلاق واخواته بتسعين يوما ومن الوفاة مائة وثلثين يوما
وكذلك قال في صوم الشهرين المتتابعين اذا ابتدا الصوم في نصف الشهر وقال
محمد تعتد بقية الشهر بالايام وباقي الشهور بالاهلة ويكمل الشهر الاول من الشهر
الاخير بالايام وعن ابي يوسف روايتان في رواية مثل قول ابي حنيفة وفي رواية
مثل قول محمد وهو قوله الاخير وجه قولهما ان المامور به هو الاعتداد بالاشهر
والاشهر اسم للاهلة فكان الاصل في الاعتداد هو الاهلة وقال الله تعالى يسالونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج جعل الهلال لمعرفة الاوقات وانما يعدل
الى الايام عند تعذر اعتبار الاهلة وقد تعذر اعتبار الهلال في الشهر الاول
فعدلنا عنه الى الايام ولا تعذر في بقية الشهور فلزم اعتبارها بالاهلة ولهذا
اعتبرنا كذلك في باب الاجارة اذا وقعت في بعض الشهر كذا ههنا ولابي حنيفة
ان العدة يراعى فيها الاحتياط فلو اعتبرناها بالايام لزادت على الشهور ولو اعتبرناها
بالاهلة لنقصت عن الايام فكان ايجاب الزيادة اولى احتياطا بخلاف الاجارة لانها
تمليك المنفعة والمنافع توجد شيا فشيا على حسب حدوث الزمان فيصير
كل جزء منها كالمعقود عليه مبتدا فيصير عند استهلال الشهر كانه ابتدا العقد
فيكون بالاهلة بخلاف العدة فان كل جزء منها ليس كعدة مبتداة واما الايلا في راس
الشهر فقد ذكرنا الاختلاف بين ابي يوسف وزفر في كيفية اعتبار الاشهر فيه ان على

قول

قول ابي يوسف يعتبر بالايام فتكمل مائة وعشرين يوما ولا ينظر الى نقصان الشهر
ولا الى تمامه وعند زفر يعتبر بالاهلة وجه قول زفر ان مدة الايلا كمدة العدة لان كل
واحد منهما يتعلق بها البينونة ولابي يوسف ان اعتبار الايام في مدة الايلا يوجب تاخير
الفرقة واعتبار الاشهر يوجب التعجيل فيقع الشك في وقوع الطلاق فلا يقع بالشك
كمن علق طلاق امراته بمدة في المستقبل وشك في المدة بخلاف العدة لان الطلاق هناك
واقع بيقين وحكمه متاجل فاذا وقع في التاجيل لا يتاجل بالشك والله اعلم • واما عدة
الحبل فمقدارها بقية مدة الحمل قلت او كثرت حتى لو ولدت بعد وجوب العدة بيوم او اقل
او اكثر انقضت به العدة لقوله تعالى واولات الاحمال ان يضعن حملهن من غير فصل وذكر في
الاصل انها لو ولدت والميت على سريره انقضت به العدة على ما جات به السنة هكذا ذكروا
السنة المذكورة هي ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال المتوفي عنها زوجها اذا ولدت
وزوجها على السرير جاز لها ان تتزوج وشرط انقضا مدة العدة ان يكون ما ولدت قد استبان
خلقه او بعض خلقه فان لم يستبن راسا بان اسقطت علقة او مضغة لم تنقض به
العدة لانه اذا استبان خلقه او بعض خلقه فهو ولد فقد وجد وضع الحمل فتنقضي به العدة
واذا لم يستبن لم يعلم كونه ولدا بل يحتمل ان يكون ويحتمل ان لا يكون فيقع الشك في وضع
الحمل فلا تنقضي العدة بالشك وقال الشافعي في احد قوليه يري النسا وهذا ليس بشي
لانهن لم يشاهدن انخلاق الولد في الرحم ليقسن هذا عليه وقال في قول يحل في الما
الحار ثم ينظر فان انحل فليس بولد وان لم ينحل فهو ولد وهذا ايضا فاسد لانه ان كان
قطعة من كبدها او لحمها انفصلت منها فانها لا تنحل بالما الحار كما لا ينحل الولد فلا يعلم به
انه ولد • ولو ظهر اكثر الولد لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وقد قالوا في المطلقة الرجعية
اذا ظهر منها اكثر ولدها انها تبين فعلى هذا يجب ان تنقضي العدة ايضا بظهور اكثر الولد
ويجوز ان يفرق بينهما فيقام الاكثر مقام الكل في انقطاع الرجعة احتياطا ولا يقام
في انقضا العدة حتى لا تحل للازواج احتياطا ايضا ثم انقضا عدة الحبل بوضع الحمل
اذا كانت معتدة من طلاق او غيره من اسباب الفرقة بلا خلاف لعموم قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا اذا كان متوفي عنها زوجها عند عامة
العلما وعامة الصحابة رضي الله عنهم روي عن عمر وعبد الله مسعود وزيد بن ثابت
وابي هريرة رضي الله عنهم انهم قالوا عدتها بوضع ما في بطنها وان كان زوجها
على السرير وقال علي رضي الله عنه وهو احدي الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان الحامل اذا توفي عنها زوجها فعدتها ابعد الاجلين وضع الحمل او مدة اربعة
اشهر وعشرا ايهما كان اخيرا تنقضي العدة به وجه هذا القول ان الاعتداد بوضع
الحمل انما ذكر في الطلاق لا في الوفاة قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
معطوف على قوله تعالى واللائي ييسن من المحيض من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن وذلك بنا على قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم
النسا فكان من قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا فكان المراد من قوله تعالى
ييسن من المحيض المطلقات فكذا هذا ولان في الاعتداد بابعد الاجلين جمعا بين
الايتين بالقدر الممكن لان فيه عملا باية عدة الحمل ان كان اجل تلك العدة ابعد
وعملا باية عدة الوفاة ان كان اجلها ابعد فكان عملا بهما جميعا بقدر الامكان وفيما
قلتم عمل باحدهما وترك العمل بالاخرى اصلا فكان ما قلناه اولى ولعامة العلما وعامة

الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن من غير
فصل بين المطلقة والمتوفي عنها زوجها وقوله هذا بنا على قوله تعالى واللاي ييسن من
المحيض من نسايكم ممنوع بل هو ابتدا خطاب وفي الاية ما يدل عليه فانه قال ان ارتبتم
فعدتهن ثلثة اشهر ومعلوم انه لا يقع الارتياب فيمن يحتمل القروء وذلك لان الاشهر
في الايات انما اقيمت مقام الاقرا في ذوات الحيض اذا كانت الحامل ممن تحيض لم يقع
لهم شك في عدتها ليسالوا عن عدتها واذا كان كذلك ثبت انه خطاب مبتدا واذا كان
خطابا مبتدا تناول العدد كلها وقوله الاعتداد بابعد الاجلين عمل بالايتين بقدر الامكان
فيقال انما العمل بهما اذا لم يثبت نسخ احديهما بالتقدم او لم يكن احديهما اولى بالعمل
بهما وقد قيل ان اية وضع الحمل اخرهما نزولا لما روي عن عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه انه قال من شا باهلته ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزلت بعد قوله اربعة اشهر وعشرا فاما ان ينسخ الاشهر بوضع الحمل اذا كان بين الايتين
زمان يصلح للنسخ فينسخ الخاص المتقدم بالعام المتاخر كما هو مذهب مشايخنا بالعراق
ولا يبنى العام على الخاص او يعمل بالنص العام بعمومه ويتوقف في حق الاعتقاد في
التخريج على التناسخ والتخصيص كما مذهب مشايخنا بسمرقند ولا يبنى العام على الخاص
على ما عرف في اصول الفقه وروي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قلت
يا رسول الله حين نزل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن انها في
المطلقة ام في المتوفي عنها زوجها فقال صلى الله عليه وسلم فيهما جميعا وقد روت
ام سلمة رضي الله عنها ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها ببضع وعشرين
ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بان تتزوج وروي ايضا عن ابي السنابل
ابن بعكك ان سبيعة بنت الحارث الاسلمية وضعت بعد وفاة زوجها ببضع
وعشرين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بان تتزوج وروي انها لما مات
عنها زوجها سالت ابا السنابك بن بعكك هل يجوز لها ان تتزوج قال حتى يبلغ
الكتاب اجله فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذب
السنابك ابتغي الازواج وهذا حديث صحيح وقد روي من طرق صحيحة لامساغ
لاحد في العدول عنه ولان المقصود من العدة في ذوات الاقرا العلم ببراة الرحم
ووضع الحمل في الدلالة على البراة فوق مضي المدة فكان انقضا العدة به اولى
من الانقضا بالمدة وسوا كانت المراة حرة او مملوكة قنة او مدبرة او مكاتبة
او ام ولد او مستسعاة مسلمة او كتابية لعموم النص قال ابو يوسف رحمه الله
كذلك الا في امراة الصغير في الوفاة بان مات الصغير عن امراته وهي حامل فان
عدتها اربعة اشهر وعشرا وعند ابي حنيفة ومحمد عدتها ان تضع حملها وجه قول
ابي يوسف ان هذا الحمل ليس منه بيقين بدليل انه لا يثبت نسبه منه فكان من
الزنا فلا تنقضي به العدة كالحمل من الزنا وكالحمل الحادث بعد موته ولهما عموم قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقوله الحمل من الزنا لا ينقضي به
العدة وهذا حمل فيكون مخصوصا من العموم فنقول الحمل من الزنا قد ينقضي به
العدة على قياس قولهما الا ترى انه اذا تزوج امراة حاملا من الزنا جاز نكاحها عندهما
ولو تزوجها ثم طلقها فوضعت حملها تنقضي عدتها عندهما بوضع الحمل كذا ههنا
جاز ان تنقضي عدتها بوضع الحمل وان كان الحمل من الزنا ولان وجوب العدة للعلم

لحصول

لحصول فراغ الرحم والولادة دليل فراغ الرحم بيقين والشهر لا يدل على الفراغ بيقين فكان
ايجاب ما دل على الفراغ بيقين اولى ولا اثر للنسب في هذا الباب واما الاثر لما بينا في
الجملة فان مات وهي حامل ثم حملت بعد موته قبل انقضا العدة فعدتها بالشهور
اربعة اشهر وعشرا ولان الحمل اذا لم يكن موجودا وقت الموت وجبت العدة بالاشهر
فلا تتغير بالحمل الحادث واذا كان موجودا وقت الموت وجبت عدة الحبل فكان انقضاؤها
بوضع الحمل ولا يثبت نسب الولد في الوجهين جميعا لان الولد لا يحصل الا عادة الا
من الما والصبي لا ما له حقيقة ويستحيل وجوده عادة فيستحيل تقديره وقال ابو
يوسف ومحمد في زوجة الكبير تاتي بولد بعد موته لاكثر من سنتين وقد تزوجت
بعد مضي اربعة اشهر وعشرا ان النكاح جايز لان اقدامها على النكاح في هذه الحالة اقرار
منها بانقضا العدة لتحرز المسلمة عن النكاح في العدة ولم يرد على اقرارها ما يبطله الا ترى
انها لو جاءت بعد التزوج بولد لستة اشهر فصاعدا فكان النكاح جايزا لما بينا واذا
كانت المعتدة حاملا فولدت ولدين انقضت عدتها بالاخير منهما عند عامة العلما وقال الحسن
البصري اذا وضعت احد الولدين انقضت عدتها واحتج بقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن ولم يقل احمالهن فاذا وضعت احدهما فقد وضعت حملها الا ان
ما قاله لا يستقيم لوجهين احدهما انه قري في بعض القراآت ان يضعن احمالهن والثاني
انه علق انقضا العدة بوضع الحمل لا بالولادة حيث قال يضعن حملهن ولم يقل يلدن
والحمل اسم لجميع ما في بطنها ووضع احد الولدين بعض حملها لا وضع حملها فلا تنقضي به
العدة ولان وضع الحمل انما تنقضي به العدة لبراة الرحم بوضعه وما دام في بطنها ولد
لا تحصل البراة فلا تنقضي والله اعلم

فصل واما بيان ما يعرف به انقضا العدة فما
يعرف به انقضا العدة في مدة يحتمل الانقضا في مثلها فلا بد من بيان اقل المدة التي تصدق
فيها المعتدة في اقرارها بانقضا عدتها. وجملة الكلام ان المعتدة ان كانت من ذوات
الاشهر فانها لا تصدق في اقل من ثلثة اشهر في عدة الطلاق ان كانت حرة ومن شهر ونصف
ان كانت امة وفي عدة الوفاة لا تصدق في اقل من اربعة وعشرا ان كانت حرة ومن شهرين وخمسة
ايام ان كانت امة ولا خلاف في هذه الجملة وان كانت من ذوات الاقرا فان كانت معتدة عن
وفاة فكذلك لا تصدق في اقل مما ذكرنا في الحرة والامة وان كانت معتدة عن طلاق فان اخبرت
بانقضا عدتها في مدة تنقضي في مثلها العدة يقبل قولها وان اخبرت في مدة لا تنقضي في
مثلها لا يقبل قولها الا اذا فسرت ذلك بان قالت اسقطت سقطا مستبين الخلق او
بعضه فيقبل قولها وانما كان كذلك لانها امينة في الاخبار عن انقضا عدتها فان الله تعالى
ايتمنها في ذلك بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل في التفسير انه
الحيض والحبل والقول قول الامين مع اليمين كالمودع اذا قال رددت الوديعة او
هلكت فاذا اخبرت بالانقضا في مدة تنقضي في مثلها العدة تقبل ولا تقبل اذا كانت
المدة مما لا تنقضي في مثلها العدة لان قول الامين انما يقبل فيما لا يكذبه الظاهر والظاهر
ههنا يكذبها فلا يقبل قولها الا اذا فسرت فقالت اسقطت سقطا مستبين الخلق او
بعض الخلق فيقبل قولها مع هذا التفسير مع يمينها لان الظاهر لا يكذبها مع التفسير ثم
اختلف في اقل ما تصدق فيه المعتدة بالاقرا قال ابو حنيفة رحمه اقل ما تصدق فيه
المعتدة الحرة ستون وقالا ابو يوسف ومحمد تسعة وثلثون يوما واختلفت الرواية
في تخريج قول ابي حنيفة فتخريجه في رواية محمد انما يبدا بالطهر خمسة عشر يوما

ثم الحيض خمسة ايام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض خمسة ايام ثم بالطهر خمسة
عشر يوما ثم بالحيض خمسة فذلك ستون يوما وتخريجه على رواية الحسن انما يبدا بالحيض
عشرة ايام ثم بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض عشرة ايام ثم بالطهر خمسة عشر يوما
ثم بالحيض عشرة ايام فذلك ستون يوما فالتخريج مع اتفاق الحكم وتخريج قول ابي يوسف
ومحمد انه يبدا بالحيض ثلثة ايام ثم بالطهر خمسة عشر ثم بالحيض ثلثة ايام ثم بالطهر
خمسة عشر ثم بالحيض ثلثة الايام فذلك تسعة وثلثون يوما وجه قولهما ان المراة
امينة في هذا الباب والامين يصدق ما امكن وامكن تصديقها هنا بان يحكم
بالطلاق في اخر الطهر فيبدا بالعدة من الحيض فيعتبر اقله وذلك ثلثة ايام ثم اقل الطهر
وهو خمسة عشر ثم اقل الحيض ثم اقل الطهر ثم اقل الحيض فيكون الجملة تسعة
وثلثين يوما وجه قول ابي حنيفة على تخريج محمد ان المراة وان كانت امينة في الاقرار
بانقضاء العدة لكن الامين انما يصدق فيما لا يخالفه الظاهر فاما فيما خالفه الظاهر فلا
يقبل قوله كالوصي اذا قال انفقت على اليتيم في يوم واحد الف دينار وما قالاه خلاف
الظاهر ان من اراد الطلاق يوقعه في اول الطهر وكذلك حيض ثلثة ايام نادر وحيض
عشرة ايام نادر ايضا فيوخذ بالوسط وهو خمسة واعتبار هذا التخريج يوجب ان يكون
اقل ما تصدق فيه ستون يوما واما الوجه على تخريج الحسن فهو ان يحكم بالطلاق في اخر
الطهر لان الايقاع في اول الطهر ان كان سنة لكن الظاهر هو الايقاع في اخر الطهر لانه
يجرب نفسه في اول الطهر في انه هل يقدر على الصبر عنها ثم يطلق فكان الظاهر هو
الايقاع في اخر الطهر انه يعتبر مدة الحيض عشرة ايام وان كانت اكثر المدة لانا قد اعتبرنا
في الطهر اقله فلو نقصت من العشرة في الحيض للزم النقص في العدة فيفوت حق الزوج
من كل وجه فيحكم باكثر الحيض واقل الطهر رعاية للحقين واعتبار هذا التخريج ايضا
يوجب ما ذكرنا وهو ان يكون اقل ما يصدق فيه ستون يوما . واما الامة فعند ابي
حنيفة اقل ما تصدق فيه على رواية محمد عنه اربعون يوما وهو ان يقدر كانه طلقها
في اول الطهر فيبدا بالطهر خمسة عشر يوما ثم بالحيض خمسة ثم بالطهر خمسة عشر
ثم بالحيض خمسة فذلك اربعون واما على رواية الحسن فاقل ما تصدق فيه خمسة
وثلثين يوما لانه يجعل كان الطلاق وقع في اخر الطهر فيبدا بالحيض عشرة ثم بالطهر خمسة عشر
يوما ثم بالحيض عشرة فذلك خمسة وثلثون يوما فاختلف حكم روايتهما في الامة
واتفق في الحرة . واما قول ابي يوسف ومحمد فاقل ما تصدق فيه احد وعشرون يوما
لانهما يقدران الطلاق في اخر الطهر ويبدان بالحيض ثلثة ثم بالطهر خمسة عشر
ثم بالحيض ثلثة فذلك احد وعشرون يوما والله الموفق . واما المعتدة اذا كانت
نفساء بان ولدت امراته فطلقها عقيب الولادة ثم قالت انقضت عدتي قال ابو حنيفة
في رواية محمد عنه لا تصدق الحرة في اقل من خمسة وثمانين يوما لانه يثبت النفاس
خمسة وعشرين يوما لانه لو اثبت اقل من ذلك لاحتاج ان يثبت بعده خمسة عشر يوما
طهرا ثم يحكم بالدم فيبطل الطهر لان من اصله ان الدمين في الاربعين لا يفصل بينهما
طهر وان كثر حتى لو رات في اول النفاس ساعة دما وفي اخره ساعة كان الكل نفاسا
عنده فيجعل النفاس خمسة وعشرين يوما حتى يثبت بعده طهر خمسة وعشرين يوما
عشر فيقع الدم بعد الاربعين واذا كان كذلك كان بعد الاربعين خمسة حيضا وخمسة
عشر طهرا وخمسة حيضا وخمسة عشر طهرا وخمسة حيضا فذلك خمسة وثمانون واما

على

على رواية الحسن عنه فلا تصدق في اقل من مائة يوم لانه يثبت بعد الاربعين عشرة حيضا
وخمسة عشر طهرا وعشرة حيضا وخمسة عشر طهرا وعشرة حيضا فذلك مائة وقال ابو
يوسف لا تصدق في اقل من خمسة وستين يوما لانه يثبت احد عشر نفاسا لان العادة
ان النفاس يزيد على اكثر الحيض ثم يثبت خمسة عشر طهرا وثلثة حيضا وخمسة عشر طهرا
وثلثة حيضا وخمسة عشر طهرا وثلثة حيضا فذلك خمسة وستون يوما وقال محمد
لا تصدق في اقل من اربعة وخمسين وساعة لان اقل النفاس ما وجد من الدم فيحكم بنفاس
ساعة واحدة وبعده بخمسة عشر يوما طهرا وثلث حيض وخمسة عشر يوما طهرا وثلثة
حيض وخمسة عشر يوما طهرا وثلثة حيض فذلك اربعة وخمسون وساعة وان
كانت امة فعلى رواية محمد عن ابي حنيفة لا تصدق في اقل من خمسة وستين يوما
لانه يثبت بعد الاربعين خمسة حيضا وخمسة عشر طهرا وخمسة حيضا فذلك خمسة
وستون وعلى رواية الحسن عنه لا تصدق في اقل من خمسة وسبعين لانه يثبت
بعد الاربعين عشرة حيضا وخمسة عشر طهرا وعشرة حيضا فذلك خمسة وسبعون
وقال ابو يوسف لا تصدق في اقل من سبعة واربعين لانه يثبت احد عشر يوما نفاسا
وخمسة عشر طهرا وثلثة حيضا وخمسة عشر طهرا وثلثة حيضا فذلك سبعة واربعون
يوما وقال محمد لا تصدق في اقل من ستة وثلثين يوما وساعة لانه يثبت ساعة
نفاسا وخمسة عشر طهرا وثلثة حيضا وخمسة عشر طهرا وثلثة حيضا فذلك ستة
وثلثون يوما وساعة والله اعلم . واما الفعل فنحو ان تتزوج بزوج اخر بعد ما
مضت مدة تنقضي في مثلها العدة حتى لو قالت لم تنقض عدتي لا تصدق لا في حق الزوج
الاول ولا في حق الزوج الثاني جائز لان اقدامها على التزوج بعد مضي مدة يحتمل في مثلها
الانقضاء دليل الانقضاء والله الموفق **فصل** واما بيان انتقال العدة وتغيرها اما انتقال
العدة فضربان احدهما انتقالها من الاشهر الى الاقراء والثاني انتقالها من الاقراء الى الاشهر
اما الاول فنحو الصغيرة اعتدت بالاشهر ثم رات الدم تنتقل عدتها من الاشهر الى
الاقراء لان الاشهر في حق الصغيرة بدل عن الاقراء وقد ثبتت القدرة على المبدل والقدرة على
المبدل قبل حصول المقصود بالبدل يبطل حكم البدل كالقدرة على الوضوء في حق المتيمم ونحو
ذلك فبطل حكم الاشهر فانتقلت عدتها الى الحيض وكذلك الايسة اذا اعتدت ببعض
الاشهر ثم رات الدم تنتقل عدتها الى الحيض كذلك ذكر الكرخي وذكر القدوري ان ما
ذكره ابو الحسن ظاهر الرواية التي لم يقدر للاياس تقديرا بل هو على غالب ظنها انها
ايست لانها لما رات الدم علم انها لم تكن ايسة وانها اخطات في الظن فلا يعتد بالاشهر
في حقها لما ذكرنا انها بدل فلا يعتبر مع وجود الاصل واما على الرواية التي وقتوا
للاياس وقتا اذا بلغت ذلك الوقت ثم رات الدم بعده لم يكن ذلك الدم حيضا كالدم
التي تراه الصغيرة التي لم تحض مثلها وكذا ذكره الجصاص ان ذلك في التي ظنت انها ايسة
فاما الايسة فما ترى من الدم لا يكون حيضا الا ترى ان وجود الحيض منها كان معجزة
نبي من الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه فلا يجوز ان يوجد الا على وجه المعجزة كذا علل الجصاص
واما الثاني وهو انتقال العدة من الاقراء الى الاشهر فنحو ذات القرء اعتدت بحيضة
او حيضتين ثم ايست تنتقل عدتها من الحيض الى الاشهر فتستقبل العدة بالاشهر لانها
لما ايست فقد صارت عدتها بالاشهر بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم
ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر والاشهر بدل عن الحيض فلو لم تستقبل وبنت على الاول

لصار الشي الواحد اصلا وبدلا وهذا لا يجوز فان قيل اليس ان من شرع في الصلاة
بالوضوء ثم سبقه الحدث فلم يجد ما له ان يتيمم ويبني على صلوته وهذا جمع بين البدل
والمبدل في شي واحد وذلك غير ممتنع فان الانسان قد يصلي بعض صلاته قايما
بركوع وسجود وبعضها بالايما صلاة واحدة فهلا جاز ذلك في العدة فالجواب
ان الممتنع كون الشي الواحد اصلا وبدلا وهاهنا كذلك لان العدة شي واحد وفصل
ليس من هذا القبيل لان ذلك جمع بين البدل والمبدل في شي واحد وذلك غير
ممتنع فان الانسان قد يصلي بعض صلاته قايما بركوع وسجود وبعضها بالايما ويكون
جمعا بين البدل والمبدل في صلاة واحدة والله اعلم • ومن هذا القبيل اذا طلق
امراته ثم مات فان كان الطلاق رجعيا انتقلت عدتها الى عدة الوفاة سوا طلقها في
حالة او الصحة انهدمت عدة الطلاق وعليها ان تستانف عدة الوفاة في قولهم جميعا لانها
زوجته بعد الطلاق اذ الطلاق الرجعي لا يوجب زوال الزوجية وموت الزوج يوجب
على زوجته عدة الوفاة لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا كما لو مات قبل الطلاق • وان كان باينا او ثلاثا فان لم
ترث بان طلقها في حالة الصحة لا تنتقل عدتها لان الله تعالى اوجب عدة الوفاة على الزوجات
بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وقد زالت الزوجية بالابانة والثلاث فتعذر ايجاب عدة الوفاة فبقيت
عدة الطلاق على حالها وان ورثت بان طلقها في حالة المرض ثم مات قبل ان تنقضي عدتها
فورثت اعتدت باربعة اشهر وعشرا فيها ثلاث حيض حتى انها لو لم ترى في مدة
الاربعة اشهر والعشر ثلاث حيض تستكمل وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وكذلك كل
معتدة كذا ذكر الكرخي وعني بذلك امراة المرتد بان ارتد زوجها والعياذ بالله بعد
ما دخل بها وجبت عليها ثم مات او قتل وورثته وذكر القدوري في امراة المرتد
روايتان عن ابي حنيفة وقال ابو يوسف ليس الا ثلاث حيض وجه قوله ما ذكرنا ان الشرع
انما اوجب عدة الوفاة على الزوجات وقد بطلت الزوجية بالطلاق البابن الا انا بقيناها
في حق الارث خاصة لتهمة الفرار فمتى ادعى بقاها في حق وجوب عدة الوفاة فعليه الدليل
ولهما ان النكاح لما بقي في حق الارث لان يبقى في حق وجوب العدة اولى لان العدة يحتاط
في ايجابها فكان قيام النكاح من وجه كافيا لوجوب العدة احتياطا فيجب عليها الاعتداد
باربعة اشهر وعشرا فيها ثلاث حيض • ولو حملت المعتدة في عدتها ذكر الكرخي ان من
حبلت في عدتها فالعدة ان تضع حملها ولم يفصل بين عن طلاق او وفاة وقد فصل محمد
رحمه الله بينهما فانه قال فيمن مات عن امراته وهو صغير او كبير ثم حبلت بعد موته فعدتها
الشهور فهذا على نص على ان عدة الوفاة عنها المتوفا عنها زوجها لا تنتقل بوجود الحمل
من الاشهر الى وضع الحمل قال وان كانت في عدة الطلاق فحبلت بعد الطلاق وعلم بذلك
فعدتها ان تضع حملها وجه ما ذكر الكرخي ان وضع الحمل اصل لان العدة وضعت
لاستبرا الرحم ولا شي ادل على براة الرحم من وضع فيجب ان يسقط معه ما سواه كما
يسقط الشهور مع الحيض والصحيح ما ذكره محمد رحمه الله ان عدة المتوفي عنها زوجها
لا تتغير بوجود الحمل بعد الوفاة ولا تنتقل من الاشهر الى وضع الحمل بخلاف عدة
الطلاق ووجه الفرق بين العدتين ان عدة الوفاة ما وجبت لاستبرا الرحم بدليل
انها تتادى بالاشهر مع وجود الحيض وكذا تجب قبل الدخول وانما وجبت لاظهار

التاسف

التاسف على فوت نعمة النكاح فكان الاصل في هذه العدة هو الاشهر الا اذا كانت حاملا وقت
الوفاة فيتعلق بوضع الحمل كما اذا كانت حاملا بقيت على حكم الاصل فلا تتغير بوجود الحمل فلا
ينتقل بخلاف عدة الطلاق فان المقصود منها الاستبرا ووضع الحمل اصل في الاستبرا فاذا
قدرت سقط ما سواه او يحمل ما ذكره الكرخي على الخصوص وهي التي حبلت في عدة الطلاق
وذكر العام على ارادة الخاص متعارف وقال محمد رحمه الله في عدة الطلاق انها اذا حبلت فان
لم يعلم انها حبلت فان جات بولد لاكثر من سنتين فقد حكمنا بانقضا عدتها بعد الوضع
بستة اشهر حملا لامرها على الصلاح اذ الظاهر من حال المسلمة ان لا تتزوج في عدتها فيحكم
بانقضا عدتها قبل التزوج والله الموفق **فصل** واما تغير العدة فنحو الامة اذا طلقت ثم
اعتقت فان كان الطلاق رجعيا تتغير عدتها الى عدة الحراير لان الطلاق الرجعي لا يزيل
الزوجية فهذه حرة وجبت عليها العدة وهي زوجته فتعتد عدة الحراير كما اذا اعتقها
المولى ثم طلقها الزوج وان كان باينا لا تتغير عندنا وعند الشافعي تتغير فيهما جميعا
وجه قوله ان الاصل في العدة هو النقصان لعارض الرق فاذا اعتقت فقد زال العارض
وامكن تكميلها فتكمل ولنا ان الطلاق اوجب عليها الاما لانه صادفها وهي امة والاعتاق
وجد وهي مبانة فلا يتغير الواجب بعد البينونة كعدة الوفاة بخلاف الطلاق الرجعي لانه
لا يوجب زوال الملك فوجد الاعتاق وهي زوجته فوجبت عليها العدة وهي حرة فتعتد
عدة الحراير وهذا بخلاف الايلا بان كانت الزوجة مملوكة وقت الايلا ثم اعتقت انه
انتقلت مدة الى مدة الحراير وان كان الايلا طلاقا باينا وقد سوى بينه وبين الرجعي في
هذا الحكم وانما كان كذلك لان البينونة في الايلا لا تثبت للحال وانما تثبت بعد انقضا
المدة فكانت الزوجية قايمة للحال فاشبه الطلاق الرجعي بان طلقها رجعيا ثم اعتقها
المولى وهناك تنقلب عدتها عدة الحراير فكذا مدتها هاهنا بخلاف الطلاق البابن
فانه يوجب زوال الملك للحال وقد وجبت عدة الاما بالطلاق فلا تتغير بعد البينونة
بالعتق والله الموفق • المطلقة طلاقا رجعيا اذا راجعها الزوج ثم طلقها قبل الدخول
بها قال اصحابنا عليها عدة مستانفة وقال الشافعي في احد قوليه انها تكمل العدة
وجه قوله انها تعتد عن الطلاق الاول لا عن الطلاق الثاني لان الثاني طلاق قبل الدخول
فلا يوجب العدة ولنا ان الطلاق الثاني طلاق بعد الدخول لان الرجعة ليست بانشا
النكاح بل هي فسخ الطلاق ومنعه عن العمل بثبوت البينونة بانقضا العدة فكانت
مطلقة بالطلاق الثاني بعد الدخول فيدخل تحت قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء • ولو زوج ام ولده ثم مات عنها وهي تحت زوج او في عدة من
زوج فلا عدة عليها بموت المولى لان العدة انما تجب عليها بموت المولى لزوال الفراش
فاذا كانت تحت زوج او في عدة من زوج لم تكن فراشا له لقيام فراش الزوج فلا
تجب عليها العدة فان اعتقها المولى ثم طلقها الزوج فعليها عدة الحراير لان اعتاق
المولى صادفها وهي فراش الزوج فلا يوجب عليها العدة وطلاق الزوج صادفها وهي حرة
فعليها عدة الحراير ولو طلقها الزوج اولا ثم اعتقها المولى فان كان الطلاق رجعيا تتغير
عدتها الى عدة الحراير وان كان باينا لا تتغير لما ذكرنا فيما تقدم • فان انقضت عدتها
ثم مات فعليها بموت المولى ثلاث حيض لانها لما انقضت عدتها من الزوج فقد عاد فراش
المولى ثم زال بالموت فتجب العدة لزوال الفراش كما اذا مات قبل ان يزوجها فان مات
المولى والزوج فالامر لا يخلوا اما ان علم ايهما مات اولا واما ان لم يعلم وذلك لا يخلوا اما

ان علم كم بين موتيهما من المدة واما ان لم يعلم فان علم ان الزوج مات اولا وعلم ان بين موتيهما
اكثر من شهرين وخمسة ايام مدة عدة الامة في وفاة الزوج فاذا
مات المولى فعليها ثلاث حيض لانه مات بعد انقضاء عدتها من الوفاة فعليها الكونها العدة من
المولى وذلك ثلاث وان كان بين موتيهما اقل من شهرين وخمسة ايام فكذلك فعليها شهران
وخمسة ايام مدة عدة وفاة الزوج فاذا مات المولى لا شي عليها بموته لانه مات وهي في عدة
الزوج وان علم ان المولى مات اولا فلا عدة عليها من المولى لانها تحت زوج ولم تكن فراشا
للمولى فاذا مات الزوج فعليها اربعة اشهر وعشرا عدة الوفاة من الزوج لانها عتقت بموت
المولى وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشرا وان لم يعلم ايهما مات اولا فان علم ان بين
موتيهما اكثر من شهرين وخمسة ايام فعليها اربعة اشهر وعشرا فيها ثلاث حيض وتفسيره
انها اذا لم تر ثلاث حيض في مدة الاربعة اشهر والعشر تستكمل بعد ذلك لانه ان
مات الزوج اولا فقد وجب عليها شهران وخمسة ايام لانها امة وعدة الامة من زوجها المتوفي
هذا القدر ثم مات المولى بعد انقضاء عدتها فوجب عليها ثلاث حيض عدة المولى وان مات المولى
اولا فقد عتقت بموته ولا عدة عليها منه لانها ليست فراشا له وعدة ام الولد من مولاها تجب
بزوال الفراش فلما مات الزوج بعد المولى فقد مات الزوج وهي حرة فوجب عليها عدة الحراير في الوفاة
وهي اربعة اشهر وعشرا فاذا في حال يجب عليها شهران وخمسة ايام وثلاث حيض وفي حال يجب
اربعة اشهر وعشرا والشهران يدخلان في الشهور فيجب عليها اربعة اشهر وعشرا فيها
ثلاث حيض على التفسير الذي ذكرنا احتياطا وان علم ان بين موتيهما اقل من شهرين وخمسة
ايام فعليها اربعة اشهر وعشرا في قولهم جميعا لانه لا حال هاهنا لوجوب الحيض لانه ان مات
المولى اولا لم يجب بموته شي لانها تحت زوج فاذا مات الزوج وجب عليها اربعة اشهر وعشرا
لانها عتقت بموت المولى وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشرا وان مات الزوج اولا وجب
عليها شهران وخمسة ايام لانها امة فاذا مات المولى بعده لا يجب عليها شي بموته لانه مات وهي
في عدة الزوج فلم تكن فراشا له فاذا في حال يجب عليها اربعة اشهر وعشرا او في حال شهران وخمسة
ايام فقط فاوجبنا الاعتداد باكثر المدتين احتياطا فاما اذا لم يعلم ايهما مات اولا ولم يعلم
فقط صح
ايضا بين موتيهما فقد اختلف فيه قال ابو حنيفة عليها اربعة اشهر وعشرا لا حيض
فيها وقال ابو يوسف ومحمد عليها ثلاث حيض وجه قولهما انه يحتمل ان الزوج مات اولا
اربعة اشهر وعشرا فيها صح
وانقضت العدة ثم مات المولى بعد انقضاء العدة فيجب عليها ثلاث حيض ويحتمل
ان يكون المولى مات اولا فعتقت بموته ثم مات الزوج فيجب اربعة اشهر وعشرا
فيجب فيه الاحتياط فيجمع بين الاشهر والحيض ولابي حنيفة قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهذا تقدير لعدة الوفاة
باربعة اشهر وعشرا فلا يجوز الزيادة عليه الا بدليل ولان الاصل في كل امرين حادثين
لم يعلم تاريخ ما بينهما ان يحكم بوقوعهما معا كالغرقى والحرقى والهدمى واذا حكم بموت الزوج
مع موت المولى فقد وجبت عليها العدة وهي حرة فكانت عدة الحراير فلم يكن لايجاب الحيض
حال فلم يمكن ايجابها والله اعلم • وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف اذا تزوجت ام الولد بغير
اذن مولاها ودخل بها الزوج ثم مات الزوج والمولى ولا يعلم ايهما مات اولا ولا كم بين
موتيهما فعليها حيضتان في قياس قول ابي حنيفة لانه يحكم بموتهما معا وفي قول ابي يوسف
يجب عليها ثلاث حيض في اربعة اشهر وعشر ابنا على اصله في اعتبار الاحتياط لانه يحتمل ان
يكون المولى مات اولا فينفسد النكاح بموته لانها عتقت فجاز النكاح بعتقها ثم مات الزوج

وهي حرة فوجب عليها اربعة اشهر وعشرا ويحتمل انه مات الزوج اولا وانقضت العدة ثم مات المولى
بعد انقضاء العدة فعليها عدة المولى ثلاث حيض فوجب عليها اربعة اشهر وعشرا فيها ثلاث حيض
وان علم ان بين موتيهما ما لا تحيض فيه حيضتين فعليها اربعة اشهر وعشرا فيها حيضتان لان عدة
المولى قد سقطت سوا اولا او اخرا اذا كان بين موتيهما ما لا تحيض فيه حيضتين ووقع التردد
في عدة الزوج لانه ان مات المولى ولا عتقت ونفذ نكاحها بعتقها فوجب عليها عدة الحراير بالوفاة
وان مات الزوج اولا وجب عليها حيضتان فيجمع بينهما احتياطا ولو حاضت حيضتين بعد موتيهما
فعليها اربعة اشهر وعشرا فيها ثلاث حيض لانه ان مات المولى اولا فعتقت نفذ نكاحها فلما مات
الزوج وجب عليها الشهور وان مات الزوج اولا ثم مات المولى بعد انقضاء العدة فيجب عليها
ثلاث حيض فيجمع بين الشهور والحيض احتياطا • ولو اشترى الرجل زوجته وله منها ولد
فاعتقها فعليها ثلاث حيض حيضتان من النكاح تجتنب فيهما ما تجتنب المنكوحة وحيضة من
العتق لا تجتنب فيها لانه لما اشتراها فقد فسد نكاحها ووجبت عليها العدة فقد صارت معتدة
في حق غيره وان لم تكن معتدة في حقه بدليل انه لا يجوز ان يزوجها فاذا اعتقها فقد صارت
معتدة في حقه وفي حق غيره لان المانع من كونها معتدة في حقه هو اباحة وطيها وقد زال ذلك بزوال
ملك اليمين فزال المانع فظهر حكم العدة في حقه ايضا فيجب عليها حيضتان من فساد النكاح وهما
معتبران من الاعتاق ايضا وعدة النكاح يجب فيها الاحداد واما الحيضة الثالثة فانما تجب
من العتق خاصة وعدة العتق لا احداد فيها فان كان طلقها قبل ان يشتريها تطليقة واحدة باينة
ثم اشتراها حل له وطيها وكان لها ان تتزين لان ملك اليمين سبب لحل الوطي في الاصل الا لمانع
وما وه لا يصلح مانعا لوطيه فصار كالوجد دا النكاح واذا حل وطيها سقط عنها الاحداد فان حاضت
ثلاث حيض قبل العتق ثم اعتقها فلا عدة عليها من النكاح وتعتد في العتق بثلاث حيض لانها
وان لم تكن معتدة في حقه بعد الشرا فهي معتدة في حق غيره بدليل انه لا يجوز له تزوجها فاذا مضت
الحيض بعد وجوب العدة بوجه من الوجوه تعتد بها فاذا اعتقها وجب عليها بالعتق عدة اخرى
وهي عدة ام الولد بثلاث حيض واذا اشترى المكاتب زوجته ثم مات وترك وفا وادت
المكاتبة فسد النكاح قبل الموت بلا فصل ووجب عليها العدة من فساد النكاح حيضتان
اذا كانت لم تلد منه وقد دخل بها اما فساد النكاح قبل موته بلا فصل فلان المكاتب اذا مات
وترك وفا فادى يحكم بعتقه في اخر جز من اجزا حيوته واذا عتق ملكها الان ففسد نكاحها
واما وجوب العدة عليها حيضتان فلانها بانت وهي امة فان كانت ولدت فعليها تمام ثلاث
حيض لانها ام ولد فيجب عليها حيضتان بالنكاح والعتق وحيضة بالعتق خاصة فان لم يترك
وفا ولم تلد منه فعليها شهران وخمسة ايام ودخل بها او لم يدخل بها اذا لم تكن ولدت منه
لانه لما مات عاجزا لم يفسد نكاحها لانه مات عبدا فلم يملكها فمات عن منكوحته وهي
زوجة امة فيجب عليها شهران وخمسة ايام عدة الامة في الوفاة ويستوي فيه الدخول
وعدم الدخول لان العدة عدة الوفاة فان كانت ولدت منه سعت وسعى ولدها على نجومه
فان عجزا فعدتها شهران وخمسة ايام لما بينا فان اديا عتقا وعتق المكاتب فان كان الادا
في العدة فعليها ثلاث حيض مستانفة من يوم عتقا يستكمل فيها شهرين وخمسة ايام
من يوم مات المكاتب لان الاصل ان المكاتب اذا ترك ولدا ولم يترك وفا فكتب
الولد وادى يحكم بعتق المكاتب في الحال ويستند الى ما قبل الموت من طريق الحكم لانه
اذا ترك وفا فقد مات عاجزا في الظاهر فلم يحكم بعتقه قبل موته مع العجز وانما يحكم عند
الادا فيحكم بعتقه للحال ثم يستند فيتعلق بعتقه ويجب عليها الحيض بعد العتق خلاف

ما اذا ترك وفاء لانه اذا كان له مال فالدين وهو بدل الكتابة ينتقل من ذمته الى المال فيمنع ظهور العجز فاذا ادي يحكم بسقوط دين الكتابة عنه وسلامته للمولى في آخر جزء من اجزاء حيوته فيعتق في ذلك الوقت وعند زفر في الفصلين جميعا يحكم بعتقه قبل الموت ويجعل الولد اذا ادي كالكسب اذا ادي عنه والمسئلة تعرف في مواضع اخر فان ادي تحققا بعد ما انقضت العدة بالشهرين والخمسة الايام فعليها ثلاث حيض مستقبلة لان عدة الوفاة لما انقضت تجدد وجوب العدة اخرى بالعتق فكان عليها ان تعتد بها وذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد رحمه الله اذا اشتري المكاتب امراته وولده منها ومات وترك وفاء من ديون له او مال فعدتها ثلاث حيض في شهرين وخمسة ايام لاني لا اعلم يؤدي المال فيحكم بعتقه او يتوي فيحكم بعجزه فوجب الجمع بين العدتين • ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى ومات المكاتب وترك وفاء فعليها اربعة اشهر وعشرا دخل او لم يدخل لان النكاح لا يفسد عندنا بموت المولى فاذا مات المولى المكاتب عن منكوحته الحرة وجب عليها عدة الحرائر وان لم يترك وفاء فعليها ثلاث حيض ان كان قد دخل بها وان لم يكن دخل بها فلا عدة عليها لانه مات عاجزا فملكته قبل موته وانفسخ النكاح ووجبت عليها العدة بالفرقة في حال الحيوة ان كان دخل بها والا فلا والله اعلم

فصل واما احكام العدة • فمنها انه لا يجوز للاجنبي نكاح المعتدة لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله قيل لا تعزموا على عقد النكاح وقيل لا تعقدوا عقد النكاح حتى ينقضي ما كتب عليها من العدة ولان النكاح بعد الطلاق الرجعي قائم من كل وجه وبعد البائن والثلاث قائم من وجه حال قيام العدة لقيام بعض آثاره والثابت من وجه كالثابت من كل وجه في باب الحرمات احتياطا ويجوز لصاحب العدة ان يتزوجها لان النهي عن التزوج للاجانب لا للازواج لان عدة الطلاق انما لزمتها حقا للزوج لكونها باقية على حكم نكاحه من وجه فانما يظهر في حق التحريم على الاجنبي لا على الزوج لا اذ لا يجوز ان يمنع حقه حقه • ومنها انه لا يجوز للاجنبي خطبة المعتدة صريحا سواء كانت مطلقة او متوفى عنها زوجها اما المطلقة طلاقا رجعيا فلانها زوجة المطلق لقيام ملك النكاح من كل وجه فلا تجوز خطبتها كما لا تجوز قبل الطلاق واما المطلقة ثلاثا او بائنا والمتوفى عنها زوجها فلان النكاح حال قيام العدة قائم من وجه لقيام بعض آثاره فيكون كالثابت من كل وجه في باب الحرمة ولان التصريح بالخطبة حال قيام النكاح من وجه وقوف موقف التهمة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم وقال من رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فلا يجوز التصريح بالخطبة اصلا واما التعريض بها فلا يجوز ايضا في عدة الطلاق ولا بأس به في عدة الوفاة والفرق بينهما من وجهين احدهما انه لا يجوز للمعتدة من طلاق الخروج من منزلها اصلا لا بالليل ولا بالنهار فلا يمكن التعريض على وجه لا يقف عليه الناس والاظهار بذلك الى بيت زوجها قبيح واما المتوفى عنها زوجها فيباح لها الخروج فيمكن التعريض على وجه لا يقف عليه سواهما والثاني ان تعريض المطلقة اكتساب عداوة وبغض بينها وبين زوجها اذ العدة من حقه بدليل انه اذا لم يدخل بها لا تجب العدة ومعنى العداوة لا يتقدر بينه وبين الميت ولا بينه وبين ورثته ايضا لان العدة في المتوفى عنها زوجها ليست لحق الزوج بدليل انها تجب قبل الدخول بها فلا يكون التعريض في هذه العدة تسبيبا الى العداوة والبغض بينه وبين ورثة المتوفى فلم يكن به بأس والاصل في جواز التعريض في عدة الوفاة قوله تعالى ولا جناح عليكم

لا يجوز نكاح المعتدة

لا بأس بتعريض الخطبة في عدة الوفاة

نفقة لا صح

فيما عرضتم به من خطبة النساء واختلف اهل التأويل في التعريض ما هو قال بعضهم هو ان يقول لها انك لجميلة او اني فيك لراغب او انك تعجبيني او اني لارجو ان نجتمع او ما اجاوزك الى غيري او انك لنافعة ونحو ذلك ولا يحل لاحد ان يشافه امرأة اجنبية لا يحل له نكاحها للحال بمثل هذه الكلمات لان بعضها صريح في الخطبة وبعضها صريح في اظهار الرغبة فلا يجوز شيء من ذلك وانما المرخص هو التعريض وهو ان يري من نفسه الرغبة في نكاحها بدلالة في الكلام من غير تصريح منه اذ التعريض في اللغة هو تضمين الكلام من الدلالة على شيء من غير التصريح بالقول على ما ذكرنا في الخبر ان فاطمة بنت قيس لما استشارت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي معتدة وقال لها اذا انقضت عدتك فآذنيني فاستأذنته في رجلين كانا خطباها فقال لها اما فلان فانه لا يرفع العصا عن عاتقه واما فلان فانه صعلوك فهل لك في اسامة ابن زيد فكان قوله فآذنيني كناية خطاب الى ان اشار الى اسامة بن زيد وصرح به وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال التعريض التعريض بالخطبة ان يقول لها اني اريد ان اتزوج امرأة من امرها كذا ومن امرها كذا يعرض لها بالقول والله اعلم • ومنها حرمة الخروج من البيت لبعض المعتدات دون بعض وجملة الكلام في الحكم ان المعتدة لا تخلو اما ان تكون معتدة من نكاح صحيح واما ان تكون معتدة من نكاح فاسد ولا تخلو اما ان تكون حرة واما ان تكون امة بالغة او صغيرة عاقلة او مجنونة مسلمة او كتابية مطلقة او متوفى عنها زوجها والحال حال الاختيار او حال الاضطرار فان كانت معتدة من نكاح صحيح وهي مطلقة حرة عاقلة بالغة مسلمة فانها لا تخرج ليلا ولا نهارا سواء كان الطلاق ثلاثا او بائنا او رجعيا اما في الطلاق الرجعي فلقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة قيل في تأويل قوله تعالى الا ان يأتين بفاحشة مبينة الا ان تزني فتخرج لاقامة الحد وقيل الفاحشة هي الخروج نفسه اي الا ان يخرجن فيكون خروجهن فاحشة نهى الله تعالى الازواج عن الاخراج والمعتدات عن الخروج وقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم والامر بالاسكان نهي عن الاخراج والخروج ولانها زوجته بعد الطلاق الرجعي لقيام النكاح من كل وجه فلا يباح لها الخروج كما قبل الطلاق الا ان بعد الطلاق لا يباح لها الخروج بخلاف ما قبل الطلاق لان الحرمة ثمة لحق الزوج خاصة فيملك ابطال حق نفسه بالاذن بالخروج ولان الزوج يحتاج الى تحصين مائه والمنع من الخروج طريق تحصين الماء لان الخروج يريب الزوج انه وطئها غيره فيشتبه النسب اذا حبلت واما في الطلاق الثلاث والبائن فلعموم النهي على ما بينا واما المتوفى عنها زوجها فلا تخرج ليلا ولا بأس بان تخرج بالنهار في حوائجها لانها تحتاج الى الخروج بالنهار لاكتساب المعيشة لانه لا نفقة لها من الزوج المتوفى بل نفقتها عليها فتحتاج الى الخروج لتحصيل المقصود ولا تخرج بالليل لعدم الحاجة الى الخروج بالليل بخلاف المطلقة فان نفقتها على الزوج فلا تحتاج الى الخروج حتى لو اختلعت بنفقة عدتها بعض مشايخنا قالوا يباح لها بالنهار للاكتساب لانها بمعنى المتوفى عنها زوجها وبعضهم قالوا لا يباح لانها هي ابطلت النفقة باختيارها والنفقة حق لها فتقدر على ابطالها فاما لزوم البيت فحق عليها فلا تملك ابطاله واذا خرجت بالنهار لا تبيت عن منزلها الذي تعتد فيه والاصل فيه ان فريعة اخت ابي سعيد الخدري رضي الله عنهما لما قتل زوجها اتت النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنته في الخروج الى بني خدرة فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله وفي رواية استأذنت اذن لها ثم دعاها فقال اعيدي المسئلة فاعادت فقال لا حتى يبلغ الكتاب اجله فافاد الحديث حكمين اباحة الخروج بالنهار

ما يحفظ

وحرمة الانتقال حتي لم ينكر خروجها ومنعها من الانتقال فدل علي جواز الخروج بالنهار من
غير انتقال و روي علقمة ان نسوة من همدان نعي اليهن ازواجهن فسالن بن مسعود
رضي الله عنه فقلن انا نستوحش فامرهن ان يجتمعن بالنهار فاذا كان بالليل فلترجع
كل امراة الي بيتها و روي عن محمد رحمه الله انه لا باس ان تنام عن بيتها اقل من نصف الليل
لان البيتوتة في العرف عبارة عن الكون في البيت اكثر الليل فما دونه لا يسمي بيتوتة
في العرف ومنزلها الذي تومر بالكون فيه والاعتداد هو الموضع الذي كانت
تسكنه قبل مفارقة زوجها وقبل موته سواكان الزوج ساكنا فيه او لم يكن لان الله تعالي
اضاف البيت اليها بقوله تعالي لا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو الذي
تسكنه ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله انها اذا زارت اهلها فطلقها زوجها فكان عليها ان
تعود الي منزلها الذي كانت تسكن فيه فتعتد فيه لان ذلك الموضع هو الذي يضاف
اليها وان كانت هي في غيره وهذا في حال الاختيار فاما في حال الضرورة بان اضطرت
الي الخروج بان خافت سقوط منزلها او خافت علي متاعها او كان المنزل باجرة ولا تجد ما
تؤديه في اجرته في عدة الوفاة فلا باس عند ذلك ان تنتقل وان كانت تقدر
علي الاجرة لا تنتقل وان كان المنزل لزوجها وقد مات عنها فلها ان تسكن في نصيبها
من ذلك مما تكتفي وتستتر عن سائر من ليس بمحرم لها وان كان لا نصيبها لا يكفيها
وخافت علي متاعها منهم فلا باس ان تنتقل وانما كان كذلك لان السكني وجبت بطريق العبادة
حقا لله تعالي والعبادات تسقط بالاعذار وقد روي انه لما قتل عمر نقل علي ام كلثوم
رضي الله عنهم لانها كانت في دار الامارة و روي ان عايشة رضي الله عنها نقلت اختها
ام كلثوم بنت ابي بكر لما قتل طلحة رضي الله عنهم فدل ذلك علي جواز الانتقال للعذر
واذا كانت تقدر علي اجرة المنزل في عدة الوفاة فلا عذر فلا تسقط عنها العبادة كالمتيمم
اذا قدر علي شرا الما فان وجد ثمنه وجب عليه الشرا وان لم يقدر لا يجب لعذر العدم
كذلك هاهنا واذا انتقلت لعذر يكون سكناها في البيت الذي انتقلت اليه بمنزلة
كونها في المنزل الذي انتقلت منه في الخروج عنه لان الانتقال من الاول اليه كان لعذر
فصار المنزل الذي انتقلت اليه كانه منزلها من الاصل فلزمها المقام فيه حتي تنقضي العدة
وكذا ليس للمعتدة من طلاق ثلاث او باين ان تخرج من منزلها الذي تعتد منه الي سفر
اذا كانت معتدة من نكاح صحيح وهي علي الصفات التي ذكرناها ولا يجوز للزوج ان يسافر
بها لقوله تعالي ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن وقوله هن كناية عن المعتدات
ولان الزوجية قد زالت بالثلاث والباين فلا يجوز له المسافرة بها وكذا المعتدة
من طلاق رجعي ليس لها ان تخرج الي سفر سواكان سفر حج فريضة او غير ذلك لا مع
زوجها ولا مع محرم غيره حتي تنقضي عدتها او يراجعها لعموم قوله تعالي لا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن من غير فصل بين خروج وخروج لما ذكرنا ان الزوجية قايمة
لان ملك النكاح فلا يباح لها الخروج ولان العدة لما منعت اصل الخروج فلان تمنع من
خروج مديد وهو الخروج الي السفر اولي وانما استوي فيه سفر الحج وغيره وان كان
حج الاسلام فرضا لان المقام في منزلها واجب لا يمكن تداركه بعد انقضا العدة وسفر
الحج واجب يمكن تداركه بعد انقضا العدة لان جميع العمر وقته فكان تقديم واجب
لا يمكن تداركه بعد الفوت جمعا بين الواجبين فكان اولي وليس لزوجها ان يسافر بها
عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر له ذلك واختلف مشايخنا في تخريج قول زفر قال

حرمة مو

بعضهم

بعضهم انما قال ذلك لانه قد ثبت من اصل اصحابنا ان الطلاق الرجعي عدم في حق الحكم قبل انقضا
العدة فكان الحال قبل الرجعة و بعدها سوا وقال بعضهم انما قال ذلك لان المسافرة بها
رجعة عنده دلالة ووجهه ان اخراج المعتدة من بيت العدة حرام فلو لم تكن من قصده
الرجعة لم يسافر بها ظاهرا تحرزا عن الحرام فتجعل المسافرة بها رجعة دلالة حملا للامر علي
الصلاح صيانة له عن ارتكاب الحرام ولهذا القبلة واللمس عن شهوة رجعة كذا هذا ولنا
قوله تعالي لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة نهي الازواج
عن الاخراج والنسا عن الخروج وبه تبين فساد التخريج الاول لان نص كتاب الله يقتضي
حرمة اخراج المعتدة وان كان ملك النكاح قايما في الطلاق الرجعي فيترك القياس
في مقابلة النص واليه اشار ابو حنيفة فيما روي عنه انه قال لا ينبغي لها ان تسافر من قبل
انه غير زوج هو زوج وهو بمنزلة المحرم لكن الله تعالي لا تخرجوهن من بيوتهن و لا
يخرجن واما تخريج الثاني هو قولهم ان مسافرة الزوج بها بمنزلة الرجعة فممنوع
وما ذكروا ان الظاهر يريد الرجعة تحرزا عن الحرام وذلك فيما كان النهي والتحريم ظاهرا
فاما فيما كان خفيا فلا وحرمة اخراج المعتدة عن طلاق رجعي مع قيام النكاح من كل وجه
مما يخفي علي الفقها فضلا عن العوام فلا يثبت الامتناع عنه من طريق الدلالة مع ان
الخلاف ثابت فيما اذا كان الزوج يقول انه لا يراجعها ولا معتبر بالدلالة مع النص بخلافها
واذا لم تكن المسافرة بها دلالة الرجعة فلو اخرجها لاخرجها مع قيام العدة وهذا حرام بالنص
وقد قالوا فيما خرجت بحرمة فطلقها الزوج وبينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام انها
ترجع وتصير بمنزلة المحصر لانها صارت ممنوعة عن المضي في حجها لمكان العدة فاما
اذا راجعها الزوج فقد بطلت العدة وعادت الزوجية فجاز السفر بها ويستوي الجواب
في حرمة الخروج والاخراج الي السفر وما دون ذلك لعموم النهي الا ان النهي عن الخروج
والاخراج الي ما دون السفر اخف لخفة الخروج والاخراج في نفسه واذا اخرج
الرجل مع امراته مسافرا فطلقها في بعض الطريق او مات عنها فان كان بينها وبين مصرها
الذي خرجت منه اقل من ثلثة ايام وبينها وبين مقصدها ثلثة ايام فصاعدا رجعت
الي مصرها لانها لو مضت لاحتاجت الي انشا سفر وهي معتدة ولو رجعت ما احتاجت
الي ذلك فكان الرجوع اولي كما اذا طلقت في المصر خارج بيتها انها تعود الي بيتها كذا هذا
وان كان بينها وبين مصرها ثلاثة ايام فصاعدا وبينها وبين مقصدها اقل من ثلثة ايام
فانها تمضي فانه ليس في المضي انشا سفر وفي الرجوع انشا سفر والمعتدة ممنوعة
عن السفر وسواكان الطلاق في موضع لا يصلح للاقامة كالمفازة ونحوها او في موضع
يصلح لها كالمصر ونحوه وان كان بينها وبين مصرها ثلثة ايام وبينها وبين مقصدها
ثلثة ايام فصاعدا فان كان الطلاق في المفازة او في موضع لا يصلح للاقامة بان خافت
علي نفسها او متاعها فهي بالخيار ان شات مضت وان شات رجعت لانه ليس احدهما
باولي من الاخر سواكان معها محرم او لم يكن فاذا مضت او عادت فبلغت ادني
المواضع التي تصلح للاقامة في مضيها او رجوعها اقامت فيه واعتدت ان لم تجد
محرما بلا خلاف وان وجدت فكذلك عند ابي حنيفة لانه لو وجد الطلاق فيه
ابتدا لكان لا يجوز لها ان تتجاوز عنه وان وجدت محرما فكذا اذا وصلت اليه
وان كان الطلاق في المصر او في موضع يصلح للاقامة اختلف فيه قال ابو حنيفة
تقر فيه حتي تنقضي عدتها الا مع محرم حجا كان او غيره وقال ابو يوسف ومحمد ان

ع

كان معها محرم مضت على سفرها وجه قولهما ان حرمة الخروج ليست لاجل العدة بل لمكان
السفر بدليل انه يباح لها الخروج اذا لم يكن بين مقصدها ومنزلها ثلاثة ايام ومعلوم
ان الحرمة الثابتة للعدة لا تختلف بالسفر وغير السفر واذا كانت الحرمة لمكان السفر
تسقط بوجود المحرم ولابي حنيفة ان العدة مانعة من الخروج والسفر في الاصل الا ان
الخروج الى ما دون السفر هاهنا سقط اعتباره لانه ليس بخروج مبتدا بل هو مضي على
الخروج الاول فلا يكون له حكم نفسه بخلاف الخروج من بيت الزوج لانه خروج مبتدا
فاذا كان من الجانبين جميعا مسيرة سفر كانت منشية للخروج باعتبار السفر فيتناوله
التحريم وما حرم لاجل العدة لا يسقط بوجود المحرم • واما المعتدة في النكاح الفاسد
فلها ان تخرج لان احكام العدة مرتبة على النكاح الصحيح بل هي احكام النكاح السابق
في الحقيقة بقيت بعد الطلاق والوفاة والنكاح الفاسد لا يفيد المنع من الخروج فكذا
العدة الا اذا منعها الزوج لتحصين مائه فله ذلك • واما الامة والمدبرة وام الولد
والمكاتبة والمستسعاة على اصل ابي حنيفة تخرج في ذلك كله في الطلاق والوفاة
اما الامة فلما ذكرنا ان حال العدة مبنية على حال النكاح ولا يلزمها المقام في منزل
زوجها في حال النكاح كذا في حال العدة ولان خدمتها حق المولى فلو منعناها من الخروج
لابطلنا حق المولى في الخدمة من غير رضاه وهذا لا يجوز الا اذا بواها مولاها
منزلا فحينئذ لا تخرج ما دامت على ذلك لانه رضي بسقوط حق نفسه وان اراد
المولى ان يخرجها فله ذلك لان الخدمة للمولى وانما كان اعارها للزوج وللمعير ان
يسترد العارية ولما ذكرنا ان حال العدة معتبرة بحال النكاح مرتبة عليها ولو بواها
المولى في حال النكاح كان للزوج ان يمنعها من الخروج حتى يبدو للمولى فكذا في حال
العدة وروى ابن سماعة عن محمد في الامة اذا طلقها زوجها وكان المولى مستغنيا عن
خدمتها فلها ان تخرج وان لم يامرها لانه قال اذا اجاز لها ان تخرج باذنه جاز لها ان
تخرج بكل وجه الا ترى ان حرمة الخروج لحق الله تعالى فلو لزمها لم يسقط باذنه وكذلك
المدبرة لما قلنا وكذا ام الولد اذا طلقها زوجها او مات عنها لانها امة المولى وكذا
اذا اعتقت او مات عنها سيدها فلها ان تخرج لان عدتها عدة وطي فكانت كالمنكوحة
نكاحا فاسدا واما المكاتبة فلان سعايتها حق المولى اذ بها يصل المولى الى حقه فلو
منعناها من الخروج لتعذرت عليها السعاية والمعتق بعضها بمنزلة المكاتبة عند
ابي حنيفة وعندهما حرة وان اعتقت الامة في العدة يلزمها فيما بقي من عدتها
ما يلزم الحرة لان المانع من الخروج قد زال • واما الصغيرة فلها ان تخرج من منزلها
اذا كانت الفرقة لا رجعة فيها سواء اذن الزوج او لم ياذن لان وجوب السكنى في البيت
على المعتدة لحق الله تعالى وحق الله تعالى لا يجب على الصبي وحق الزوج في حفظ الولد
ولا ولد منها وان كانت الفرقة رجعية فلا يجوز لها الخروج بغير اذن الزوج لانها
زوجته وله ان ياذن لها بالخروج وكذا المجنونة لها ان تخرج من منزلها لانها غير مخاطبة
كالصغيرة الا ان لزوجها ان يمنعها من الخروج لتحصين مائه بخلاف الصغيرة فان
الزوج لا يملك منعها لان المنع في حق المجنونة لصيانة الماء لاحتمال الحبل والصغيرة
لا تحبل والمنع في الطلاق الرجعي لكونها زوجة واما الكتابية فلها ان تخرج لان السكنى
حق الله تعالى من وجه فيكون عبادة من هذا الوجه والكفار لا يخاطبون بشرايع هي
عبادات الا اذا منعها الزوج لتحصين الا ان للزوج حقا في العدة وهو صيانة مائه

عن الاختلاط فان اسلمت الكتابية في العدة لزمها فيما بقي من عدتها ما يلزم المسلمة لان المانع
من اللزوم هو الكفر وقد زال بالاسلام وكذا المجوسية اذا اسلم زوجها وابت الاسلام
حتى وقعت الفرقة ووجبت العدة فان كان الزوج قد دخل بها لها ان تخرج لما قلنا الا اذا
اراد الزوج منعها لتحصين مائه فاذا طلب ذلك منها يلزمها لان حق الانسان يجب ايفاوه
عند طلبه ولو قبلت المسلمة ابن زوجها حتى وقعت الفرقة ووجبت العدة اذا كان بعد الدخول
فليس ان تخرج من منزلها لان السكنى في العدة فيها حق الله تعالى وهي مخاطبة بحقوق الله تعالى
واما بعد انقضا العدة فلها ان تخرج الى ذلك فلو شرط المحرم لضاق الامر عليها وهذا لا يجوز
ولا يجوز لها ان تخرج الى مسيرة سفر الا مع المحرم والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال لا تسافر المراة فوق ثلثة ايام الا معها زوجها او ذو رحم محرم منها
وسوا كان المحرم من النسب او الرضاعة او المصاهرة لان النص وان ورد في الرحم المحرم
فالمقصود هو الحرمية وهو حرمة المناكحة بينهما على التابيد وقد وجد فكان النص الوارد في
الرحم واردا في المحرم بلا محرم • ومنها وجوب الاحداد على المعتدة • والكلام في هذا الحكم
في ثلاثة مواضع احدها في تفسير الاحداد • والثاني في بيان ان الاحداد واجب
في الجملة ام لا • والثالث في شرايط وجوبه • اما الاول فالاحداد في اللغة عبارة عن الامتناع
من الزينة يقال احدت المراة على زوجها وحدت اي امتنعت من الزينة وهو ان تجتنب
الطيب ولبس المطيب والمعصفر وتجتنب الدهن والكحل ولا تختضب ولا تمتشط ولا تلبس
حليا ولا تتشوف اما الطيب فلما روت ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى المعتدة ان تختضب بالحنا وقال الحنا طيب فيدل على الوجوب اجتناب الطيب ولان
الطيب فوق الحنا فالنهي عن الحنا يكون نهيا عن الطيب دلالة كالنهي عن التافيف يكون نهيا عن
الضرب والقتل دلالة وكذا لبس الثوب المطيب والمصبوغ بالعصفر والزعفران له رايحة
طيبة فكان كالطيب واما الدهن فلما فيه من زينة الشعر وفي الكحل زينة العين ولهذا
حرم على المحرم جميع ذلك وهذا في حال الاختيار فاما في حال الضرورة فلا باس به بان اشتكت
عينها فلا باس ان تكتحل او اشتكت راسها فلا باس ان تصب فيه الدهن او لم يكن لها الا ثوب
مصبوغ فلا باس ان تلبسه لكن لا تقصد به الزينة لان مواضع الضرورة مستثناة وقال
ابو يوسف لا باس ان تلبس القصب والخز الاحمر وذكر في الاصل وقال لا تلبس قصبا ولا
خزا تتزين به لان الخز والقصب قد يلبس للزينة وقد يلبس للحاجة والدفا فاعتبر فيه القصد
فان قصدت به الزينة لم يجز وان لم تقصد جاز • واما بيان انه واجب ام لا فنقول
لا خلاف بين الفقها ان المتوفى عنها زوجها يلزمها الاحداد وقال نفاة القياس لا احداد عليها
وهم محجوجون بالاحاديث واجماع الصحابة رضي الله عنهم اما الاحاديث فمنها ما روي ان ام حبيبة
رضي الله عنها لما بلغها موت ابيها ابي سفين انتظرت ثلثة ايام ثم دعت بطيب وقالت ما بي
الى الطيب من حاجة لكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامراة تومن بالله واليوم
الاخر ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا وروي ان امراة
مات زوجها فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم تستاذنه في الانتقال فقال عليه السلام
ان احداكن كانت تمكث في شر احلاسها الى الحول ثم تخرج فتلقي البعرة افلا اربعة اشهر وعشرا
فدل الحديث على ان عدتهن كانت قبل نزول هذه الاية حولا وانهن كن في شر احلاسهن مدة
الحول ثم انتسخ ما زاد على هذه المدة وبقي الحكم فيما بقي على ما كان قبل النسخ وهو ان تمكث المعتدة
هذه المدة في شر احلاسها وهذا تفسير الحداد واما الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة

رضي الله عنهم منهم عبد الله بن عمر وعايشة وام سلمة وغيرهم رضي الله عنهم مثل قولنا وهو قول السلف واختلف في المطلقة ثلاثا او باينا قال اصحابنا رحمهم الله يلزمها الحداد وقال الشافعي لا يلزمها وجه قوله ان الحداد في المنصوص انما وجب لحق الزوج تاسفا على ما فاتها من حسن العشرة وادامة الصحبة الي وقت الموت وهذا المعنى لم يوجد في المطلقة لانه اوحشها بالفرقة وقطع الوصلة باختياره ولم يمت عنها فلا يلزمها التاسف ولنا ان الحداد انما وجب على المتوفي عنها زوجها لفوات النكاح الذي هو نعمة في الدين خاصة في حقها لما فيه من قضاء شهوتها وعفتها عن الحرام وصيانتها نفسها عن الهلاك بدرور النفقة وقد انقطع ذلك كله بالموت فلزمها الحداد اظهارا للمصيبة والحزن وقد وجد هذا المعنى في المطلقة الثلاث والمبانة فيلزمها الاحداد وقوله الاحداد في عدة الوفاة وجب لحق الزوج لا يستقيم لانه لو كان لحقه لما زاد على ثلثة ايام كما في موت الاب • واما شرايط وجوبه فهي ان تكون المعتدة بالغة عاقلة مسلمة من نكاح صحيح سوا كانت متوفا عنها زوجها او ثلاثا او باينا فلا يجب على الصغيرة والمجنونة الكبيرة والكابية والمعتدة من نكاح فاسد والمطلقة طلاقا رجعيا وهذا عندنا وقال الشافعي يجب على الصغيرة والكابية وجه قوله ان الحداد من احكام العدة وقد لزمتها العدة فيلزمها حكمها ولنا ان الحداد عبادة بدنية فلا يجب على الصغيرة والكافرة كساير العبادات البدنية من الصوم والصلاة وغيرهما بخلاف العدة فانها اسم لمضي زمان وذا لا يختلف بالاسلام والكفر وبالصغر والكبر على ان بعض اصحابنا قالوا لا تجب عليهما العدة وانما يجب علينا ان لا نتزوجهما • ولا احداد على ام الولد اذا اعتقها مولاها او مات عنها لانها تعتد من الوطي كالمنكوحة نكاحا فاسدا ولا احداد على المعتدة من نكاح فاسد فكذا عليها ولا احداد على المطلقة طلاقا رجعيا لانها يجب اظهارا للمصيبة على فوت نعمة النكاح والنكاح بعد الطلاق الرجعي غير فايت بل هو قايم من كل وجه فلا يجب الحداد بل يستحب لها ان تتزين لتحسن في عين الزوج فيراجعها ولا احداد في النكاح الفاسد لان النكاح الفاسد ليس بنعمة في الدين لانه معصية ومن المحال ايجاب اظهار المعصية على فوات المعصية بل الواجب اظهار السرور والفرح على فواتها • واما الحرية فليس بشرط لوجوب الاحداد فيجب الاحداد على الامة والمدبرة وام الولد اذا كان لها زوج فمات عنها او طلقها والمكاتبة والمستسعاة لان ما يجب له الاحداد لا يختلف بالرق والحرية فكانت الامة فيه كالحرة والله اعلم • ومنها وجوب النفقة والسكنى وهو مونة السكنى لبعض المعتدات دون بعض • وجملة الكلام فيه ان المعتدة اما ان كانت عن طلاق او عن فرقة بغير طلاق واما ان كانت عن وفاة ولا تخلو اما ان تكون معتدة من نكاح صحيح او فاسد او ما هو في معنى النكاح الفاسد فان كانت معتدة من نكاح صحيح عن طلاق فان كان الطلاق رجعيا فلها النفقة والسكنى بلا خلاف لان ملك النكاح قايم فكان الحال بعد الطلاق كالحال قبله ولما نذكر من دلايل اخر وان كان الطلاق ثلاثا او باينا فلها النفقة والسكنى ان كانت حاملا بالاجماع لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وان كانت حايلا فلها النفقة والسكنى عند اصحابنا وقال الشافعي لها السكنى ولا نفقة لها وقال ابن ابي ليلى لا نفقة لها ولا سكنى واحتجا بقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن خص الحامل بالامر بالانفاق عليها فلو وجب الانفاق على غير الحامل لبطل التخصيص وروي عن فاطمة بنت قيس انها

لا احداد على ام الولد

قالت

قالت طلقني زوجي فلم يجعل لي النبي صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى ولان النفقة تجب بالملك وقد زال الملك بالثلاث والابانة الا ان الشافعي يقول عرفت وجوب السكنى في الحايل بالنص بخلاف القياس ولنا قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وقراة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم ولا اختلاف بين القراتين ولكن احداهما تفسير للاخرى كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقراة ابن مسعود ايمانهما وليس ذلك اختلافا في القراة بل قراته تفسير للقراة الظاهرة كذا هذا ولان الامر بالاسكان امر بالانفاق لانها اذا كانت محبوسة ممنوعة عن الخروج لا تقوى على اكتساب النفقة فلو لم تكن نفقتها على الزوج ولا مال لها لهلكت او ضاق الامر عليها وعسر وهذا لا يجوز وقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله من غير فصل بينما قبل الطلاق وبعده في العدة ولان النفقة انما وجبت قبل الطلاق لكونها محبوسة عن الخروج والبروز لحق الزوج وقد بقي ذلك الاحتباس بعد الطلاق في حالة العدة وتوكد بانضمام حق الشرع اليه لان الحبس قبل الطلاق كان حقا للزوج على الخلوص وبعد الطلاق تعلق به حق الله تعالى حتى لا يباح لها الخروج وان اذن لها بالخروج فلما وجبت النفقة قبل التاكيد فلان تجب بعد التاكيد اولى واما الاية ففيها الامر بالانفاق على الحامل وانه لا ينفي وجوب الانفاق على غير الحامل ولا يوجبه ايضا فيكون مسكوتا موقوفا على قيام الدليل وقد قام دليل الوجوب وهو ما ذكرنا واما حديث فاطمة بنت قيس فقد رده عمر رضي الله عنه فانه روي انها لما روت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة ولا ندري اصدقت ام كذبت وفي بعض الروايات قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا وناخذ بقول امراة لعلها نسيت او شبه لها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة وقول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا يحتمل انه اراد به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم كما هو قراة ابن مسعود رضي الله عنه وتكون هذه قراة عمر رضي الله عنه ايضا ويحتمل انه اراد به قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله مطلقا ويحتمل انه اراد بقوله لا ندع كتاب ربنا في السكنى خاصة وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم كما هو القراة الظاهرة واراد بقوله وسنة نبينا ما روي عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة ويحتمل ان يكون عند عمر رضي الله عنه في هذا تلاوة رفعت عينها وبقي حكمها فاراد بقوله لا ندع كتاب ربنا تلك الاية كما روي عنه انه قال في باب الزنا انا كنا نتلوا في سورة الاحزاب الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ثم رفعت التلاوة وبقي حكمها كذا ههنا وروي ان اسامة بن زيد كان اذا سمعها تحدث بذلك حصبها بكل شي في يده وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت لها لقد فتنت الناس بهذا الحديث واقل احوال الانكار من الصحابة على راوي الحديث ان يوجب طعنا فيه ثم قد قيل في تاويله انها كانت تبذو على الرجال اي تفحش عليهم باللسان من قولهم بذات عليه اي فحشت عليه اي كانت تطيل لسانها عليهم بالفحش فنقلها رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابن ام مكتوم ولم يجعل لها نفقة ولا سكنى لانها صارت كالناشزة اذا كان بسبب

الخروج منها وهكذا نقول فيمن خرجت من بيت زوجها في عدتها او كان منها سبب اوجب
الخروج انها لا تستحق القسم ما دامت في بيت غير الزوج وقيل ان زوجها كان غايبا فلم
يقض لها بالنفقة والسكنى على الزوج لغيبته اذ لا يجوز القضا على الغايب من غير ان
يكون عنه خصم حاضر فان قيل روي ان زوجها كان خرج الى الشام وقد كان وكل اخاه
فالجواب انما وكله بطلاقها ولم يوكله بالخصومة وقولهما ان النفقة تجب بمقابلة الملك
ممنوع فان للملك ضمانا اخر وهو المهر وانما تجب الاحتباس وقد بقي بعد الطلاق الثلاث
والباين فتبقى النفقة وسوا كانت المعتدة عن طلاق كبيرة او صغيرة مسلمة او كابية
لان ما ذكرنا من الدلايل لا يوجب الفصل ولا نفقة ولا سكنى للامة المعتدة عن طلاق
اذا لم يبوئها المولى بيتا لانه اذا لم يبوها بيتا فحق الحبس لم يثبت للزوج الا ترى
ان لها ان تخرج وان كان المولى قد بواها بيتا فلها النفقة والسكنى لثبوت حق الحبس
للزوج وكذلك المدبرة وام الولد اذا طلقتا وبواهما المولى بيتا اولم يبوهما لان كل
واحدة منهما امة وكذا المكاتبة والمستسعاة على اصل ابي حنيفة وان اعتقت ام الولد
او مات عنها مولاها فلا نفقة لها ولا سكنى لانها غير محبوسة الا ترى ان لها ان تخرج فلا
تجب لها النفقة والسكنى كالمعتدة من نكاح فاسد لانها عدتها عدة الوطي كعدة المنكوحة
نكاحا فاسدا هذا اذا كانت معتدة عن طلاق من نكاح صحيح وان كانت معتدة من نكاح
فاسد فلا سكنى لها ولا نفقة لما ذكرنا ان حال العدة معتبرة بحال النكاح ولا سكنى ولا
نفقة في النكاح الفاسد فكذا في العدة منه هذا اذا كانت معتدة عن طلاق فان كانت
معتدة عن فرقة بغير طلاق من نكاح صحيح فان كانت الفرقة من قبله فلها النفقة
والسكنى كيف ما كانت الفرقة وان كانت من قبلها فان كانت بسبب ليس بمعصية
كالامة اذا اعتقت فاختارت نفسها وامراة العنين اذا اختارت الفرقة فلها
النفقة والسكنى وان كانت بسبب هو معصية كالمسلمة قبلت ابن زوجها بشهوة
قالوا لا نفقة لها ولها السكنى لان السكنى فيها حق الله تعالى وهي مسلمة مخاطبة بحقوق
الله تعالى واما النفقة فتجب حقا لها على الخلوص فاذا وقعت الفرقة من قبلها بغير حق فقد
ابطلت حق نفسها بخلاف المعتقة وامراة العنين لان الفرقة وقعت من قبلهما بحق
فلا تسقط النفقة هذا اذا كانت المعتدة عن طلاق او عن فرقة بغير طلاق فان كانت
معتدة عن وفاة فلا سكنى لها ولا نفقة في مال الزوج سوا كانت حايلا او حاملا لان
النفقة في باب النكاح لا تجب بعقد النكاح دفعة واحدة كالمهر وانما تجب شيا فشيا
على حسب مرور الزمان فاذا مات الزوج انتقل ملك امواله الى الورثة فلا يجب ان
تجب النفقة والسكنى في مال الوارث وسوا كانت حرة او امة صغيرة او كبيرة
مسلمة او كابية لان الحرة المسلمة الكبيرة لما لم تستحق النفقة والسكنى في عدة
الوفاة فهولا اولى وكذا المعتدة من نكاح فاسد في الوفاة لا سكنى لها ولا نفقة لانهما
لا يستحقان بالنكاح الصحيح في هذه العدة فبالنكاح الفاسد اولى والله اعلم • ومنها
ثبوت النسب اذا جاءت بولد • والكلام في هذا الحكم يقع في موضعين في الاصل
احدهما في بيان ما يثبت به نسب ولد المعتدة من المدة • والثاني في بيان ما
يثبت به نسبه من الحجة اي يظهر به • اما الاول فالاصل فيه ان اقل مدة الحمل
ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا جعل الله تعالى ثلثين شهرا
مدة الحمل والفصال جميعا ثم جعل الفصال وهو الفطام عامين بقوله تعالى وفصاله

في عامين فيبقى للحمل ستة اشهر وهذا الاستدلال منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما
فانه روي ان رجلا تزوج امراة فجاءت بولد لستة اشهر فهم عثمان برجمها فقال ابن عباس
انها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال تعالى
وفصاله في عامين اشار الى ما ذكرنا فدل ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واكثرها سنتان
عندنا وعند الشافعي اربع سنين وهو محجوج بحديث عايشة رضي الله عنها انها قالت
لا يبقى الولد في رحم امه اكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل وروي ولو بفركة مغزل
والظاهر انها قالت ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان هذا امر لا يدرك
بالراي والاجتهاد ولا يظن ذلك انها قالت ذلك جزافا وتخمينا فتعين السماع واصل
اخر ان كل مطلقة لم تلزمها العدة بان لم تكن مدخولا بها فنسب ولدها لا يثبت من
الزوج الا اذا علم يقينا انه منه وهو ان تجي به لاقل من ستة اشهر وكل مطلقة وجبت
عليها العدة فنسب ولدها يثبت من الزوج الا اذا علم يقينا انه ليس منه وهو ان تجي به
لاكثر من سنتين وانما كان كذلك لان الطلاق قبل الدخول يوجب انقطاع النكاح
بجميع علايقه فكان النكاح من كل وجه زايلا بيقين وما زال بيقين فلا يثبت الا بيقين
مثله فاذا جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من يوم الطلاق فقد تيقنا ان العلوق وجد
في حال قيام الفراش وانه وطيها وهي حامل منه اذ لا يحتمل ان تكون بوطي بعد الطلاق
لان المراة لا تلد لاقل من ستة اشهر فكان من وطي على فراش الزوج وكون العلوق على
فراشه يوجب ثبوت النسب منه واذا جاءت به لستة اشهر فصاعدا لم نستيقن بكونه
مولودا على الفراش لاحتمال ان يكون بعد الطلاق والفراش كان زايلا بيقين فلا يثبت
بالشك وعلى هذا يخرج ما اذا طلق امراته قبل الدخول بها فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر
منذ طلقها انه يلزمه لتيقننا بعلوقه حال قيام النكاح واذا جاءت به لستة اشهر او اكثر
لا يلزمه لعدم التيقن بذلك ويستوي في هذا الحكم ذوات الاقرا وذوات الاشهر لما
قلنا وعلى هذا اما اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة فطلقت فجاءت بولد
ان جاءت به لستة اشهر من وقت النكاح يثبت النسب لانها اذا جاءت به لستة اشهر من وقت
النكاح كان لاقل من ستة من وقت الطلاق لان الطلاق يقع عقيب النكاح لان الحالف اوقعه
كذلك الا ترى انه قال فهي طالق لان الطلاق يقع عقيب الطلاق النكاح والفا للتعقيب
بلا تراخي وقال زفر لا يثبت النسب وروي ان محمدا كان يقول مثل قوله ثم رجع وجه
قول زفر ان ثبات النسب يعتمد امكان الوطي ولم يوجد اذ ليس بين الطلاق
والنكاح زمان يسع فيه الوطي بل كما وجد النكاح وقع الطلاق عقيبه بلا فصل
فلا يتصور الوطي فلا يثبت النسب وانا نقول يمكن تصوره بان كان تخالط امراة
فدخل عليه الرجال فتزوجها وهم يسمعون كلامه وانزل من ساعته واذا تصور
الوطي فالنكاح قايم مقام الوطي المنزل عند تصوره شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم
الولد للفراش وان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت النكاح لا يثبت النسب
لانه علم تعين يقينا انه بوطي وجد قبل النكاح ثم جاءت به لستة اشهر من وقت
النكاح حتى يثبت به النسب يجب على الزوج مهر كامل كذا ذكر في ظاهر الرواية لانها
صارت في حكم المدخول بها وذكر ابو يوسف في الامالي ان القياس ان يجب عليه مهر
ونصف مهر نصف بالطلاق قبل الدخول ومهر كامل بالدخول ووجهه ان يجعل
الطلاق واقعا كما تزوج فيجب نصف المهر لوجود الطلاق قبل الدخول ثم يجعل واطيا

بعد الدخول بنا على ان عنده ان الطلاق غير واقع لانه يرى ان تعليق الطلاق بالملك لا يصح كما هو مذهب الشافعي فيجب المهر بهذا الوطي ويثبت النسب لان المسلة مجتهد فيها فلا يكون فعله زنا الا ان ابا حنيفة استحسن وقال لا يجب الا مهر واحد لانها كالمدخول بها من طريق الحكم فتاكد المهر وان طلقها بعد الدخول بها فجاءت بولد • فجملة الكلام فيه ان يقال ان المعتدة لا تخلو اما ان كانت معتدة عن طلاق او عن غيره من اسباب الفرقة واما ان كانت معتدة عن وفاة وكل واحدة منهما لا تخلو اما ان كانت من ذوات الاقرا او من ذوات الاشهر كانت اقرت بانقضا عدتها او لم تقر فان كانت معتدة عن طلاق فالطلاق لا يخلو اما ان يكون باينا واما ان يكون رجعيا فان كان باينا وهي من ذوات الاقرا ولم تكن اقرت بانقضا عدتها العدة فجاءت بولد فان جاءت الى سنتين منذ طلقها لزمه لانه يحتمل ان يكون العلوق من وطي حادث بعد الطلاق ويحتمل ان يكون من وطي وجد في حال قيام النكاح وكانت حاملا وقت الطلاق لان الولد يبقى في البطن الى سنتين بالاتفاق وهذا اظهر الاحتمالين اذ الظاهر من حال المسلم ان لا يتزوج في العدة وحمل امور المسلمين على الصلاح والسداد واجب ما امكن فيحمل عليه او نقول ان النكاح كان قايما بيقين والفراش كان ثابتا لقيام النكاح والثابت بيقين لا يزول الا بيقين مثله فاذا كان احتمال العلوق على الفراش قايما لم نستيقن بانقضا العدة وزوال النكاح من كل وجه فلم نستيقن بزوال الفراش ولا نحكم بالزوال بالشك وان جاءت به لاكثر من سنتين لم يلزمه ان انكره لانا تيقنا انه ليس منه لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فلا يثبت نسبه منه ما لم يدع فاذا ادعى ثبت منه وهل يشترط تصديقها فيه روايتان واختلف في انقضا عدتها قال ابو حنيفة ومحمد نحكم بانقضايها قبل الولادة بستة اشهر وترد ما اخذت من نفقة مدة العدة وقال ابو يوسف انقضا عدتها بوضع الحمل ولا ترد شيا من النفقة وجه قوله انه يحتمل انه وطيها اجنبي بشبهة ويحتمل ان الزوج وطيها بشبهة فلا ترد النفقة بالشك ولهما ان الولد لابد وان يكون من وطي حادث بعد الطلاق لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فلا يجوز ان يحمل على ان الزوج وطيها لانه حرام ولا على ان اجنبيا وطيها بشبهة لان ذلك حرام وظاهر حال المسلم التحرز عن الحرام فتعين الحمل على وطي حلال وهو الوطي في نكاح صحيح فيحمل على ان عدتها قد انقضت وتزوجت واقل مدة الحمل ستة فوجب رد نفقة ستة اشهر لانه تبين انها لم تكن عليه وقد خرج الجواب عما ذكر ابو يوسف على انا ان حملنا على ان اجنبيا وطيها بشبهة تسقط النفقة عن زوجها لانهم قالوا في المنكوحة اذا تزوجت فحملت من غير زوجها انه لا نفقة لها وان كانت اقرت بانقضا العدة وذلك في مدة تنقضي في مثلها العدة ثم جاءت بولد في سنتين فان جاءت به لاقل من ستة من يوم اقرت لزمه ايضا وان جاءت به لستة اشهر فصاعدا من وقت الاقرار لم يلزمه لان الاصل ان المعتدة مصدقة في الاخبار عن انقضا عدتها اذ الشرع ايتمنها على ذلك فتصدق ما لم يظهر غلطها او كذبها بيقين فاذا جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ظهرت انها غلطت او كذبت لانه تبين انها كانت معتدة وقت الاقرار اذ المراة لا تلد لاقل من ستة اشهر فاقرارها بانقضا العدة وهي معتدة يكون غلطا او يكون كذبا اذ هو اخبار عن المخبر لا على ما هو به هذا حد الكذب فالتحق اقرارها بالعدم فاذا جاءت به لستة اشهر او اكثر لم يظهر كذبها لاحتمال انها

الثابت بيقين لا يزول الا بيقين

زوجت بعد اقرارها بعد انقضا عدتها فجاءت منه بولد فلم يكن ولد الزنا لكن ليس له نسب معروف فلزم تصديقها في اخبارها بانقضا عدتها على الاصل فلم يلزم الزوج الولد وهذا الذي ذكرنا من هبنا وقال الشافعي اذا اقرت ثم جاءت بولد لتمام ستة اشهر يثبت النسب ما لم تتزوج وجه قوله ان اقرارها بانقضا عدتها يتضمن ابطال حق الصبي وهو تضييع نسبه لان النسب يثبت حقا للصبي فلا يقبل ولنا ان الشرع ايتمنها في الاخبار بانقضا العدة حيث نهاها عن كتمان ما في رحمها والنهي عن الكتمان امر بالاظهار والامر به امر بالقبول وقوله يتضمن ابطال حق الصبي في النسب ممنوع فان ابطال الحق بعد ثبوته يكون والنسب هاهنا غير ثابت لما ذكرنا فكيف يتصور ابطاله وان كان الطلاق رجعيا فجاءت بولد ولم يقر بانقضا العدة فان جاءت به الى سنتين من وقت الطلاق لزم الزوج وانقضت عدتها وبانت لما ذكرنا في الطلاق البائن وان كانت اكثر من سنتين لزم الزوج ايضا وصار مراجعا وانما كان كذلك لان العلوق حصل من وطي بعد الطلاق ويمكن حمله على الوطي الحلال وهو وطي الزوج لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي فيملك وطيها ما لم تقر بانقضا عدتها فوجب حمله عليه ومتى حمل عليه صار مراجعا بالوطي فيثبت نسبه وان طال الزمان لجواز ان تكون ممتدة الطهر فوطيها في اخر الطهر فعلقت وصار مراجعا فان قيل هل لا حمل عليه فيما اذا جاءت به لاقل من سنتين ليصير مراجعا لها فالجواب ان هناك لا يمكن الحمل عليه لانه لو حمل للزم اثبات الرجعة بالشك لان الامر يحتمل ان يكون العلوق من وطي بعد الطلاق فيكون رجعة ويحتمل ان يكون من وطي قبله فلا يكون رجعة فلا يثبت الرجعة مع الشك اما هاهنا فلا يحتمل ان يكون العلوق من وطي قبل الطلاق لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فتعين ان يكون من وطي بعد الطلاق وامكن حمله على الوطي الحلال فيحمل عليه فيصير مراجعا بالوطي فافترقا وان كانت اقرت بانقضا العدة في مدة تنقضي في مثلها العدة فان جاءت به لاقل من ستة اشهر منذ اقرت لزمه وان جاءت لستة اشهر او اكثر من ذلك من وقت الاقرار لا يلزمه لما ذكرنا في الطلاق البائن هذا اذا كانت المعتدة عن طلاق من ذوات الاقرا فاما اذا كانت من ذوات الاشهر فان كانت ايسة فجاءت بولد فان كانت لم تقر بانقضا عدتها فحكمها حكم ذوات الاقرا وقد ذكرناه وسوا كان الطلاق رجعيا او باينا اذا جاءت بولد الى سنتين من وقت الطلاق ثبت نسبه من الزوج لانها لما ولدت علم انها ليست بايسة بل هي من ذوات الاقرا وان كانت اقرت بانقضا عدتها فان كانت اقرت به مفسرا ثلثة اشهر فكذلك لانه لما تبين انها لم تكن ايسة تبين ان عدتها لم تكن بالاشهر فلم يصح اقرارها بانقضا عدتها بالاشهر فالتحق اقرارها بالعدم وجعل كانها لم تقر اصلا وان كانت اقرت به مطلقا في مدة تصلح لثلثة اقرا فان ولدت لاقل من ستة اشهر منذ اقرت يثبت النسب والا فلا لانه لما بطل الاياس نفذ وحمل اقرارها على الاقرار بانقضا الاشهر لبطلان الاعتداد بالاشهر فيحمل على الاقرار بالانقضا بالاقرا حملا لكلام العاقلة المسلمة على الصحة عند الامكان وان كانت صغيرة فجاءت بولد فالامر لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان كانت اقرت بانقضا العدة بعد مضي ثلثة اشهر واما ان كانت لم تقر ولكنها اقرت انها حامل في مدة العدة وهي الثلاثة الاشهر واما ان سكتت وكل وجه على وجهين اما ان كان الطلاق باينا او رجعيا فان كانت اقرت بانقضا العدة عند مضي ثلثة اشهر ثم جاءت بولد فان جاءت

ماذكرنا

به لاقل من ستة اشهر منذ اقرت يثبت النسب وان جات به لستة اشهر او اكثر لا يثبت
لان اقرار الصغيرة بانقضا عدتها مقبول في الظاهر لانها اعرف بعدتها من غيرها ولهذا
لو اقرت بالبلوغ يقبل اقرارها غير انها لما جات به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار فقد
كذبها في اقرارها لانه تبين انها كانت معتدة وقت الاقرار فالتحق اقرارها بالعدم واذا جات
به لستة اشهر فصاعدا لم يظهر كذبها في اقرارها لجواز انها تزوجت بعد انقضا عدتها
وهذا الولد منه والطلاق الباين والرجعي في هذا الوجه سوا وان لم تكن اقرت بانقضا
العدة ولكنها اقرت بالحمل في مدة العدة فان كان الطلاق باينا يثبت النسب الى سنتين
من وقت الطلاق وان كان رجعيا يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانها لما اقرت بالحمل
في المدة فقد حكمنا ببلوغها فصار حكمها حكم البالغة فاذا جات بولد يثبت النسب الى سنتين
من وقت الطلاق ان كان الطلاق باينا لما مر انه يحكم بالعلوق قبل الطلاق واذا جات به
لاكثر من سنتين لا يثبت لانه حمل على علوق حادث بعد الطلاق وان كان الطلاق رجعيا
يثبت النسب الى سنتين وثلثة اشهر لانه ظهر ان العلوق كان في العدة وعدتها ثلثة اشهر
والمعتدة من طلاق رجعي اذا علقت في العدة يصير الزوج مراجعا لها وان جات به لاكثر
من سبعة وعشرين شهرا لا يثبت النسب لانه تبين ان العلوق كان بعد الحد مضي الثلثة
الاشهر ولان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فلا يصير مراجعا لها وان لم تقر
بشي اختلف فيه قال ابو حنيفة ومحمد سكوتها كاقرارها بانقضا العدة انها ان جات
به لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق يثبت النسب وان جات به لستة اشهر ولاكثر
لا يثبت سوا كان الطلاق باينا او رجعيا وقال ابو يوسف سكوتها كاقرارها بالحمل
او دعوى الحمل انه ان كان الطلاق باينا يثبت النسب الى سنتين وان كان رجعيا يثبت
الى سبعة وعشرين شهرا وجه قوله ان المراهقة يحتمل ان تكون عدتها بوضع الحمل لاحتمال
انها حبلت ولم نعلم بذلك فما لم تقر بانقضا عدتها لا يحكم بانقضا كالمتوفي عنها زوجها
ولهما ان عدة الصغيرة ذات جهة واحدة وهي ثلثة اشهر على اعتبار الاصل اذ الاصل
فيها عدم البلوغ فكان انقضاوها بانقضا ثلثة اشهر فصار مضي ثلثة اشهر كاقرارها
بانقضا عدتها بمضي الشهور لان عدتها ذات جهتين يحتمل ان تكون بالشهور ويحتمل
ان تكون بوضع الحمل فما لم تقر بانقضا لا يحكم باحد الامرين هذا الذي ذكرنا حكم المعتدة
عن طلاق وكل جواب عرفته في المعتدة عن طلاق فهو الجواب في المعتدة عن غير طلاق
من اسباب الفرقة واما المتوفي عنها زوجها وهي مدخول بها او غير مدخول بها
ان كانت من ذوات الاقرا فجات بولد فان جات به ما بينها وبين سنتين ولم تكن
اقرت بانقضا العدة يثبت نسب ولدها من الزوج عند اصحابنا الثلثة وقال زفر
اذا لم تدع الحمل في مدة العدة ثم جات به لعشرة اشهر وعشرة ايام لا يثبت النسب
وجه قوله ان عدة المتوفي عنها زوجها تعتبر بالاشهر عند عدم الحمل فاذا مضت
اربعة اشهر وعشر يحكم بانقضا عدتها ثم جات بعد ذلك وهناك ان جات به لاقل من
ستة اشهر من وقت الاقرار يثبت النسب وان جات لستة اشهر فصاعدا لا يثبت
كذا ههنا ولهذا كان الحكم في الصغيرة ما وصفنا كما في الكبيرة ولنا ما ذكرنا
ان عدة المتوفي عنها زوجها ذات جهتين لجواز ان تكون حاملا ولا نعلم ذلك فلا
عدتها بالاشهر فما لم تقر بانقضا عدتها لا يحكم بالانقضا كالعدة من الطلاق وان
جات به لاكثر من سنتين لا يثبت لما مر في عدة الطلاق بخلاف الصغيرة فان عدتها

ذات

ذات جهة واحدة لان الاصل فيها عدم الحبل لان المحل لا يحتمله وانما يصير محلا بالبلوغ وفيه
شك فيبقى حكم الاصل فاما عدة الكبيرة فذات جهتين لما قررنا من الاحتمال والتردد فلا
يحكم بالانقضا بالاشهر مع الاحتمال وان اقرت بانقضا عدتها ثم اتت بولد فان اتت به
لاقل من ستة اشهر منذ اقرت يثبت النسب وان جات به لستة اشهر فهو على الاختلاف
الذي ذكرنا في عدة الطلاق انه لا يثبت النسب عندنا وعند الشافعي يثبت ما لم تتزوج • هذا
الذي ذكرنا كله في عدة الطلاق وغيره من الفرق وعدة الوفاة اذا جات المعتدة بولد قبل ان
تتزوج بزوج اخر • فاما ان تزوجت بزوج اخر ثم جات بولد فالامر لا يخلو من اربعة
اوجه اما ان جات به لاقل من سنتين منذ طلقها الاول او مات او لاقل من ستة اشهر
منذ تزوجها الثاني واما ان جات به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولستة
اشهر فصاعدا منذ طلقها الثاني واما ان جات به لاقل من ستة اشهر سنتين منذ
طلقها الاول او مات ولستة اشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني فان جات به لاقل
من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولاقل من ستة اشهر منذ تزوجها الثاني فالولد
للاول لانه لا يحتمل ان يكون من الثاني اذ المراة لا تلد لاقل من ستة اشهر ويحتمل ان
يكون من الاول لان الولد يبقى في بطن امه الى سنتين وفي الحمل عليه حمل امرها على
الصلاح وانه واجب ما امكن وان جات به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول او مات
ولستة اشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني فهو للثاني لانه لا يحتمل ان يكون من الاول اذ
الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ويحتمل ان يكون من الثاني لوجود مدة صالحة
للحمل وفيه صيانتها عن الحرام فيكون للثاني وان جات به لاقل من سنتين منذ طلقها الاول
او مات او لستة اشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني فهو للثاني والنكاح جايز لان
اقدامها على التزوج دليل انقضا عدتها من الاول اذ الظاهر من حال المسلمة العاقلة
ان لا تتزوج بزوج وهي معتدة الغير فصح نكاح الثاني فكان مولودا على فراش صحيح فيثبت
نسبه منه وان جات به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولاقل من ستة
اشهر منذ تزوجها الثاني لم يكن للاول ولا للثاني لان الولد لا يبقى في البطن اكثر
من سنتين والمراة لا تلد لاقل من ستة اشهر وهل يجوز نكاح في قول ابي حنيفة ومحمد
جايز وعند ابي يوسف فاسد لانه اذا لم يثبت النسب من الاول ولا من الثاني
كان هذا الحمل من الزنا فيكون بمنزلة رجل تزوج امراة وهي حامل من الزنا وذلك
على هذا الخلاف على قول ابي حنيفة ومحمد جاز نكاحها ولكن لا يقربها حتى تضع وعلى قول
ابي يوسف لا يجوز النكاح ما لم تضع حملها هذا اذا لم نعلم وقت التزوج انها تزوجت
في عدتها فان علم ذلك ووقع النكاح الثاني فاسدا فجات بولد فان النسب يثبت
من الاول ان امكن اثباته منه بان جات به لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول
او مات ولستة اشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني لان النكاح الثاني فاسد ومهما
امكن احالة النسب الى الفراش الصحيح كان اولى وان لم يمكن اثباته منذ طلقها
وامكن اثباته من الثاني فالنسب يثبت من الثاني بان جات به لاكثر من سنتين
منذ طلقها الاول او مات ولستة اشهر فصاعدا منذ تزوجها الثاني لان النكاح
الثاني وان كان فاسدا لكن لما تعذر اثبات النسب من النكاح الصحيح فاثباته من
النكاح الفاسد اولى من الحمل على الزنا والله الموفق • واذا نعي الى المراة زوجها
فاعتدت وتزوجت وولدت ثم جا زوجها الاول فهي امراته لانها كانت منكوحته

ولم يعترض شي من اسباب الفرقة فبقيت على النكاح السابق ولكن لا يقربها حتى تنقضي
عدتها من النكاح الثاني واما الولد فقد اختلف فيه قال ابو حنيفة هو للاول
وقال ابو يوسف ان كانت ولدته لاقل من ستة اشهر من حين وطيها الثاني فهو للاول
وان كانت ولدته لستة اشهر او لاكثر فهو للثاني وقال محمد ان كانت ولدته لسنتين
من حين وطيها فهو للاول وان كانت ولدته لاكثر من سنتين فهو للثاني وجه قول
محمد انها اذا كانت ولدته لسنتين من حين وطيها الثاني امكن حمله على الفراش الصحيح لان
الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فيحمل على الفراش الفاسد ضرورة وجه قول ابي
يوسف انها اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من حين وطيها الثاني تيقنا انه ليس من
الثاني لان المراة لا تلد لاقل من ستة اشهر وامكن حمله على الفراش فيحمل عليه واما اذا
ولدت لستة اشهر او اكثر فالظاهر انه من الثاني وجه قول ابي حنيفة ان الفراش
الصحيح للاول فيكون الولد للاول لقول النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش
ومطلق الفراش ينصرف الى الصحيح والله الموفق للصواب **فصل** واما الثاني فهو بيان ما
يثبت به نسب ولد المعتدة اي يظهر به فجملة الكلام فيه ان المراة اذا ادعت انها
ولدت هذا الولد لستة اشهر فان صدقها الزوج فقد ثبتت ولادتها بشهادة امراة
واحدة ثقة عند اصحابنا ويثبت نسبه منه حتى لو نفاه يلاعن وقال الشافعي لا يثبت
الا بشهادة اربع نسوة ثقات وجه قوله ان هذا نوع شهادة فلا بد من اعتبار العدد
فيه كسائر انواع الشهادات فيقام كل اثنين منهن مقام رجل فاذا كن اربعا يقمن مقام
رجلين فيكمل العدد ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة
في الولادة فدل على جواز شهادتها في الولادة من غير اعتبار العدد ولان الاصل
فيما يقبل فيه قول النسا بانفرادهن ان لا يشترط فيه العدد منهن على هذا اصول
الشرع كما في رواية الاخبار والاخبار عن طهارة الما ونجاسته وعن الوكالة وغير ذلك من
الديانات والمعاملات وقد خرج الجواب عما ذكره المخالف ان العدد شرط لان العدد
انما يشترط فيما لا يقبل فيه شهادة النسا بانفرادهن وها هنا يقبل فلا يشترط العدد
منهن ولو نفى الولد يلاعن لانه يثبت نسب الولد بالنكاح لا بشهادة القابلة وانما
الثابت بشهادتها الولادة فقط ولان الولد الذي ولدته يجوز انها ولدت ميتا او
حيا ثم مات فاذا نفى الولد فقد صار قاذفا لامه بالزنا وقذف الزوجة يوجب اللعان
وكذلك اذا قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امراة على الولادة
تثبت الولادة وتصير الجارية ام ولد له لان النسب يثبت بفراش الملك عند الدعوة
وقوله ان كان في بطنك ولد فهو مني دعوى النسب الحاجة الى ذلك بعد ذلك الى
الولادة وتعيين الولد وذلك يثبت بشهادة القابلة واذا ثبت النسب صارت
الجارية ام ولد له ضرورة لان امومية الولد من ضرورات ثبوت النسب ولو قال
لامراته اذا ولدت فانت طالق فقالت ولدت وانكر الزوج الولادة فشهدت قابلة
بالولادة يثبت الولد بالاجماع وان لم يكن الزوج اقر بالحبل ولا كان الحبل ظاهرا
وهل يقع الطلاق قال ابو حنيفة لا يقع ما لم يشهد على الولادة رجلان او رجل وامراتان
وقال ابو يوسف ومحمد يقع بشهادة القابلة اذا كانت عدلا وجه قولهما ان الولادة
قد ثبتت بشهادة القابلة بالاجماع ولهذا ثبت النسب ومن ضرورة ثبوت الولادة
وقوع الطلاق لانه معلق بها ولابي حنيفة ان شهادة القابلة ضرورية لانها شهادة

فرد شهو ما انثى فيطلع فيه ضرورة وفيما هو من ضرورات تلك الضرورة والضرورة في الولا
فيظهر فيها فيثبت الولادة ووقوع ليس من ضرورات الولادة لتصور الولادة بدون
الطلاق في الجملة فلا ضرورة الى اثبات الولادة في وقوع الطلاق فلا يثبت في حقه والنسب
ما ثبت بالشهادة وانما ثبت بالفراش لقيام النكاح وانما الثابت بالشهادة الولادة وتعيين
الولد ووقوع الطلاق ليس من ضرورات الولادة ولا من ضرورات ثبوت النسب ايضا فلم
يكن من ضرورة الولادة وثبوت النسب وقوع الطلاق وان كان الزوج قد اقر بالحبل او كان
الحبل ظاهرا يقع الطلاق بمجرد قولها وان لم تشهد القابلة وعندهما لا يقع الا بشهادة
القابلة ولا خلاف في ان النسب لا يثبت بدون شهادة القابلة وجه قولهما ان المراة تدعي
وقوع الطلاق والاصل ان لا يعطى احد شيا بمجرد الدعوى لان دعوى المدعي عارضها
انكار المنكر وقد قال صلى الله عليه وسلم لو اعطي الناس بدعواهم الحديث الا فيما لا يوقف
عليه من جهة غيره فيجعل فيه القول قوله فيه للضرورة كما في الحيض والولادة امر
يمكن الوقوف عليه من جهة غيرها فلا يقبل قولها فيه ولهذا لم يثبت النسب بقولها
بدون شهادة القابلة كذا وقوع الطلاق لانها تدعي وهو ينكر والقول قول المنكر
حتى يقيم المدعي حجته وجه قول ابي حنيفة انه قد ثبت الحبل وهو كون الولد في
البطن باقرار الزوج بالحبل او بكون الحبل ظاهرا وانه يفضي الى الولادة لا محالة
لان الحمل يوضع لا محالة فكانت الولادة امرا كائنا فيقبل فيه قولها كما في دم الحيض حتى
لو قال لامراته اذا حضت فانت طالق فقالت حضت يقع الطلاق كذا ها هنا الا انه
لم يقبل قولها في حق ثبات النسب بدون شهادة القابلة لانها متهمة في تعيين الولد
فلا تصدق على التعيين في حق ثبات النسب ولا تهمة في التعيين في حق وقوع الطلاق
فتصدق فيه من غير شهادة القابلة ونظيره ما اذا قال لامراته اذا حضت فانت
طالق وامراتي الاخرى فلانة معك فقالت حضت وكذبها الزوج تطلق هي ولا
ضرتها ويثبت حيضها في حقها ولا يثبت في حق ضرتها الا بتصديق الزوج لكونها متهمة
في حق ضرتها وانتفا التهمة في حق نفسها كذا ها هنا والله اعلم وان كانت معتدة من
طلاق باين او من وفاة فجاءت بولد الى سنتين فانكر الزوج الولادة او ورثته بعد
وفاته وادعت هي فان لم يكن الزوج اقر بالحبل ولا كان الحبل ظاهرا لا يثبت النسب
الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين على الولادة في قول ابي حنيفة وعندهما يثبت
بشهادة القابلة وجه قولهما ان النكاح بعد الطلاق الباين والوفاة باق في حق الفراش
فلا حاجة الى ما يثبت به النسب في حال قيام النكاح وانما الحاجة الى الولادة وتعيين
الولد وذلك يثبت بشهادة القابلة كما في حال قيام النكاح ولابي حنيفة ان الفراش
لا يبقى بعد الولادة لانقطاع النكاح بجميع علايقه بانقضا العدة بالولادة وتصير
اجنبية فكان انقضا بالولادة قضا بثبوت النسب لولد الاجنبية بشهادة
النسا ولا يجوز ذلك ولا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين وان كان
الزوج قد اقر بالحبل او كان الحبل ظاهرا فالقول قولها في الولادة وان لم تشهد لها
قابلة في قول ابي حنيفة وعندهما لا تثبت الولادة الا بشهادة القابلة والكلام
في الطرفين على النحو الذي ذكرنا وان كانت معتدة من طلاق رجعي فكذلك
ذكره في كتاب الدعوى وسوى بين الرجعي والباين لانها بعد انقضا العدة اجنبية
في الفصلين جميعا فلا تصدق على الولادة الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين

عند ابي حنيفة اذا لم يكن الزوج مقرا بالحبل ولا كان الحبل ظاهرا وان كان اقر بالحبل
او كان الحبل ظاهرا فالقول قولها في الولادة وان لم تشهد لها قابلة فهو على
الاختلاف الذي ذكرنا ولو مات الزوج واتت امراته بولد بعد وفاته ما بينها
وبين سنتين ولم يشهد على الولادة احد لا القابلة ولا غيرها ولكن صدقها في انها ولدته
ذكر في الجامع الصغير انه يثبت نسبه بقولهم وذكر في كتاب الدعوى ان نسب الولد
يثبت ان كان ورثته ابنين او ابنا وبنتين واختلاف العبارتين الى ان ثبوت نسبه
بتصديقهم من طريق الشهادة او من طريق الاقرار فما ذكرنا في كتاب الدعوى يدل
على انه من طريق الشهادة حيث شرط ان تكون الورثة ابنين او ابنا وبنتين وما ذكر في
الجامع يدل على انه من طريق الاقرار لانه قال فصدقها الورثة والشهادة لا تسمى تصديقا
في العرف وكذا الحاجة الى الشهادة عند المنازعة ولا منازع هاهنا ومن هذا نشا الاختلاف
من مشايخنا فاعتبر بعضهم التصديق منه شهادة وبعضهم اقرارا فمن اعتبره شهادة
قال لا يثبت نسبه الا اذا كانت الورثة رجلين او رجلا وامراتين ويشترط لفظة
الشهادة ومجلس واذا صدقها البعض وجحدها البعض فان صدقها رجلان منهم
او رجل وامراتان يشارك الولد المقرين منهم والمنكرين جميعا في الميراث لان الشهادة
حجة مطلقة فكانت حجة على الكل فيظهر نسبه في حق الكل ومن اعتبره اقرارا قال
يثبت نسبه اذا صدقها جميع الورثة سواء كانوا ذكورا او اناثا ولا يراعي لفظ الشهادة
ومجلس الحكم واذا صدقها بعض الورثة وجحد الباقون يثبت نسبه في حقهم ويشاركهم
في نصيبهم من الميراث ولا يثبت في حق غيرهم لان اقرارهم حجة في حقهم لا في حق غيرهم
ومن هذا ايضا نشا الخلاف اذا كان الوارث واحدا فصدقها في الولادة فقال
الكرخي ان نسبه يثبت باقراره في قولهم وذكر الطحاوي فيه الاختلاف فقال لا يثبت
في قول ابي حنيفة ومحمد وفي قول ابي يوسف يثبت كانهما اعتبرا قوله شهادة
وشهادة الفرد لا تقبل واعتبره ابو يوسف اقرارا واقرار الفرد مقبول هذا اذا
صدقها الورثة او بعضهم فاما اذا لم يصدقها احد منهم فهو على الاختلاف والتفصيل
ان الزوج اذا لم يكن مقرا بالحبل ولا كان الحبل ظاهرا لا يثبت نسبه الا بشهادة
رجلين او رجل وامراتين عند على الولادة عند ابي حنيفة وعندهما يثبت بشهادة
القابلة وان كان الزوج اقر بالحبل او كان الحبل ظاهرا يثبت الولادة بمجرد قولها
ولدت عند ابي حنيفة وعندهما لا يثبت من غير شهادة القابلة وقد مر الكلام
في ذلك كله فيما تقدم والله الموفق • رجل قال لغلام هذا ابني فجاءت ام الغلام
فقالت انا امراته لا شك ان الغلام يرثه لانه ثبت نسبه منه باقراره وهل ترثه
هذه المراة استحسانا ترثه والقياس ان لا يكون لها الميراث وجه القياس انه
يحتمل ان تكون ام الغلام حرة ويحتمل ان تكون امة ولو كانت حرة فيحتمل ان تكون هذه
ويحتمل ان تكون غيرها ولو كانت هذه المراة فيحتمل ان يكون وطيها بنكاح صحيح ويحتمل
بنكاح فاسد وبشبهة النكاح فيقع الشك في الارث فلا ترث بالشك وجه
الاستحسان ان سبب استحقاق الارث في حقها ثبت باقراره بنسب الولد وهو النكاح
الصحيح لان المسالة مفروضة في امراة معروفة بالحرية وبالامومية هذا الولد فاذا
اقر بنسب الولد انه منه والنسب لا يثبت الا بالفراش والاصل في الفراش هو النكاح
الصحيح فكان دعوى نسب الولد اقرارا منه انه من النكاح الصحيح فاذا صدقته يثبت

النكاح ظاهرا فترثه لان العمل بالظاهر واجب واما اذا لم تكن معروفة بذلك وانكرت
الورثة كونها حرة او اما له فلا ميراث لها لان الامر بقي محتملا فلا ترث بالشك والاحتمال
ومما يتصل بحال قيام العدة عن طلاق من الاحكام • منها الارث عند الموت وجملة
الكلام فيه ان المعتدة لا تخلو اما ان كانت من طلاق رجعي واما ان كانت من طلاق
باين او ثلاث والحال لا تخلو اما ان كانت حال الصحة واما ان كانت حالة المرض
فان كانت العدة من طلاق رجعي فمات احد الزوجين قبل انقضاء العدة ورثه الاخر
بلا خلاف سواء كان الطلاق في حال الصحة او في حال المرض لان الطلاق الرجعي لا يزيل
النكاح فكانت الزوجية بعد الطلاق قبل انقضاء العدة قايمة من كل وجه والنكاح القايم
من كل وجه سبب لاستحقاق الارث من الجانبين كما لو مات احدهما قبل الطلاق وسواء
كان الطلاق برضاها او لا لان ما رضيت به ليس بسبب لبطلان النكاح حتى يكون رضا
ببطلان حقها في الميراث وسواء كانت المراة حرة مسلمة وقت الطلاق او مملوكة او
كتابية ثم اعتقت او اسلمت في العدة لان النكاح بعد الطلاق قايم من كل وجه ما دامت
العدة قايمة وانه سبب لاستحقاق الارث وان كانت من طلاق باين او ثلاث فان
كان ذلك في حال الصحة فمات احدهما لم يرثه صاحبه سواء كان الطلاق برضاها او
بغير رضاها وان كان في حال المرض فان كان برضاها لا ترث بالاجماع وان كان بغير
رضاها فانها ترث من زوجها عندنا وعند الشافعي لا ترث ومعرفة هذه المسالة مبنية
على معرفة سبب استحقاق الارث وشرط الاستحقاق ووقته اما السبب فنقول لا
خلاف في ان سبب استحقاق الارث في حقها النكاح فان الله تعالى ادار الارث فيما
بين الزوجين على الزوجية بقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم الى اخر ما ذكر من
ميراث الزوجين ولان اسباب الارث في الشرع ثلثة لا رابع لها القرابة والولاء والزوجية
واختلف في الوقت الذي يصير النكاح سببا لاستحقاق الارث فعند الشافعي هو
وقت الموت فان كان النكاح قايما عند الموت يثبت الارث والا فلا واختلف مشايخنا
قال بعضهم هو وقت مرض الموت والنكاح قايم من كل وجه في اول مرض الموت
ولا يحتاج الى بقايه من وجه الى وقت الموت ليصير سببا وتفسير الاستحقاق عندهم
هو ثبوت الملك من كل وجه للوارث من اول المرض عند وجود شرايطه بطريق
الظهور وقال بعضهم يعتبر قيام النكاح من وجه الى وقت الموت ليصير سببا
وتفسير الاستحقاق عندهم هو تفسير ثبوت الملك من وجه للوارث من وقت
المرض بطريق الظهور ومن وجه وقت الموت مقصورا عليه وهو طريق الاسناد
وهما طريقا مشايخنا المتقدمين وقال بعضهم وهو طريق المتاخرين منهم
ان النكاح القايم وقت مرض الموت سبب لاستحقاق الارث وهو ثبوت حق
الارث من غير ثبوت الملك للوارث للحال اصلا لا من كل وجه وجه قول الشافعي
ان الارث لا يثبت الا عند الموت لان المال قبل الموت ملك المورث بدليل
نفاذ تصرفاته فلا بد من وجود السبب عند الموت ولا يثبت هاهنا الا النكاح
وقد زال بالابانة والثلاث ولا يثبت الارث ولهذا لا يثبت بعد انقضاء العدة
ولا يرث الزوج منها بلا خلاف ولو كان النكاح قايما في حق الارث لورث لان
الزوجية لا تفوت باحد الطريقين فدل انها زايلة ولنا اجماع الصحابة رضي الله
عنهم والمعقول اما الاجماع فانه عن بن سيرين رحمه الله انه قال كانوا

يقولون ولا يختلفون من فر من كتاب الله رد اليه اي من طلق امراته في مرضه ثلاثا فانها ترثه ما دامت في العدة وهذا منه حكاية عن اجماع الصحابة ومثله لا يكذب وهكذا روي توريث امراة الفار عن جماعة من الصحابة من غير نكير مثل عمر وعثمان وعلي وعايشة وابي بن كعب رضي الله عنهم فانه روي عن ابراهيم النخعي انه قال جاء عروة البارقي الي شريح بخمس خصال من عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه منهن ان الرجل اذا طلق امراته وهو مريض ثلاثا ورثته منه ما دامت في عدتها وروي عن الشعبي انه قال ان ام البنين بنت عيينة بن حصن كانت تحت عثمان بن عفان فلما حضر طلقها وقد كان ارسل اليها يشتري ثمنها فلما قتل اتت عليا رضي الله عنه فذكرت له ذلك فقال علي رضي الله عنه تركها اذا اشرف على الموت طلقها وورثها وروي ان عبد الرحمن بن عوف طلق امراته تماضر الكلبية في مرضه اخر تطليقات الثلاث وكانت تحته ام كلثوم بنت عقبة اخت عثمان رضي الله عنه فورثها عثمان رضي الله عنه وروي انه قال ما اتهمه ولكني اريد ان يكون سنة وروي هشام عن عروة عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ان المطلقة ثلاثا وهو مريض ترثه ما دامت في العدة وعن ابي بن كعب انه قال ترث ما لم تتزوج • فان قيل ان ابن الزبير يخالف فانه روي انه قال في قصة تماضر ورثها عثمان ابن عفان رضي الله عنه ولو كنت انا لما ورثتها فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفته • فالجواب ان الخلاف لا يثبت بقوله هذا لانه يحتمل ان يكون معنى قوله لو كنت انا لما ورثتها اي عندي انها لا ترث ويحتمل ان يكون معناه اي ظهر له من الاجتهاد والصواب ما لو كنت مكانه لكان لا يظهر لي فكان تصويبا له في اجتهاده وان الحق في اجتهاده فلا يثبت الخلاف مع الاحتمال بل حمله على الوجه الذي فيه تحقيق الموافقة اولى ويحتمل انها كانت سالت الطلاق فراي عثمان رضي الله عنه توريثها مع سوالها الطلاق فيرجع قوله لو كنت انا لما ورثتها الى سوالها الطلاق فلما ورثها عثمان رضي الله عنه مع مسيلتها الطلاق فعند عدم السوال اولى على انه روي ان ابن الزبير رضي الله عنه انه قال ذلك في ولايته وقد كان انعقد الاجماع منهم على التوريث فخلافه بعد وقوع الاتفاق منهم لا يقدح في الاجماع لان انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع على ما عرف في اصول الفقه • واما المعقول فهو ان سبب استحقاق الارث وجد مع شرايط الاستحقاق فيستحق كما اذا طلقها طلاقا رجعيا ولا كلام في سبب الاستحقاق وشرايطه وانما الكلام في وقت الاستحقاق فنقول وقت الاستحقاق هو مرض الموت اما على تفسير الاول والثاني وهو ثبوت الملك من كل وجه او من وجه فالدليل عليه النص واجماع الصحابة رضي الله عنهم ودلالة الاجماع والمعقول اما النص فما روي عن رسول الله صلى الله عليه انه قال ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة في اعمالكم اي تصدق باستبقا ملككم عليكم في ثلث اموالكم اخبر عن منة الله تعالى على عباده انه استبقى لهم الملك في ثلث اموالهم ليكون وسيلة الى الزيادة في اعمالكم بالصرف الى وجوه الخير لان مثل هذا الكلام يخرج مخرج الاخبار عن المنة واخر اعماركم مرض الموت فيدل على زوال ملكه عن الثلثين اذ لو لم يزل لم يكن ليمن عليهم بالتصدق بالثلث بل بالثلثين اذ الحكيم في موضع بيان المنة لا يترك اعلى المنتين ويذكر ادناهما واذا زال ملكه عن الثلثين يزول الي ورثته لانهم اقرب الناس اليه فيرضى بالزوال اليهم لرجوع معنى الملك اليه بالدعا والصدقة وانواع الخير بخلاف الاجانب واما اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال في مرض موته لعايشة اني كنت نحلتك جداد عشرين وسقا من مالي بالعالية وانك لم تكوني حزتيه ولا قبضتيه وانما هو اليوم من مال الوارث ولم تدع عايشة رضي الله عنها ولا انكر عليه احد وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم فيكون اجماعا منهم على ان مال المريض في مرض موته يصير ملك الوارث من كل وجه او من وجه واما دلالة الاجماع فهي انه لا ينفذ تبرعه فيما زاد على الثلث في حق الاجانب وفي حق الورثة

لا ينفذ

لا ينفذ بشي اصلا وراسا حتى كان للورثة ان ياخذوا الموهوب من يد الموهوب له من غير رضاه اذا لم يدفع القيمة ولو نفذ لما كان لهم الاخذ من غير رضاه فدل عدم النفاذ على زوال الملك واذا زال يزول الي الورثة لما بينا واما المعقول فهو ان المال الفاضل عن حاجة الميت يصرف الي الورثة بلا خلاف والكلام فيما اذا فضل ووقع من وقت المرض الفراغ عن حوايج الميت فهذه الدلايل تدل على ثبوت الملك من كل وجه للوارث في المال الفاضل عن حوايج الميت فيدل على ثبوت الملك من وجه لا محالة واما على التفسير الثالث وهو ثبوت حق الارث من غير ثبوت الملك راسا فدلالة الاجماع والمعقول اما دلالة الاجماع فهو ان ينقض تبرعه بعد الموت ولو تعلق الورثة بما له في مرض موته لكان التبرع تصرفا من الاهل في محل مملوك له لا حق للغير فيه فينبغي ان لا ينقض فدل حق النقض على تعلق الحق واما المعقول فهو ان النكاح حال مرض الموت صار وسيلة الى الارث عند الموت ووسيلة حق الانسان حقه لانه ينتفع به والطلاق الباين والثلاث ابطال لهذه الوسيلة فيكون ابطالا لحقها وذلك اضرار لها فيرد عليه ويلحق بالعدم في حق ابطال الارث في الحال عملا بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام فلم يعمل الطلاق في الحال في ابطال سببية النكاح لاستحقاق الارث وكونه وسيلة اليه دفعا للضرر عنها وتاخر عمله فيه الى ما بعد انقضا العدة وكذلك اذا ابانها بغير طلاق بخيار البلوغ بان اختارت نفسها وتقبيل امها او ابنها وردته ان كان في الصحة لا ترث منه ولا منها بالاجماع كما لو ابانها في الطلاق لانعدام سبب الاستحقاق في وقت الاستحقاق وهو مرض الموت الا في الردة بان ارتد الزوج في حال صحته ثم مات على الردة او قتل او لحق بدار الحرب وهي في العدة فانها ترث منه لان الردة من الزوج في معنى مرض موته لما نذكر وان كانت هذه الاسباب منه في حالة المرض فهو على الاختلاف الذي ذكرنا في الطلاق انها ترث منه عندنا خلافا للشافعي ولا يرث هو منها بالاجماع ولو جامعها ابنه مكرهة او مطاوعة لا ترث اما اذا كانت مطاوعة فلانها رضيت بابطال حقها وان كانت مكرهة فلم يوجد من الزوج ابطال حقها المتعلق بالارث لوقوع الفرقة وان كانت البينونة من قبل المراة كما اذا قبلت ابن زوجها او اباه بشهوة طايعة او مكرهة او اختارت نفسها في خيار الادراك او العتاق او عدم الكفاة فان كان ذلك في حال الصحة فانهما لا يتوارثان بالاجماع كما اذا كانت البينونة من قبل الزوج وكذا اذا ارتدت بخلاف ردة الزوج في حال صحته ووجه الفرق ان ردة الزوج في معنى مرض موته لانها تفضي الى الموت الا ان احتمال الصحة باحتمال الاسلام قايم فاذا قتل على الردة او مات عليها فقد زال الاحتمال وكذا اذا لحق بدار الحرب لان الظاهر انه لا يعود فيتقرر المرض فتبين ان سبب الاستحقاق كان ثابتا وقت الاستحقاق وهو مرض الموت وان سبب الفرقة وجد منه في مرض الموت فترث منه كما لو كان مريضا حقيقة فاما ردتها فليست في معنى مرض موتها ليقال ينبغي ان يرث الزوج منها وان كانت هي لا ترث منه لانها لا تفضي الى الموت اي لانها لا تقتل عندنا فلم يكن النكاح القايم حال ردتها سبب لاستحقاق الارث في حقه لانعدام وقت الاستحقاق وهو مرض الموت لذلك افترقا والله اعلم • وان كان في حال المرض فان كان في مرض الزوج لا ترث منه وان كانت في العدة لعدم شرط الارث وهو عدم رضاها بسبب الفرقة ولحصول الفرقة بفعل غير الزوج ويرث الزوج منها ان كان سبب الفرقة منها في مرضها وماتت قبل انقضا عدتها لوجود سبب الاستحقاق في حقه وهو النكاح في وقت الاستحقاق وهو مرض موتها ولوجود ابطال سبب حقه منها في حال المرض والقياس فيما اذا ارتدت في مرضها ثم ماتت في العدة ان لا يرثها زوجها وانما ورثها استحسانا ووجه القياس ان الفرقة لم تقع بفعلها وانما تقع

باختلاف الدينين ولا صنع لها في ذلك فلم يوجد منها في مرضها ابطال حق الزوج ليرد عليها
فلا يرث منها وجه الاستحسان ما ذكرنا ولسنا نسلم ان الفرقة لم تقع بفعلها فان الردة
من اسباب الفرقة وقد حصلت منها في حال تعلق حقه بالارث وهو مرض موتها فيرث منها
والله الموفق **فصل** واما شرايط الاستحقاق فنوعان نوع يعم اسباب الارث كلها ونوع
يخص النكاح • اما الذي يعم اسباب الارث كلها • فمنها شرط الاهلية وهي ان لا يكون الوارث
مملوكا ولا مرتدا ولا قاتلا فلا يرث المملوك والمرتد من احد ولا يرث القاتل من المقتول ودلايل
هذه الجملة نذكر في كتاب الفرايض ان شا الله تعالى ويعتبر وجود الاهلية هاهنا وقت الطلاق
ودوامها الي وقت الموت حتي لو كانت مملوكة او كتابية وقت الطلاق لا ترث وان اعتقت
او اسلمت في العدة لان السبب لا ينعقد مفيدا للحكم بدون شرطه فاذا لم يكن وقت صيرورة
النكاح سبب الاستحقاق وهو مرض الموت من اهل الميراث لم ينعقد سببا فلا يتغير
حدوث الاهلية بعد ذلك ولو كانت مسلمة وقت الطلاق ثم ارتدت في عدتها ثم
اسلمت فلا ميراث لها وان كان من اهل الميراث من وقت الطلاق اما علي طريق الاستناد
فلان الحكم من وجه يثبت عند الموت ولا بد من قيام السبب من وجه ليثبت ثم يستند
وقد بطل السبب بالردة راسا فتعين الاستناد وكذا من يقول بثبوت الحق في المرض دون
الملك يعتبر قيام النكاح في حق الارث عند الموت ولم يبق لبطلانه بالردة واما علي
طريق الظهور المحض فيشكل تخريج هذه المسلة لانه تبين ان الملك من كل وجه كان ثابتا
للوارث وقت المرض والنكاح قايما من كل وجه في ذلك الوقت والاهلية كانت موجودة
وبقا السبب ليس بشرط لبقا الحكم وكذا الاهليه شرط الثبوت لا شرط البقا وهذا بخلاف
ما اذا طلقها في مرضه ثم قبلت ابن زوجها او اباه بشهوة في عدتها انها ترث لانها بالتقبيل
لم تخرج عن اهلية الارث اذ ليس تحت التقبيل الا التحريم ولا تبطل اهلية الارث
بخلاف الردة فانها مبطلة للاهليه • ومنها شرط المحلية وهي ان يكون المتروك مالا
فاضلا فارغا عن حوايج الميت خاصة اصله فلا يثبت الارث في المال المشغول بحاجته
الاصلية • ومنها اتحاد الدين • ومنها اتحاد الدار لما نذكر في كتاب الفرايض ان شا الله
تعالي **فصل** واما الذي يخص النكاح فشرطان احدهما قيام العدة حتي لو مات الزوج بعد
انقضا العدة لا ترث وهذا قول عامة العلما وقال ابن ابي ليلي هذا ليس بشرط وترث بعد
انقضا العدة ما لم تتزوج والصحيح قول العامة لان جريان الارث بعد الابانة والثلاث
يثبت بخلاف القياس باجماع الصحابة وهم شرطوا قيام العدة علي ما روينا عنهم فكان شرطا
بالاجماع غير معقول فيتبع معقد الاجماع ولان العدة اذا كانت قايمة كان بعض احكام النكاح
قايما من وجوب النفقة والسكني والفراش وغير ذلك فامكن ابقاوه في حق حكم الارث فالتوريث
يكون موافقا للاصول وقالوا فيمن طلق زوجته في مرضه ودام المرض اكثر من سنتين
فمات ثم جات بولد بعد موته بشهر انه لا ميراث لها في قول ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف لها الميراث بنا علي ان انقضا العدة بالاقرا او بوضع الحمل عندهما وعنده بوضع
الحمل وجه قول ابي يوسف ان الحمل حادث لان الولد لا يبقي اكثر من سنتين فيحمل علي انها وطيت
بشبهة فلا يحكم بانقضا عدتها الا بوضع الحمل فلم تكن منقضية العدة عند موت الزوج فترث
ولهما يقولان لا شك ان الولد حصل بوطي حادث بعد الطلاق فلا يخلوا اما ان يحمل علي ان الزوج
وطيها او غيره لا سبيل الي الاول لان وطيه اياها حرام والظاهر من حاله ان لا يرتكب الحرام
ولا وجه للثاني لان غير الزوج اما ان وطيها بنكاح او بشبهة والوطي بشبهة حرام ايضا فتعين

حمل امرها علي النكاح الصحيح وهو ان عدتها انقضت قبل التزوج لستة اشهر ثم تزوجت
فكانت عدتها منقضية قبل موت الزوج فلا ترث ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد انها ترد
نفقة ستة اشهر وقال ابو يوسف لا ترد والله اعلم • والثاني عدم الرضي منها
بسبب الفرقة وشرطها فان رضيت بذلك لا ترث لانها رضيت ببطلان حقها والتوريث
ثبت حقا لها صيانة لحقها فاذا رضيت باسقاط حقها لم تبق مستحقة للنظر وعلي هذا
يخرج ما اذا قال لها في مرضه امرك بيدك او اختاري فاختارت نفسها او قال لها طلقي
نفسك ثلاثا ففعلت او قالت لزوجها طلقني ثلاثا ففعل او اختلعت من زوجها ثم مات
الزوج وهي في العدة انها لا ترثه لانها رضيت بسبب البطلان او بشرطه اما اذا اختارت
نفسها فلا شك فيه لانها باشرت سبب البطلان بنفسها وكذا اذا امرها بالطلاق
فطلقت وكذا اذا سالته الطلاق فطلقها لانها رضيت بمباشرة السبب من الزوج
وفي الخلع باشرت الشرط بنفسها وكل ذلك دليل الرضي ولو قالت لزوجها طلقني للرجعة
فطلقها ثلاثا ورثته لان ما رضيت به وهو الطلاق الرجعي ليس بسبب لبطلان الارث
وما هو سبب البطلان وهو ما اتي به الزوج ما رضيت به فترث • وعلي هذا يخرج ما
اذا علق طلاق امراته في مرضه او في صحته بشرط وكان الشرط في المرض • وجملة الكلام
ان الامر لا يخلوا اما ان كان التعليق ووجود الشرط جميعا في الصحة واما ان كانا جميعا
في المرض واما ان كان احدهما في الصحة والاخر في المرض ولا يخلوا اما ان علق بفعل نفسه
او بفعلها او بفعل اجنبي او بامر سماوي فان كان التعليق ووجود الشرط جميعا في الصحة لا شك
انها لا ترث اي شي كان المعلق به لانعدام سبب استحقاق الارث في وقت الاستحقاق وهو
وقت مرض الموت وان كانا جميعا في المرض فانها ترث اي شي كان المعلق به لوجود سبب الاستحقاق
في وقته وانعدام الرضا منها ببطلان حقها الا اذا كان التعليق بفعلها الذي لها منه بد فانها
لا ترث لوجود الرضا منها بالشرط لانها فعلت عن اختيار • ولو اجل العنين وهو مريض
ومضي الاجل وهو مريض فخيرت المراة فاختارت نفسها فلا ميراث لها لان الفرقة وقعت
باختيارها لانها تقدر ان تصبر عليه فاذا لم تصبر واختارت نفسها فقد باشرت سبب
بطلان حقها باختيارها ورضاها فلا ترث ولو آلا منها وهو مريض وبانت بالايلا وهو مريض
ورثت ما دامت في العدة لوجود سبب الاستحقاق في وقته وشرايطه ولو كان صحيحا وقت الايلا
وانقضت مدة الايلا وهو مريض لم ترث لعدم سبب الاستحقاق في وقته لانه باشر الطلاق
في الصحة ولم يصنع في المرض سببا ولو قذف امراته في المرض ولاعنها في المرض ورثت
في قولهم جميعا لان سبب الفرقة وجد في وقت تعلق حقها بالارث ولم يوجد منها دليل الرضا
ببطلان حقها لكونها مضطرة في المطالبة باللعان لدفع الشين عن نفسها والزوج هو الذي
اضطرها بقذفه فيضاف فعلها اليه كانه اكرهها عليه وان كان القذف في الصحة واللعان
في المرض ورثت في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا ترث وجه قوله ان سبب
الفرقة وجد من الزوج في حال لم يتعلق حقها بالارث وهو حال الصحة والمرض والمراة
مختارة في اللعان فلا يضاف الي الزوج ولهما ان فعل المراة يضاف الي الزوج لانها مضطرة
في المطالبة باللعان لاضطرارها الي دفع العار عن نفسها والزوج هو الذي الجاها الي هذا
فيضاف فعلها اليه كانه اوقع الفرقة في المرض والله اعلم • وان كان احدهما في الصحة
والاخر في المرض بان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض فان كان التعليق بامر سماوي
بان قال لها اذا راس شهر كذا فانت طالق ثلاثا وهو مريض ثم مات وهي في العدة لا ترث في قول

اصحابنا الثلاثة وعند زفر ترث وجه قوله ان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط فيصير قايلا عند الشرط انت طالق ثلاثا وهو مريض ولنا ان الزوج لم يصنع في مرض الموت شيا لا السبب ولا الشرط ليرد عليه فعله فلم يصر فارا وقوله المعلق بالشرط يجعل منجزا عند الشرط ممنوع بل يقع الطلاق بالكلام السابق من غير ان يقدر باقيا الي وقت وجود الشرط علي ما عرف في مسايل الخلاف وكذا ان كان بفعل اجنبي سوا كان منه بد كقدوم فلان او لا بد منه كالصلاة المفروضة والصوم المفروض ونحو ذلك لما قلنا انه لم يوجد من الزوج صنع في المرض لا بمباشرة السبب ولا بمباشرة الشرط وان كان بفعل نفسه يرث سوا كان فعلا له منه بد كما اذا قال ان دخلت انا الدار فانت طالق او لا بد منه كما لو قال ان صليت انا الظهر فانت طالق لانه باشر شرط بطلان حقها قصدا وهو متعديا عليها مضرا لها بمباشرة الشرط فترد عليه دفعا للضرر عنها لان العذر لا يعتبر في موضع التعدي كمن اتلف مال غيره نايما او خاطيا او اصابته مخمصة فاكل طعام غيره حتى يجب عليه الضمان ولم يجعل معذورا في مباشرة الفعل الذي لا بد له منه لما قلنا كذا هذا وان كان بفعل المراة فان كان فعلا لها منه بد كدخول الدار وكلام زيد ونحو ذلك لا ترث لانها رضيت ببطلان حقها حيث باشرت شرط البطلان من غير ضرورة وان كان فعلا لا بد لها منه كالاكل والشرب والصلاة المفروضة والصوم المفروض وكلام ابويها واقتضا غريمها الديون فانها ترث في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا ترث وكذا اذا علق بدخول دار لا غنا لها عن دخولها فهو علي هذا الخلاف كذا روي عن ابي يوسف وجه قول محمد انه لم يوجد من الزوج مباشرة بطلان حقها ولا شرط البطلان فلا يصير فارا كما لو علق بامر سماوي او بفعل اجنبي او بفعلها الذي لها منه بد وجه قولهما ان المراة فيما فعلت من الشرط عاملة للزوج من وجه لان منفعة عملها عايدة اليه لانه منعها عما لو امتنعت عنه فالزوج بذلك امرها اذا لم تمتنع وفعلت لم يلحقه ماثم فكانت منفعة فعلها عايدة عليه فجعل ذلك فعلا للزوج فوجب ابطال فعله صيانة لحقها ومن الوجه الذي بقي مقصورا عليها بدليل الرضا لانها فعلته مضطرة لدفع العقوبة عنها في الاخرة لا برضاها وقالوا فيمن فوض طلاق امراته الي اجنبي في الصحة فطلقها في المرض ان التفويض ان كان علي وجه لا يملك عزله عنه بان ملكه الطلاق لا ترث لانها لم تتقدر علي فسخه بعد مرضه صار الايقاع في الصحة وان كان التفويض علي وجه يمكن العزل عنه فطلق في المرض ورثت لانه لما امكنه عزله بعد مرضه فلم يفعل صار كانه انشا التوكيل في المرض لان الاصل في كل تصرف غير لازم ان يكون لبقايه حكم الابتدا والله الموفق وعلي هذا اذا قال في صحته لامراته ان لم ات البصرة فانت طالق ثلاثا فلم ياتها حتى مات ورثت لانه علق طلاقها بعدم اتيانه البصرة فلما بلغ الي حال وقع الياس له عن اتيان البصرة فقد تحقق العدم وهو مريض في ذلك الوقت فقد باشر شرط بطلان حقها من الميراث فصار فارا فترثه وان ماتت هي وبقي الزوج ورثها لانها ماتت وهي زوجته لان الطلاق لم يقع لعدم شرط الوقوع وهو عدم اتيانه البصرة لجواز ان ياتيها بعد موتها فلم يقع الطلاق فماتت وهي زوجته فيرثها ولو قال ان لم تاتي البصرة فانت طالق فلم تاتها حتى مات الزوج ورثته لانه مات وهو زوج لعدم وقوع الطلاق لانعدام شرط وقوعه لانها ما دامت حية يرجي منها الاتيان وان ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها لانه لم يوجد منها سبب الفرقة في مرضها فلم تصر فارة فلا يرثها ولو قال لها ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا فلم يطلقها حتى مات ورثته لانه علق طلاقها بشرط عدم التطليق منه وقد تحقق العدم

اذا صار الي حال لا يتاتي منه التطليق وهو مريض في تلك الحالة فيصير فارا بمباشرة شرط بطلان حقها فترثه ولو ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها لانها لم تصر فارة لانعدام سبب الفرقة منها في مرضها فلا يرثها لانها لم تصر فارة لانعدام سبب الفرقة منها في مرضها فلا يرثها وكذلك اذا قال ان لم اتزوج عليك فانت طالق ثلاثا فلم يفعل حتى مات ورثته وان ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها لما ذكرنا في الحلف بالطلاق ولو قال لامراتين له في صحته احديكما طالق ثم مرض فبين الطلاق في احديهما ثم مات ورثته المطلقة لان وقوع الطلاق المضاف الي المبهم معلق بشرط البيان هو الصحيح لما نذكره في موضعه ان شا الله تعالي • والصحيح اذا علق طلاق امراته بفعله ففعل في مرضه فانها ترثه والله الموفق • وقالوا فيمن قال في صحته لامتين تحته احديكما طالق ثنتين فاعتقتا ثم اختار الزوج ان يوقع علي احديهما في مرضه فلا ميراث للمطلقة ولا يملك الزوج الرجعة وهذا الجواب عن قول من يقول ان الطلاق واقع في العين والبيان تعيين من وقع عليه الطلاق لا شرط وقوع الطلاق ويقال انه قول محمد رحمه الله لان الايقاع والوقوع حصلا في حال لا حق لواحدة منهما وهي حال الصحة فلا ترث ولا يملك الزوج لان الايقاع صادفها وهي امة وطلاق الامة ثنتان علي لسان رسول الله صلي الله عليه وسلم فتثبت الحرمة الغليظة فلا يملك الرجعة واما علي قول من يقول الطلاق غير واقع للحال بل معلق وقوعه بالاختيار وهو تفسير الايقاع في الذمة ويقال انه قول ابي يوسف فينبغي انها ترث ويملك الرجعة لان وقوع الطلاق معلق بشرط اختياره والصحيح اذا علق طلاق امراته بفعله ففعل وهو مريض ثم مات وهي في العدة ترثه سوا كان فعلا له منه بد او لا بد له منه كما اذا قال ان دخلت انا الدار فانت طالق فدخلها وهو مريض طلقت ويملك الرجعة لان الطلاق وقع عليها وهي حرة فلا تحرم حرمة غليظة فيملك مراجعتها ولو كانت احديهما حرة فقال في صحته احديكما طالق ثنتين فاعتقت الامة ثم مرض الزوج فبين الطلاق في الامة فالطلاق رجعي وللمطلقة الميراث في قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد ثم رجع ابو يوسف وقال اذا اختار ان يوقع علي التي كانت امة فانها لا تحل له الا بعد زوج وذكر هذه المسلة في الزيادات وقال في جوابها انها لا تحل له الا بعد زوج ولها الميراث ولم يذكر خلافا واختلاف الجواب بنا علي اختلاف الطريقين فمن جعل الطلاق واقعا في المجهولة وجعل البيان تعيين من وقع عليه الطلاق يقول لا يملك الرجعة لانه وقع الطلاق عليها وهي امة فحرمت حرمة غليظة وكان ينبغي ان لا ترث لان الايقاع والوقوع كل ذلك وجد في حال الصحة الا انه انما قال بالتوريث لكون الزوج متهما في البيان لجواز انه كان في قلبه الاخري وقت الطلاق فبين في هذه فكان متهما في البيان فورثت واما من لا يري الطلاق واقعا قبل الاختيار يقول يملك الرجعة لان الطلاق وقع وهي حرة فلا تحرم حرمة غليظة فترث لان الطلاق رجعي وان كان التعليق في المرض والشرط في الصحة بان طلقها ثلاثا او باينا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث لانه لما صح تبين ان ذلك المرض لم يكن مرض الموت فلم يوجد الايقاع ولا الشرط في المرض فكان هذا والايقاع حالة الصحة سوا ولهذا كان هذا المرض والصحة سوا في جميع الاحكام والله الموفق

فصل واما وقت الاستحقاق فهو وقت مرض الموت عندنا لما ذكرنا فيما تقدم فلا بد من معرفة مرض الموت لتعرف الاحكام المتعلقة به فنقول وبالله التوفيق ذكر الكرخي ان المريض مرض الموت هو المريض الذي اضناه المرض وصار صاحب فراش فاما اذا كان يذهب ويجي وهو مع ذلك يحم فهو بمنزلة الصحيح وذكر الحسن بن زياد عن ابي

حنيفة رحمه الله المريض الذي اذا طلق امراته كان فارا هو ان يكون مضنيا بالمرض لا
يقوم الا بشدة وهو في حال تعذر به الصلاة جالسا والحاصل ان مرض الموت هو الذي
يخاف منه الموت غالبا ويدخل في هذه العبارة ما ذكره الحسن عن ابي حنيفة وما ذكره الكرخي
لانه اذا كان مضنيا لا يقدر على القيام الا بشدة يخشى عليه الموت غالبا وكذا اذا كان صاحب
فراش واذا كان يذهب ويجي لا يخشى عليه الموت غالبا وان كان به حمى فلا يكون ذلك مرض الموت
وكذا صاحب الفالج والسل والنقرس ونحوها اذا كان طال به فهو في حكم الصحيح لان
ذلك اذا طال لا يخاف منه الموت غالبا فلم يكن مرض الموت الا اذا تغير حاله من ذلك
ومات من ذلك التغير فيكون ذلك التغير من مرض الموت لانه اذا تغير يخشى منه
الموت غالبا فيكون مرض الموت وكذا الزمن والمقعد ويابس الشق وعلى هذا قالوا
في المحصور الواقف في صف القتال ومن وجب عليه القتل في حد او قصاص من محبس
ليقتل انه كالصحيح لانه ليس الغالب من هذه الاحوال الموت فان الانسان يتخلص منها
غالبا لكثرة اسباب الخلاص ولو قدم ليقتل او بارز قرينه وخرج من الصف فهو
كالمريض اذ الغالب من هذه الاحوال الموت فيترتب عليه احكام المريض اذا مات في
ذلك الوجه ولو كان في السفينة فهو كالصحيح الا اذا هاجت الامواج فيصير في حكم
المريض في تلك الحالة لانه يخشى منها الموت ولو اعيد المخرج الى القتل الى الحبس او رجع
المبارز بعد المبارزة الى الصف او سكن الموج صار في حكم الصحيح كالمريض اذا برا من
مرضه والمراة اذا اخذها الطلق فهي في حكم المريض اذا ماتت من ذلك لان الغالب
منه خوف الهلاك واذا سلمت من ذلك فهي في حكم الصحيح كما اذا كانت مريضة ثم صحت
ولو طلقها وهو مريض ثم صح وقام من مرضه فكان يذهب ويجي ويقوى على الصلاة قائما
ثم نكس فعاد الى حاله التي كان عليها ثم مات لم ترثه في قول اصحابنا الثلاثة وقال
زفر ترثه وجه قول زفر ان وقت الطلاق وقت التعلق تعلق حقها بالارث ووقت الموت
وقت ثبوت الارث والمرض قد احاط بالوقتين جميعا فانقطاعه فيما بين ذلك لا يعتبر
لانه ليس وقت التعليق ولا وقت الارث ولنا انه لما صح بعد المرض تبين ان ذلك
المرض لم يكن مرض الموت فلم يوجد الطلاق في حال المرض فلا ترث والله الموفق

فصل واما بحث الطلاق المبهم وهو ان يكون لفظ الطلاق مضافا الى مجهول فجملة
الكلام فيه ان الجهالة اما ان كانت اصلية واما ان كانت طارية اما الجهالة الاصلية
فهي ان يكون الطلاق من الابتدا مضافا الى المجهول وجهالة المضاف تكون بمزاحمة
غيره اياه في الاسم والمزاحم اياه في الاسم لا يخلوا اما ان يكون محتملا للطلاق واما ان لا
يكون محتملا له والمحتمل للطلاق لا يخلوا اما ان يكون ممن يملك الزوج طلاق او لا يملك
طلاقه فان كان ممن يملك طلاقه فصحت الاضافة بالاجماع نحو ان يقول لنسائه الاربع
احديكن طالق ثلاثا او يقول لامراتين احديكما طالق ثلاثا ◦ والكلام فيه
يقع في موضعين احدهما في بيان كيفية هذا التصرف اعني قوله لامراتيه احديكما
طالق ◦ والثاني في بيان الاحكام المتعلقة به ◦ اما الاول ففيه اختلف مشايخنا
في كيفية هذا التصرف قال بعضهم هو ايقاع الطلاق في غير العين على معنى انه يقع
الطلاق للحال في واحدة منهما غير عين واختيار الطلاق في احديهما وبيان الطلاق
فيها تعيين لمن وقع عليها الطلاق ويقال ان هذا قول محمد رحمه الله وقال بعضهم
ان هذا ايقاع الطلاق معلقا بشرط البيان معنى ومعناه ان قوله احديكما طالق

ينعقد سببا للحال لوقوع الطلاق عند البيان والاختيار لا للحال بمنزلة تعليق الطلاق
بساير الشروط من دخول وغيره غير ان هناك الشرط يدخل على السبب والحكم جميعا
وها هنا يدخل على الحكم لا على السبب كما في البيع بشرط الخيار فاذا اختار طلاق احديهما
فقد وجد شرط وقوع الطلاق في حقها فيقع الطلاق عليها بالكلام السابق عند
وجود شرط الوقوع وهو الاختيار كانه علقه به نصا فقال ان اخترت طلاق احديكما
فهي طالق ويقال ان هذا قول ابي يوسف رحمه الله ◦ والمسايل متعارضة بعضها
يويد القول الاول وبعضها ينصر القول الثاني ونحن نشير الى ذلك ها هنا ونذكر
وجه كل واحد من القولين وترجيح على الاخر وتخريج المسايل عليه في كتاب العتاق ان
شا الله تعالى وقال بعضهم البيان اظهار من وجه وانشا من وجه وزعموا ان المسايل
تخرج عليه وانه كلام لا يعقل وانه محال والمحال محال ◦ واما الاحكام المتعلقة به
فنوعان نوع يتعلق به في حال حيوة الزوج ونوع يتعلق به بعد مماته اما
بيان النوع الاول فنقول اذا قال لامراتيه احديكما طالق ثلاثا فله خيار التعيين
نعنا رايهما شا للطلاق لانه اذا ملك الابهام ملك التعيين ولو خاصمتاه واستعدتا
عليه القاضي حتى يبين اعدى عليه وكلفه البيان ولو امتنع اجبره عليه بالحبس لان
لكل واحدة منهما حقا اما استيفا حقوق النكاح منه واما التوصل الى زوج اخر وحق
الانسان يجب ايفاوه عند طلبه واذا امتنع من عليه يجبره القاضي على الايفا
وذلك بالبيان ها هنا فكذا البيان حقهما لكونه وسيلة الى حقهما ووسيلة حق الانسان
والجبر على البيان يويد القول الاول لان الوقوع لو كان معلقا بشرط البيان لما اجبر اذ
الحالف لا يجبر على تحصيل الشرط ولا البيان اظهار الثابت ولا ثابت محال ◦ ثم البيان
نوعان نص ودلالة اما النص فنحو ان يقول اياها عنيت او اردت وما يجري هذا المجرى
ولو قال احديكما طالق ثلاثا ثم طلق احديهما عنه بان قال لها انت طالق وقال اردت
به بيان الطلاق الذي لزمني لا طلاقا مستقبلا كان القول قوله لان البيان واجب عليه
وقوله انت طالق يحتمل البيان لانه ان جعل انشا في الشرع لكنه يحتمل الاخبار فيحتمل
البيان اذ هو اخبار عن كاين وهذا ايضا ينصر القول الاول لان الطلاق لو لم يكن
واقعا لم يصدق في ارادة البيان اذ البيان للواقع واما الدلالة فنحو ان يفعل
او يقول ما يدل على البيان لجواز ان يطا احديهما او يقبلها او يطلقها او يحلف بطلاقها
او يظاهر منها لان ذلك كله لا يجوز الا في المنكوحة فكان الاقدام عليه تعيينا
لهذه للنكاح واذا تعينت هي للنكاح تعين الاخرى للطلاق ضرورة انتفا المزاحم
واذا كن اربعا او ثلاثا تعينت الباقيات لبيان الطلاق في واحدة منهن نصا او دلالة
بالفعل او بالقول بان يطا الثانية والثالثة فتتعين الرابعة للطلاق او يقول هذه
منكوحة وهذه فتتعين الرابعة للطلاق ان كن اربعا وان كن ثلاثا تتعين الثالثة
للطلاق او يقول للثانية هذه منكوحة وكذا اذا ماتت احديهما قبل البيان طلقت
الباقية لان التي ماتت خرجت عن احتمال البيان فيها لان الطلاق عند البيان
وقد خرجت عن احتمال الطلاق فخرجت عن احتمال البيان فتعينت الباقية للطلاق
وهذا يويد القول الثاني لان الطلاق لو كان وقع في غير العين لما افترق الحال في
البيان بين الحيوة والموت اذ هو اظهار ما كان فرق بين هذا وبينما اذا باع احد
عبديه على ان المشتري بالخيار ياخذ ايهما شا ويرد الاخر فمات احدهما

العدة

قبل البيان انه لا يتعين الباقي منهما للبيع بل يتعين منه الميت للبيع ويصير المشتري
مختارا للبيع في الميت قبيل الموت ويجب عليه رد الباقي الى البايع ووجه الفرق ان
هناك وجد المبطل للخيار قبيل الموت وهو حدوث عيب لم يكن وقت الشرا وهو
المرض اذ لا يخلوا الانسان عن مرض قبيل الموت عادة وحدوث العيب في الذي فيه
خيار يبطل الخيار فبطل الخيار قبيل الموت ودخل الموت في ملك المشتري فتعين الاخر
للرد ضرورة وهذا المعنى لم يوجد في الطلاق لان حدوث العيب في المطلقة لا يوجب
بطلان الخيار ولو ماتت احديهما قبل البيان فقال الزوج اياها عنيت لم يرثها
وطلقت الباقية لانها لما ماتت تعينت الباقية للطلاق فاذا قال عنيت الاخرى
فقد اراد صرف الطلاق عن الباقية فلا يصدق فيه ويصدق في ابطال الارث
لان ذلك حقه والانسان في اقراره بابطال حق نفسه مصدق لانتفا التهمة.
وكذلك اذا ماتتا جميعا او احديهما بعد الاخرى ثم قال عنيت التي ماتت اولا
لم يرث منهما اما من الباقية لتعينها للطلاق بموت الاولى واما من الاولى فلاقراره
لانه لا حق له في ميراثها وهو مصدق في على نفسه ولو ماتتا جميعا بان سقط عليهما حائط
او غرقتا يرث من كل واحدة منهما نصف ميراثها لانه يستحق ميراث كل واحدة منهما
في حال ولا يستحقه في حال فيتنصف كما هو اصلنا في اعتبار الاحوال وكذلك اذا
ماتتا جميعا احديهما بعد الاخرى لكن لا يعرف المتقدم والمتاخر فهذا بمنزلة موتهما
معا ولو ماتتا ثم عين احديهما وقال اياها عنيت لا يرث منها ويرث من الاخرى نصف
ميراث زوج لانهما لما ماتتا فقد استحق من كل واحدة نصف ميراث لما بينا فاذا اراد
احديهما عينا فقد اسقط حقه عن ميراثها وهو النصف فيرث من الاخرى النصف ولو
ارتدتا جميعا قبل البيان فانقضت عدتهما بانتا ولم يكن له ان يبين الطلاق الثلاث
في احديهما اما البينونة فلان الملك قد زال من كل وجه بالردة وانقضا العدة واذا زال
الملك لا يملك البيان وهذا يدل على ان الطلاق لم يقع قبل البيان اذ لو وقع لصح البيان
بعد البينونة لان البيان حقيقة تكون تعيين من وقع عليه الطلاق فلا يفتقر صحته
الى قيام الملك ولو كانتا رضيعتين فجاءت امراة فارضعتهما قبل البيان بانتا
وهذا دليل ظاهر على صحة القول الثاني لانه لو وقع الطلاق على احديهما لصارت اجنبية
فلا يتحقق الجمع بين الاختين بالرضاع نكاحا فينبغي ان لا يبينا وقد بانتا واذا بانتا
بالرضاع لم يكن له ان يبين الطلاق في احديهما لما قلنا وهو دليل على ما قلنا ولو
بين الطلاق في احديهما يجب عليها العدة من وقت البيان كذا روي عن ابي يوسف
حتى لو راجعها بعد ذلك صحت رجعته وكذا اذا بين الطلاق في احديهما فكانت حاضت
ثلاث حيض لا يعتد بما حاضت قبله وتستانف العدة من وقت البيان وهذا
يدل على ان الطلاق لم يكن واقعا قبل البيان وروي عن محمد انه تجب العدة من
وقت الارسال وتنقضي اذا حاضت من ذلك ثلاث حيض من ذلك الوقت ولا
تصح الرجعة بعد ذلك وهذا يدل على ان الطلاق نازل في غير المعين   ومن هذا
حقق القدوري رحمه الله الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في كيفية هذا التصرف
على ما ذكرنا من القول واستدل بمسألة العدة على الخلاف ولو قال لامراتين
له احديكما طالق واحدة والاخرى ثلاثا فحاضت احديهما ثلاث حيض بانت بواحدة
والاخرى طالق ثلاثا لان كل واحدة منهما مطلقة الا ان احديهما بواحدة والاخرى

بثلث

بثلاث فاذا حاضت احديهما ثلاث حيض فقد زال ملكه عنها بيقين فخرجت عن احتمال
الثلاث فيها فتعينت الاخرى للثلاث ضرورة ولو كان تحته اربع نسوة فقال احديكن
طالق ثلاثا ثم تزوج اخرى جاز وان كان مدخولا بهن فتزوج اخرى لم يجز وهذا حجة القول
الاول لان الطلاق لو لم يكن واقعا في احداهن لما جاز في الفصل الاول لانه لو جاز يكون
نكاح الخامسة ولجاز في الفصل الثاني نكاح الرابعة ولما كان الامر على القلب من ذلك دل
ان الطلاق لم يكن واقعا قبل البيان ولو قال لامراتين له في صحته احديكما طالق ثم
بين احديهما في مرضه يصير فارا وترثه المطلقة مع المنكوحة ويكون الميراث
بينهما نصفين وهذا حجة القول الثاني لان الطلاق لو كان واقعا في احديهما غير عين لكان
وقوع الطلاق في الصحة فينبغي ان لا يصير فارا كما اذا طلق واحدة منهما عينا   واما
الذي يتعلق بما بعد موت الزوج فانواع ثلثة حكم المهر وحكم الميراث وحكم العدة
اذا مات قبل البيان اما حكم المهر فان كانتا مدخولا بهما فلكل واحدة منهما جميع المهر
لان كل واحدة منهما تستحق جميع المهر منكوحة كانت او مطلقة اما المنكوحة فلا شك فيه
واما المطلقة فلانها مطلقة بعد الدخول وان كانتا غير مدخول بهما فلهما مهر ونصف
مهر بينهما لكل واحدة منهما ثلاثة ارباع المهر لان كل واحدة منهما يحتمل ان تكون منكوحة
ويحتمل ان تكون مطلقة فان كانت منكوحة تستحق جميع المهر لان الموت بمنزلة الدخول
وان كانت مطلقة تستحق النصف لان النصف قد سقط بالطلاق قبل الدخول
فلكل واحدة كل المهر في حال والنصف في حال وليست احديهما باولى من الاخرى
فيتنصف فيكون لكل واحدة منهما ثلاثة ارباع مهر هذا اذا كان قد سمي لها مهرا
فان كان لم يسم لها مهرا فلهما مهر ومتعة بينهما لان كل واحدة منهما ان كانت منكوحة
فلها كمال مهر المثل وان كانت مطلقة فلها كمال المتعة فكل واحدة منهما تستحق كمال مهر
المثل في حال ولا تستحق مهر المثل في حال وكذا المتعة فيتنصف كل واحد منهما فيكون
لهما مهر ومتعة بينهما لكل واحدة نصف مهر المثل ونصف متعة وان كان سمي لاحديهما
مهرا ولم يسم للاخرى فللمسمى لها ثلثة ارباع المهر واللتي لم يسم لها نصف مهر المثل لان
المسمى لها ان كانت منكوحة فلها جميع المسمى وان كانت مطلقة فلها النصف فيتنصف كل
ذلك فيكون لها ثلثة ارباع المهر والتي لم يسم لها ان كانت منكوحة فلها جميع مهر المثل
فاستحقت في حال ولم تستحق شيا منه في حال فيكون لها مهر نصف مهر المثل والقياس
ان يكون لها نصف المتعة ايضا وهو قول زفر وفي الاستحسان ليس لها الا نصف مهر
المثل ووجه القياس انها ان كانت منكوحة فلها كمال مهر المثل وان كانت مطلقة فلها
كمال المتعة فكان لها كمال مهر المثل في حال وكمال المتعة في حال فيتنصف كل واحد
منهما فيكون لها نصف مهر مثلها ونصف متعتها وجه الاستحسان ان نصف مهر
المثل اذا وجب لها امتنع وجوب المتعة لان المتعة بدل عن نصف مهر المثل والبدل
والمبدل لا يجتمعان هذا اذا كانت المسمى لها معلومة فان لم تكن معلومة فلهما
مهر وربع مهر اذا كان مهر مثلهما سوا ويكون بينهما لان كل واحدة منهما يحتمل ان تكون
هي المسمى لها المهر فيكون لها ثلثة ارباع المهر لما ذكرنا ويحتمل غير المسمى لها المهر فيكون
لها نصف مهر المثل ففي حال يجب ثلثة ارباع المهر وفي حال يجب نصف المهر فيتنصف
كل ذلك فيكون لهما مهر وربع مهر بينهما لكل واحدة منهما نصف مهر وثمن مهر نصف
مهر المسمى وثمن مهر المثل ولا تجب المتعة استحسانا والقياس ان تجب نصف المتعة

ايضا ويكون بينهما وهو قول زفر وجه القياس والاستحسان على نحو ما ذكرنا والله اعلم وهذه المسايل تدل على ان الطلاق قد وقع في احدهما غير عين وقت الادخال حيث شاع فيهما بعد الموت اذ الواقع يشيع والله اعلم • واما حكم الميراث فهو انهما يرثان منه ميراث امراة واحدة ويكون بينهما نصفين في الاحوال كلها لان احدهما منكوحة بيقين وليست احدهما باولى من الاخرى فيكون قدر ميراث امراة واحدة بينهما فان كان للزوج امراة اخرى سواهما لم يدخلها في الطلاق فلها نصف ميراث النسا ولهما النصف لانه لا يزاحمها الا واحدة منهما لان المنكوحة واحدة والاخرى مطلقة فكان النصف ثم النصف الباقي يكون بين الاخريين نصفين اذ ليست احدهما باولى من الاخرى والله اعلم • واما حكم العدة فعلى واحدة منهما عدة الوفاة وعدة الطلاق لان احدهما منكوحة والاخرى مطلقة وعلى المنكوحة عدة الوفاة لا عدة الطلاق وعلى المطلقة عدة الطلاق لا عدة الوفاة فدارت كل واحدة من العدتين في حق كل واحدة من المراتين بين الوجوب وعدم الوجوب والعدة يحتاط في ايجابها ومن الاحتياط القول بوجوبهما على كل واحدة منهما والله الموفق • وان كان ممن لا يملك طلاقه لا تصح الاضافة بالاجماع بان جمع بين امراته وبين اجنبية وقال احديكما طالق حتى لا تطلق امراته لان هذا الكلام يستعمل للانشا ويستعمل للاخبار ولو حمل على الاخبار لصح لانه يخبر ان احديهما طالق والامر كما اخبر ولو حمل على الانشا لم يصح لان احديهما وهي الاجنبية لا تحتمل الانشا لعدم النكاح ولا طلاق قبل النكاح على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان حمله على الاخبار اولى • هذا اذا كان المزاحم في الاسم محتملا للطلاق فاما اذا لم يكن نحو ما اذا جمع بين امراته وبين حجر وبهيمة فقال احديكما طالق فهل تصح الاضافة اختلف فيه قال ابو حنيفة وابو يوسف تصح حتى يقع الطلاق على امراته وقال محمد لا تصح ولا يقع الطلاق على امراته وجه قوله ان الجمع بين المنكوحة وغير المنكوحة يوجب شكا في الايقاع كما لو جمع بين امراته وبين اجنبية وقال احديكما طالق ولا يقع مع الشك ولهما انه اذا جمع بين من يحتمله الطلاق ومن لا يحتمله في الاسم واضاف الطلاق اليهما فالظاهر انه اراد به من يحتمله الطلاق لا من لا يحتمله لان اضافة الطلاق الى ما لا يحتمله سفه فانصرف مطلق الاضافة الى زوجته بدلالة الحال بخلاف ما لو جمع بينها وبين اجنبية لان الاجنبية محتملة للطلاق في الجملة وهي محتملة للطلاق في الحال اخبارا ان كانت لا تحتمله انشا وفي الصرف الى الاخبار صيانة كلامه عن اللغو فيصرف اليه ولو جمع بين زوجته وبين رجل فقال احديكما طالق لم يصح في قول ابي حنيفة حتى لا تطلق زوجته وقال ابو يوسف يصح وتطلق زوجته وجه قول ابي يوسف ان الرجل لا يحتمل الطلاق الا ترى انه لو قال لامراته انا منك طالق لم يقع فصار كما اذا جمع بين امراته وبين بهيمة وقال احديكما طالق وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل محتمل للطلاق في الجملة الا ترى انه يحتمل البينونة حتى لو قال لامراته انا منك باين ونوى الطلاق يصح والابانة من الفاظ الطلاق فان الطلاق نوعان رجعي وباين واذا كان محتملا للطلاق في الجملة حمل كلامه على الاخبار كما اذا جمع بينها وبين اجنبية وقال احديكما طالق ولو جمع بين امراته وبين امراة ميتة فقال انت طالق وهذه واشار الى الميتة لم تصح الاضافة بالاجماع حتى لا تطلق زوجته الحية لان الميتة من جنس ما يحتمل الطلاق وقد كانت محتملة للطلاق

قبل موتها فصار كما لو جمع بينها وبين اجنبية والله الموفق • واما الجهالة الطارية وهو ان يكون الطلاق مضافا الى معلومة ثم تجهل كما اذا طلق الرجل امراة بعينها من نسايه ثلاثا ثم نسي المطلقة • والكلام في هذا الفصل في موضعين احدهما في بيان كيفية هذا التصرف • والثاني في بيان احكامه اما الاول فلا خلاف في ان الواحدة منهن طالق قبل البيان لانه اضاف الطلاق الى معينة وانما طرت الجهالة بعد ذلك والمعينة محل لوقوع الطلاق فيكون البيان ههنا اظهارا وتعيينا لمن وقع عليها الطلاق • واما الاحكام المتعلقة به فنوعان ايضا على ما مر • اما الذي يتعلق به في حال حيوة الزوج فهو انه لا يحل له ان يطا واحدة منهن حتى يعلم التي طلق فيجتنبها لان واحدة احديهن محرمة بيقين وكل واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المحرمة فلو وطي واحدة منهن وهو لا يعلم بالمحرمة فربما وطي المحرمة والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لوابصة بن معبد الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات فدع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا يجوز ان يطلق واحدة منهن بالتحري والاصل فيه ان كل ما لا يباح عند الضرورة لا يجوز فيه التحري والفرج لا يباح عند الضرورة فلا يجوز فيه التحري بخلاف الذكية اذا اختلطت بالميتة انه يجوز التحري في الجملة وهي ما اذا كانت الغلبة للذكية عندنا لان الميتة مما يباح عند الضرورة فان جحدت كل واحدة منهن ان تكون المطلقة فاستعدين عليه الحاكم في النفقة والجماع اعدى عليه وحبسه حتى يبين التي منهن والزمه النفقة لهن ولكل واحدة منهن حق المطالبة بحقوق النكاح ومن عليه الحق اذا امتنع من الايفا مع قدرته عليه يحبس كمن امتنع من قضا دين عليه وهو قادر على قضايه فيحبسه الحاكم ويقضي بنفقتهن عليه لان النفقة من حقوق النكاح فان ادعت كل واحدة منهن انها هي المطلقة ولا بينة لها وجحد الزوج فعليه اليمين لكل واحدة منهن لان الاستحلاف للنكول والنكول بذل او اقرار والطلاق يحتمل البذل والاقرار فيستحلف فيه فان ابى ان يحلف فرق بينه وبينهن لانه بذل الطلاق لكل واحدة منهن او اقر به والطلاق يحتمل كل واحد منهما وان حلف لهن لا يسقط عنه البيان بل لا بد ان يبين لان الطلاق لا يرتفع باليمين فبقي على ما كان عليه فيوخذ بالبيان وروى بن سماعة عن محمد انه قال اذا كانتا امراتين فحلف للاولى طلقت التي لم يحلف لها لانه لما انكر للاولى ان تكون مطلقة تعينت الاخرى للطلاق ضرورة وان لم يحلف للاولى طلقت لانه بالنكول بذل الطلاق او اقر به فان تشاحتا عن اليمين حلفه لهما جميعا لانهما استويا في الدعوى ويمكن ايفاؤهما معا في الحلف فيحلف لهما معا فان حلف لهما حجبه عنهما حتى يبين لان احديهما قد تعينت مطلقة بعد الحلف اذ الطلاق لا يرتفع باليمين فكانت احديهما محرمة فلا يمكن ارتفاع الحرمة منهما الى ان يبين فان وطي احديهما فالتي لم يطا مطلقة لان فعله محمول على الجواز ولا يجوز الا بالبيان فكان الوطي بيانا ان الموطوة منكوحة فتعينت الاخرى للطلاق ضرورة انتفا المزاحم كما لو قال احديكما طالق ثم وطي احديهما واذا طلق واحدة من نسايه بعينها ثلاثا ثم نسيها ولم يتذكر فينبغي فيما بينه وبين الله تعالى ان يطلق كل واحدة منهن تطليقة رجعية ويتركها حتى تنقضي عدتها فتبين انه لا يجوز ان يمسكهن

فيقع بهن جميعا لان احديهن محرمة بيقين ولا يجوز ان يطا واحدة منهن بالتحري
لانه لا مدخل للتحري في الفروج ولا يجوز له ان يتركهن بغير بيان لما فيه من الاضرار
بهن بابطال حقوقهن ومنعهن من غيره بالنكاح اذ لا يحل لهن لان كل واحدة منهن يحتمل
ان تكون منكوحة فيوقع على كل واحدة منهن تطليقة رجعية ويتركها حتى تنقضي عدتها
فتبين واذا انقضت عدتهن وهو فاراد ان يتزوج الكل في عقد واحد قبل ان يتزوجن
لم يجز لان واحدة منهن مطلقة ثلاثا بيقين وان اراد ان يتزوج واحدة منهن
فالاحسن ان لا يتزوج بها الا بعد ان يتزوجن كلهن بزوج اخر لجواز ان تكون التي
تزوجها هي المطلقة ثلاثا فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فاذا تزوجن بغيره فقد
حللن بيقين فلو انه تزوج واحدة منهن قبل ان يتزوجن بغيره جاز نكاحها لان
فعله يحمل على الجواز والصحة ولا يجوز الا بالبيان فكان اقدامه على نكاحها بيانا
انها ليست بمطلقة بل هي منكوحة وكذا اذا تزوج الثانية والثالثة جاز لما قلنا
وتعينت الرابعة للطلاق ضرورة انتفاء المزاحم وكذا اذا كانتا اثنتين فتزوج احديهما
تعينت الاخرى للطلاق لانا نحمل نكاح التي تزوجها على الجواز ولا جواز له الا بتعيين
الاخرى للطلاق فتتعين الاخرى للطلاق ضرورة ۝ هذا اذا كان الطلاق ثلاثا فان
كان بائنا ينكحهن جميعا نكاحا جديدا ولا يحتاج الى الطلاق وان كان رجعيا يراجعهن
جميعا واذا كان الطلاق ثلاثا فماتت واحدة منهن قبل البيان فالاحسن ان لا يطا
الباقيات الا بعد بيان المطلقة لجواز ان تكون المطلقة فيهن وان وطيهن قبل
البيان جاز لان فعل العاقل المسلم يحمل على الجايز ما امكن وههنا امكن بان
يحمل فعله على انه تذكر ان الميتة كانت هي المطلقة اذ البيان في الجهالة الطارية
اظهار وتعيين لمن وقع عليه الطلاق بلا خلاف فلا يكون حياتها شرطا لجواز بيان
الطلاق فيها واذا تعينت هي للطلاق تعينت الباقيات للنكاح فلا يمنع من
وطيهن بخلاف الجهالة الاصلية اذا ماتت واحدة منهن انها لا تتعين للطلاق
لان الطلاق هناك يقع عند وجود الشرط وهو البيان مقصورا عليه والمحل ليس
بقابل لوقوع الطلاق وقت البيان ۝ ثم البيان ضربان نص ودلالة اما النص فهو
ان يبين المطلقة نصا فيقول لهذه التي كنت طلقتها واما الدلالة فهو ان يفعل او يقول
ما يدل على البيان مثل ان يطا واحدة او يقبلها او يطلقها او يحلف بطلاقها او يظاهر
منها فان كانتا اثنتين تعينت الاخرى للطلاق لان فعله يحمل على الجواز ولا يجوز الا
بتعين الاخرى فكان الاقدام عليه تعيينا للاخرى للطلاق ضرورة وكذا اذا قال
هذه منكوحة تتعين الاخرى للطلاق ضرورة وان كن ثلاثا او اربعا تعينت
الباقيات لكون المطلقة فيهن فتتعين بالبيان نصا ايضا او دلالة بالفعل او بالقول
على ما مر بيانه في الفصل الاول ۝ ولو كن اربعا ولم يدخل بهن فتزوج اخرى
قبل البيان جاز لان الطلاق واقع في احديهن فكان هذا نكاح الرابعة فلا يتحقق
الجمع بين الخمس فيجوز وان كن مدخولا بهن لا يجوز لانه يتحقق الجمع لقيام النكاح من
وجه لقيام العدة ولو كان الطلاق في الصحة فبين في واحدة منهن في مرضه
ثم مات لم ترثه لان البيان ههنا اظهار وتعيين لمن وقع عليه الطلاق والوقوع
كان في الصحة فلا ترث بخلاف الفصل الاول ۝ واما الذي يتعلق به بعد
الموت فانواع ثلثة حكم المهر وحكم الميراث وحكم العدة والفصلان لا يختلفان في

هذه

هذه الاحكام فما عرفت من الجواب في الاول فهو الجواب في الثاني والله اعلم بالصواب

كتاب الظهار

يحتاج في هذا الكتاب ۝ الى معرفة ركن الظهار والى
معرفة شرايط الركن ۝ والى معرفة حكم الظهار ۝ والى معرفة ما ينتهي به حكمه ۝ والى
معرفة كفارة الظهار ۝ اما ركن الظهار فهو اللفظ الدال على الظهار والاصل فيه قول
الرجل لامراته انت علي كظهر امي ويلحق به قوله انت علي كبطن امي او فخذ امي او فرج
امي لان معنى الظهار تشبيه الحلال بالحرام ولهذا وصفه الله تعالى بانه منكر من
القول وزور فقال تعالى في اية الظهار وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا
وبطن الام وفخذها في الحرمة مثل ظهرها ولفرجها مزيد حرمة فتزداد جناية في كون
قوله منكرا من القول وزورا وكذا الجزاء والحرمة

فصل

واما الشرايط فانواع بعضها
يرجع الى المظاهر ۝ وبعضها يرجع الى المظاهر منه ۝ وبعضها يرجع الى المظاهر به ۝ اما
الذي يرجع الى المظاهر فانواع ۝ منها ان يكون عاقلا اما حقيقة او تقديرا فلا يصح ظهار
المجنون والصبي الذي لا يعقل لان حكم الحرمة وخطاب التحريم لا يتناول من لا يعقل
ومنها ان لا يكون معتوها ولا مدهوشا ولا مبرسما ولا مغمى عليه ولا نايما فلا يصح ظهار هولاء
كما لا يصح طلاقهم وظهار السكران كطلاقه وهو على هذا التفصيل الذي ذكرناه في كتاب
الطلاق ۝ ومنها ان يكون بالغا فلا يصح ظهار الصبي وان كان عاقلا لما مر في ظهار المجنون
ولان الظهار من التصرفات الضارة المحضة فلا يملكه الصبي كما لا يملك الطلاق والعتاق
وغيرهما من التصرفات التي هي ضارة محضة ۝ ومنها ان يكون مسلما فلا يصح ظهار
الذمي وهذا عندنا وعند الشافعي اسلام المظاهر ليس بشرط لصحة ظهاره ويصح ظهار
الذمي واحتج بعموم قوله تعالى الذين يظهرون من نسايهم من غير فصل بين المسلم
والكافر ولان الكافر من اهل الظهار لان حكمه الحرمة والكفار مخاطبون بشرايع هي
حرمات ولهذا كان اهلا للطلاق فكذا الظهار ولنا ان عمومات النكاح تقتضي حل
الزوجات على الازواج نحو قوله تعالى الذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شيتم
والظهار لا يوجب زوال النكاح والزوجية لان لفظ الظهار لا ينبي عنه ولهذا لا يحتاج
الى تجديد النكاح بعد الكفارة الا ان المسلم صار مخصوصا فمن ادعى تخصيص الذمي يحتاج
الى الدليل ولان حكم الظهار حرمة موقتة بالكفارة او تحرير يخلفه الصوم والكافر
ليس من اهل هذا الحكم وقد خرج عما ذكره من المعنى واما اية الظهار فانها تتناول المسلم
لدلايل احدها ان اول الاية خاص في حق المسلمين وهو قوله تعالى الذين يظهرون
منكم من نسايهم وقوله منكم كناية عن المسلمين الا ترى الى قوله تعالى وان الله غفور رحيم
والكفر غير جايز المغفرة وقوله تعالى والذين يظهرون من نسايهم بناء على الاول والثاني
ان فيها امرا بتحرير يخلفه الصوم اذا لم يجد الرقبة والصيام يخلفه الطعام اذا لم الصيام
يستطع وكل ذلك لا يتصور الا في حق المسلم والثالث ان المسلم مراد من هذه الاية
بلا شك والمذهب عندنا ان العام يبنى على الخاص ومتى بني العام على الخاص خرج المسلم
عن عموم الاية ولم يقل به احد الا ترى انه يملك التحريم بالطلاق فكذا بالظهار
ولعموم قوله تعالى والذين يظهرون من نسايهم فان قيل هذه الاية لا تتناول العبد
لانه جعل حكم الظهار التحرير بقوله تعالى فتحرير رقبة والعبد ليس من اهل التحرير
فلا يكون من اهل الظهار فلا يتناوله نص الظهار فالجواب انه ممنوع انه جعل التحرير

حكم الظهار على الاطلاق بل جعله حكمه في حق من وجد فاما في حق من لم يجد فانما جعل حكمه
الصيام بقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين والعبد غير واجد لانه لا يكون
واجدا الا بالملك والعبد ليس من اهل الملك فلا يكون واجدا فلا يكون الاعتاق حكم الظهار
في حقه اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون له
التكفير بالاعتاق وكذا بالاطعام اذ الاطعام على وجه التمليك او الاباحة ولا يتحقق
بدون الملك ولو كفر العبد بهما باذن مولاه او المولى كفر عنه بهما لم يجز لان الملك
لم يثبت له فلا يقع الاعتاق والاطعام عنه بخلاف الفقير اذا اعتق عنه غيره او اطعم
انه يجوز لان الفقير من اهل الملك فيثبت الملك له اولا ثم يودي عنه بطريق النيابة
والعبد ليس من اهل الملك فلا يملك المودى فلا يجزيه في الكفارة الا الصيام وليس
لمولاه ان يمنعه من صيام الظهار بخلاف صيام النذر وكفارة اليمين لان للمولى ان يمنعه
عن ذلك لان صوم الظهار قد تعلق به حق المراة لانه يتعلق به استباحة وطيها الذي
تستحقه فكان منعه اياه عن الصيام منعا له عن ايفا حق مستحق للغير فلا يملك ذلك
بخلاف صوم النذر واليمين لانه لم يتعلق به حق احد فكان العبد بالصوم متصرفا
في المنافع المملوكة لمولاه من غير اذنه لا حق لاحد فيه فكان له منعه عن ذلك وسوا
كان العبد قنا او مدبرا او ام ولد او مكاتبا او مستسعى على اصل ابي حنيفة لما
قلنا وكذا كونه جادا ليس بشرط لصحة الظهار حتى يصح ظهار الهازل كما يصح طلاقه
وكذا كونه طايعا او عامدا ليس بشرط عندنا فيصح ظهار المكره والخاطي كما يصح طلاقه
وعند الشافعي شرط فلا يصح ظهارهما كما لا يصح طلاقهما ومر من مسايل الاكراه وكذا
التكلم بالظهار ليس بشرط يصح حتى يصير مظاهرا بالكتابة المستبينة والاشارة
المعلومة من الاخرس وكذا الخلو عن شرط الخيار ليس بشرط فيصح ظهار شارط الخيار
لما ذكرنا في كتاب الطلاق واما كون المظاهر رجلا فهل هو شرط صحة الظهار قال ابو يوسف
ليس بشرط وقال محمد شرط حتى لو قالت المراة لزوجها انت علي كظهر امي تصير
مظاهرة عند ابي يوسف وعليها كفارة الظهار وعند محمد لا تصير مظاهرة والحاكي
قولهما الحسن بن زياد فقال مما شيخا الفقه اخطا عليها كفارة اليمين اذا وطيها زوجها
وجه قول الحسن ان الظهار تحريم كما لو قالت لزوجها انت علي حرام ولو قالت ذلك لزمتها
الكفارة اذا وطيها كذا هذا وجه قول محمد ان الظهار تحريم بالقول والمراة لا تملك التحريم
بالقول الا ترى انها لا تملك الطلاق فكذا الظهار ولابي يوسف ان الظهار تحريم يرتفع
بالكفارة وهي من اهل الكفارة فكانت من اهل الظهار والله اعلم ومنها النية عند ابي
حنيفة وابي يوسف في بعض انواع الظهار دون بعض وبيان ذلك انه لو قال
لامراته انت علي كظهر امي كان مظاهرا سوى نوى الظهار او لا نية له اصلا لان هذا
صريح في الظهار اذ هو ظاهر المراد مكشوف المعنى عند السماع بحيث يسبق الى افهام
السامعين فلا يفتقر الى النية كصريح الطلاق كقوله انت طالق وكذا اذا نوى الكرامة
او المنزلة او الطلاق او تحريم اليمين لا يكون الا ظهارا لان هذا اللفظ صريح في الظهار
فاذا اراد به غيره فقد اراد صرف اللفظ عما وضع له الى غيره فلا ينصرف اليه كما اذا
قال لامراته انت طالق ونوى به الطلاق عن الوثاق او الطلاق عن العمل انه لا
ينصرف اليه ويقع الطلاق لما قلنا كذا هذا ولو قال اردت به الاخبار عما مضى كذبا لا
يصدق في القضا لانه خلاف الظاهر لان هذا اللفظ في الشرع جعل انشا فلا يصدق

في ارادة الاخبار عنه كقوله انت طالق اذا اراد به الاخبار عن الماضي كاذبا ولا يسع للمراة
ان تصدقه كما لا يسع للقاضي لان القاضي انما لا يصدقه لادعايه خلاف الظاهر وهذا موجود
في حق المراة ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه وكذا اذا قال انا
منك مظاهر او ظاهرتك فهو مظاهر نوى الظهار او لا نية له لان هذا اللفظ صريح في الظهار
ايضا مكشوف المراد فلا يفتقر الى النية واي شي نوى لا يكون الا ظهارا وان اراد به الخبر
عن الماضي كاذبا لا يصدق قضا ويصدق ديانة لما قلنا كما لو قال انت مطلقة او قد
طلقتك وكذا لو قال انت علي كبطن امي او كفخذ امي او كفرج امي على السوا لانه يجري مجرى
الصريح لما ذكرنا فيما تقدم ولو قال لها انت علي كامي ومثل امي يرجع الى نيته فان نوى
به الظهار كان ظهارا وان نوى به الكرامة كان كرامة وان نوى به الطلاق كان
طلاقا وان نوى به اليمين كان ايلا لان اللفظ يحتمل كل ذلك اذ هو تشبيه المراة بالام
فيحتمل التشبيه في الكرامة والمنزلة اي انت علي في المنزلة والكرامة كامي ويحتمل
التشبيه في الحرمة ثم يحتمل ذلك حرمة الظهار ويحتمل حرمة الطلاق ويحتمل حرمة
اليمين فاي ذلك نوى فقد نوى ما يحتمله لفظه فيكون على ما نوى وان لم تكن له
نية لا يكون ظهارا عند ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف الاول عن ابي حنيفة لا يكون
شيا وعند ابي يوسف يكون تحريم اليمين وعند محمد يكون ظهارا احتج محمد رحمه الله
بقوله تعالى في اية الظهار ردا على المظاهرين ما هن امهاتهم ذكر الام ولم يذكر ظهر
الام فدل ان تشبيه المراة بالام وهو قوله انت علي كامي ظهار حقيقة كقوله انت علي
كظهر امي بل اولى لان قوله انت علي كظهر امي تشبيه المراة بعضو من اعضايها وقوله
انت علي كامي تشبيه بكلها ثم ذلك لما كان ظهارا فهذا اولى لان كاف التشبيه تختص
بالظهار فعند الاطلاق يحمل عليه ولابي حنيفة وابي يوسف ان هذا اللفظ يحتمل الظهار
وغيره احتمالا على السوا لما ذكرنا فلا يتعين الظهار الا بدليل معين ولم يوجد الا ان
ابا يوسف يقول يحمل على تحريم اليمين لان الظاهر انه اراد بهذا التشبيه التشبيه
في التحريم وقد يحتمل تحريم الطلاق وتحريم اليمين الا ان تحريم اليمين ادنى فيحمل
عليه والجواب انا لا نسلم انه اراد به التشبيه في التحريم بل هو محتمل يحتمل الحرمة
وغيرها فلا يتعين التحريم من غير دليل معا ان معنى الكرامة والمنزلة ادنى فيحمل
مطلق التشبيه عليه وما ذكر محمد رحمه الله ان الله تعالى ذكر الامهات لا ظهور
الامهات قلنا هذا لا يدل على ان التشبيه بالام ظهار حقيقة لانه لو كان كذلك
لقال ما هن كامهاتهم لانه شبهها بالام لانه اثبت الامومية لها ولو قال انت علي كامي
حمل على نيته لانه اذا ذكر مع التشبيه التحريم لم يحتمل معنى الكرامة فتعين التحريم
ثم هو محتمل يحتمل الظهار ويحتمل تحريم الطلاق والايلا فيرجع الى نيته فان لم تكن له
نية يكون ظهارا لان حرف التشبيه يختص بالظهار فمطلق التحريم يحمل عليه ولو قال
انت علي حرام كظهر امي فان نوى الظهار او لا نية له اصلا فهو ظهار وان نوى لم يكن
الا ظهارا في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يكون طلاقا وروي عن ابي يوسف
انه يكون طلاقا وظهارا جميعا وجه قولهما ان انت علي حرام يحتمل الطلاق كما يحتمل الظهار
فاذا نوى به الطلاق فقد نوى ما يحتمله لفظه فصحت نيته وابو حنيفة يقول
لما قال بعد قوله حرام كظهر امي فقد فسر التحريم بتحريم الظهار فزال الاحتمال
فكان صريحا في الظهار فلا تعمل فيه النية وما روي عن ابي يوسف غير سديد لانه حمل

اللفظ على معنيين مختلفين واللفظ الواحد لا ينتظم معنيين مختلفين ولو قال انت علي
كالميتة او كالدم او كالخمر او كالخنزير رجع الى نيته فان نوى الطلاق كان طلاقا وان نوى
التحريم او لا نية له يكون موليا وان قال عنيت به الكذب لم يكن شيا ولا يصدق في
نفي اليمين في القضا وقد ذكرنا هذه المسلة في كتاب الطلاق في فصل الايلا والله الموفق

فصل واما الذي يرجع الى المظاهر منه • فمنها ان تكون زوجته وهي ان تكون مملوكة
بملك النكاح فلا يصح الظهار من الاجنبية لعدم الملك ويصح ظهار زوجته تنجيزا
وتعليقا واضافة الى وقت بان قال لها انت علي كظهر امي راس شهر كذا لقيام الملك
وتعليقا في الملك بان قال لها ان دخلت الدار او ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي
لوجود الملك وقت اليمين واما تعليقه بالملك وهو اضافته الى سبب الملك فصحيح
عندنا خلافا للشافعي بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت علي كظهر امي حتى لو
تزوجها صار مظاهرا عندنا لوجود الاضافة الى سبب الملك وعنده لا يصح لعدم
الملك للحال ولو قال لاجنبية ان دخلت الدار انت علي كظهر امي لا يصح حتى لو تزوجها
فدخلت الدار لا يصير مظاهرا بالاجماع لانعدام الملك والاضافة الى سبب الملك
وعلى هذا يخرج الظهار من الامة والمدبرة وام الولد وولد ام الولد والمكاتبة
والمستسعاة على اصل ابي حنيفة انه لا يصح لعدم الزوجية ثم انما كانت الزوجية
شرطا لصحة الظهار لان ثبوت الحرمة بالظهار امر ثبت تعبدا غير معقول المعنى
لان قوله انت علي كظهر امي تشبيه المراة بالام وانه يحتمل التشبيه في الكرامة
والمنزلة ويحتمل التشبيه في الحرمة ثم التشبيه في الحرمة يحتمل ايضا يحتمل حرمة
الظهار وهي الحرمة الموقتة بالكفارة ويحتمل حرمة الطلاق وحرمة اليمين وهذه
الوجوه كلها في اللفظ سوا فلا يجوز تنزيله على بعض الوجوه من غير دليل معين الا ان
هذه الحرمة ثبتت شرعا غير معقول فيقتصر على مورد الشرع وهي الزوجة قال الله تعالى
والذين يظهرون من نسايهم والمراد منه الزوجات كما في قوله تعالى والذين يولون
من نسايهم وقوله تعالى وامهات نسايكم وقوله تعالى نساوكم حرث لكم ونحو ذلك
وسوا كانت الزوجة حرة او امة قنة او مدبرة او ام ولد او ولد ام ولد او مكاتبة
او مستسعاة على اصل ابي حنيفة لعموم قوله تعالى والذين يظهرون من نسايهم
ومنها قيام ملك النكاح من كل وجه فلا يصح الظهار من المطلقة ثلاثا ولا من
المبانة والمختلعة وان كانت في العدة بخلاف الطلاق لان المختلعة والمبانة يلحقها
صريح الطلاق لان الظهار تحريم وقد ثبتت الحرمة بالابانة والخلع وتحريم المحرم
محال ولانه لا يفيد لان الثاني لا يفيد الا ما افاده الاول فيكون عبثا لخلوه عن
العاقبة الحميدة بخلاف الطلاق لان الطلاق ازالة حل المحلية وانه قايم بعد الابانة
فلم يكن اثبات الثابت فلم يكن مستحيلا وكذا الثاني يفيد غير ما افاده الاول
وهو نقصان العدد فهو الفرق بين الفصلين وكذلك اذا علق الظهار بشرط ثم ابانها
قبل وجود الشرط ثم وجد الشرط وهي في العدة انه لا ينزل الظهار بخلاف ما اذا
علق الابانة بشرط فنجز الابانة ثم وجد الشرط وهي في العدة انه يلحقها البائن المعلق
لما ذكرنا ان الظهار تحريم والمبانة محرمة فلو لحقها الظهار بيمين كانت قبل الابانة
لكان تحريم المحرم وانه مستحيل ثم هو غير سديد فاستوى فيه الظهار المبتدا والمعلق
بشرط بخلاف البينونة المعلقة بشرط لان ثبوتها بعد تنجيز الابانة غير مستحيل

وهو

وهو مفيد ايضا وهو نقصان العدد والله الموفق • ومنها ان يكون الظهار مضافا
الى بدن الزوجة او الى عضو منها جامع او شايع وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس
بشرط ويصح الاضافة اليها والى كل منها وعلى هذا تخرج ما اذا قال لها راسك علي كظهر امي او
وجهك او رقبتك او فرجك انه يصير مظاهرا لان هذه الاعضا يعبر بها عن جميع البدن
فكانت الاضافة اليها اضافة الى جزء البدن وكذا اذا قال لها ثلثك علي كظهر امي او ربعك
او نصفك ونحو ذلك من الاجزا الشايعة ولو قال يدك او رجلك او اصبعك لا
يصير مظاهرا عندنا خلافا للشافعي واختلف مشايخنا في الظهر والبطن وهذه الجملة
قد مرت في كتاب الطلاق والله اعلم

فصل واما الذي يرجع الى المظاهر • فمنها ان
يكون من جنس النسا حتى لو قال لها انت علي كظهر ابي او ابني لا يصح الظهار لان الظهار
عرف موجبا بالشرع والشرع انما ورد بها فيما اذا كان المظاهر به امراة • ومنها ان يكون
عضوا لا يحل له النظر اليه من الظهر والبطن والفخذ حتى والفرج حتى لو شبهها براس
امه او بوجهها او بيدها او رجلها لا يصير مظاهرا لان هذه الاعضا من امه يحل له
النظر اليها • ومنها ان تكون هذه الاعضا من امراة يحرم نكاحها عليه على التابيد
سوا حرمت عليه بالرحم كالام والبنت والاخت وبنت الاخ والاخت والعمة والخالة
او بالرضاع او بالصهرية كامراة ابيه وحليلة ابنه لانه يحرم عليه نكاحها على التابيد
وكذا ام امراته سوا كانت امراته مدخولا بها او غير مدخول بها لان نفس العقد
على البنت يحرم للام فكانت محرمة عليه على التابيد واما بنت امراته فان كانت
امراته مدخولا بها فكذلك لانه اذا دخل بها فقد حرمت عليه ابنتها على التابيد وان
كانت غير مدخول بها لا يصير مظاهرا لعدم الحرمة على التابيد ولو شبهها بظهر امراة
زنا بها ابوه او ابنه قال ابو يوسف هو مظاهر وقال محمد ليس بمظاهر بنا على ان قاضيا
لو قضى بجواز نكاح امراة زنا بها ابوه او ابنه لا ينفذ قضاوه عند ابي يوسف حتى لو
رفع الى قاض اخر ابطله فكانت محرمة النكاح على التابيد وعند محمد ينفذ قضاوه
وليس للقاضي الثاني ان يبطله اذا رفع اليه فلم تكن محرمة على التابيد وجه قول
ابي يوسف ان حرمة نكاح موطوءة الاب منصوص عليها قال الله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباوكم من النسا لان النكاح في اللغة الضم وحقيقة الضم في الوطي فلم يكن
هذا محل الاجتهاد اذ الاجتهاد المخالف للنص باطل فالقضا بالجواز يكون مخالفا
للنص فكان باطلا بخلاف ما اذا شبهها بامراة قد فرق بينه وبينها باللعان انه لا
يكون مظاهرا وان كان لا يجوز له نكاحها عندي لانه لو حكم حاكم بجواز نكاحها جاز
لان حرمة نكاحها غير منصوص عليه فلم تكن محرمة على التابيد وجه قول محمد
ان جواز نكاح هذه المراة مجتهد فيه ظاهر الاجتهاد فانه جايز عند الشافعي وقد
ظهر الاختلاف فيه في السلف فكان محل الاجتهاد وظاهر النص يحتمل التاويل
فكان الاجتهاد فيه مساغا وللراي مجالا ولو شبهها بظهر امراة هي ام المزني بها
او بنت المزني بها لم يكن مظاهرا لان هذا فصل مجتهد فيه ظاهر الاجتهاد في السلف
فلم تكن المراة المظاهر بها محرمة على التابيد فان قبل اجنبية لشهوة او نظر
الى فرجها لشهوة ثم شبه زوجته بها لم يكن مظاهرا عند ابي حنيفة قال ولا
يشبه هذا الوطي لان الوطي ابين واظهر عني بذلك انه لو شبه زوجته ببنت موطوته
لا يصير مظاهرا فهذا اولى لان التقبيل واللمس والنظر الى الفرج سبب يفضي الى الوطي

فكان دون حقيقة الوطي فلما لم يصر مظاهرا بذلك فهنا اولى وعند ابي يوسف يكون مظاهرا
لان الحرمة بالنظر منصوص عليها قال النبي صلى الله عليه وسلم من كشف خمار امراة ونظر
الى فرجها حرمت عليه امها وابنتها وعلى هذا يخرج ما اذا شبهها بامراة محرمة عليه في الحال
وهي ممن تحل له في حال اخرى كاخت امراته او امراة لها زوج او مجوسية او مرتدة لا
يكون مظاهرا لانها غير محرمة على التابيد والله اعلم **فصل** واما حكم الظهار فللظهار
احكام • منها حرمة الوطي قبل التكفير لقوله تعالى والذين يظهرون من نسايهم ثم
يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اي فليحرروا كما في قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن اي ليرضعن وقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
اي ليتربصن امر المظاهر بتحرير رقبة قبل المسيس فلو لم يحرم الوطي قبل المسيس لم
يكن للامر بتقديم التحرير قبل المسيس معنى وهو قوله تعالى يا الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة وانه يدل على حرمة النجوى قبل الصدقة
اذ لو لم يحرم لم يكن للامر بتقديم الصدقة معنى فكذا هذا وروي ان سلمة بن صخر
البياضي ظاهر من امراته ثم ابصرها في ليلة قمراء وعليها خلخال فضة فاعجبته فوطيها
فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه السلام استغفر الله ولا تعد
حتى تكفر امره بالاستغفار والاستغفار انما يكون على الذنب فدل على حرمة الوطي وكذا
نهى المظاهر عن العود الى الجماع ومطلق النهي للتحريم فيدل على حرمة الجماع وكذا نهى
المظاهر عن العود قبل الكفارة وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا
قال انت علي كظهر امي لم تحل له حتى يكفر • ومنها حرمة الاستمتاع بها من المباشرة
والتقبيل والمس عن شهوة والنظر الى فرجها عن شهوة قبل ان يكفر لقوله تعالى من قبل
ان يتماسا واحق ما يقع عليه اسم المس هو اللمس باليد اوهو حقيقة لهما جميعا اعني
الجماع واللمس باليد لوجود معنى المس فيهما ولان الاستمتاع داع الى الاستمتاع فاذا حرم
الجماع حرمت الدواعي اليه اذ لو لم تحرم لادى الى التناقض ولهذا حرم في الاستبرا
والاحرام بخلاف باب الحيض والنفاس لان الاستمتاع هناك لا يفضي الى الجماع
لوجود المانع وهو استعمال الاذى فامتنع عدم الداعي للتعارض فلا يفضي الى
الجماع ولان هذه الحرمة انما حصلت بتشبيه امراته بامه فكانت قبل اثباتها
بالتكفير وحرمة الام سوا وتلك الحرمة تمنع من الاستمتاع كذا هذا ولان الظهار
كان طلاقا البدن في الجاهلية فنقله الشرع من تحريم المحل الى تحريم الفعل فكانت
حرمة الفعل في المظاهر منها مع بقا النكاح لحرمة الفعل في المطلقة بعد زوال
النكاح وتلك الحرمة تعم كل البدن كذا هذه ولا ينبغي للمراة اذا ظاهر منها زوجها ان
تدعه يقربها بالوطي والاستمتاع حتى يكفر لان ذلك حرام عليه والتمكين من الحرام
حرام ومنها ان للمراة ان تطالبه بالوطي واذا طالبته به فعلى الحاكم ان يجبره حتى
يكفر ويطا لانه بالتحريم بالظهار اضر بها حيث منعها حقها في الوطي مع قيام الملك
فكان لها المطالبة بايفا حقها ودفع الضرر عنها وفي وسعه ايفا حقها بازالة
الحرمة بالكفارة فيجب عليه ويجبر عليه لو امتنع • ويستوي في هذه الاحكام جميع
انواع الكفارات كلها الاعتاق والصيام والاطعام اعني انه كما لا يباح له وطيها
والاستمتاع قبل التحرير والصوم لا يباح له قبل الاطعام وهذا قول عامة العلما
وقال ان كانت كفارته الاطعام جاز له ان يطاها قبله لان الله تعالى ما شرط تقدم

مالك صح

هذا

هذا النوع على المسيس في كتابه وانما شرط في النوعين الاولين فقط فيقتصر الشرط
على الموضوع المذكور ولنا انه لو ابيح له الوطي قبل الاطعام فيطا وهو من الجاير انه
يقدر على الاعتاق او الصيام في خلال الاطعام فتنتقل كفارته اليه فيتبين
ان وطيها كان حراما فيجب صيانته عن الحرام بايجاب فعل الاطعام احتياطا وعلى هذا يخرج
ما اذا ظاهر الرجل من اربع نسوة له ان عليه اربع كفارات سوا ظاهر منهن باقوال
مختلفة او بقول واحد وقال الشافعي اذا ظاهر بكلمة واحدة فعليه كفارة واحدة
وجه ان الظهار واحد نوعي التحريم فيعتبر بالنوع الاخر وهو الايلا وهناك لا يجب الا
كفارة واحدة بان قال لنسايه الاربع والله لا اقربكن فقربهن فكذا هاهنا ولنا
الفرق بين الظهار والايلا وهو ان الظهار وان كان بكلمة واحدة فانه يتناول كل واحدة
منهن على حيالها فصار مظاهرا من كل واحدة منهن والظهار تحريم لا يرتفع الا بالكفارة
فاذا تعدد التحريم تتعدد الكفارة بخلاف الايلا لان الكفارة ثمة تجب لحرمة اسم
الله تعالى لجبر الهتكه والاسم اسم واحد فلا تجب الا كفارة واحدة وكذلك اذا ظاهر من
امراة واحدة باربعة اقوال يلزمه اربع كفارات لانه اتى باربع تحريمات ولو ظاهر من
امراة واحدة في مجلس واحد ثلاثا او اربعا فان لم تكن له نية فعليه لكل ظهار كفارة
لان كل ظهار توجب تحريما لا يرتفع الا بالكفارة فان قيل انها اذا حرمت بالظهار
الاول فكيف تحرم بالثاني وانه اثبات الثابت وانه محال ثم هو غير مفيد فالجواب
ان الثاني ان كان لا يفيد تحريما جديدا فانه يفيد تاكيد الاول فليس تعذر اظهاره
في التحريم ثم امكن اظهاره في التكفير فكان مفيدا فايدة التكفير وان نوى به الظهار
الاول فعليه كفارة واحدة لان صيغته صيغة الخبر وقد يكرر الانسان اللفظ على
ارادة التغليظ والتشديد دون التجدد بدوام الظهار لا يوجب نقصان العدد في الطلاق
لانه ليس بطلاق ولا يوجب البينونة وان طالت المدة لانه لا يوجب زوال الملك
وانما يحرم الوطي قبل التكفير مع قيام الملك وان جامعها قبل ان يكفر لا تلزمه كفارة
اخرى وانما عليه التوبة والاستغفار ولا يجوز له ان يعود ما لم يكفر لما روينا ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لذلك الرجل الذي ظاهر من امراته فواقعها قبل ان يكفر
استغفر الله ولا تعد حتى تكفر امره بالاستغفار لما فعل بالكفارة ونهاه عن العود
اليه الا بتقديم الكفارة عليه والله الموفق **فصل** واما بيان ما ينتهي به حكم الظهار
او يبطل فحكم الظهار يبطل ينتهي بموت احد الزوجين لبطلان محل حكم الظهار
ولا يتصور بقا الشي في غير محله وينتهي بالكفارة وبالوقت ان كان موقتا
وبيان ذلك ان الظهار لا يخلو اما ان كان مطلقا واما ان كان موقتا فالمطلق
كقوله انت علي كظهر امي وحكمه لا ينتهي الا بالكفارة لقوله صلى الله عليه وسلم
لذلك استغفر الله ولا تعد حتى تكفر نهاه عن الجماع ومده الى غاية التكفير فيمتد
اليها ولا يبطل ببطلان ملك النكاح ولا يبطل حل المحلية حتى لو ظاهر منها ثم طلقها
طلاقا باينا ثم تزوجها لا يحل له وطيها والاستمتاع بها حتى يكفر وكذا اذا كانت
زوجته امة فظاهر منها ثم اشتراها حتى بطل النكاح بملك اليمين وكذا لو
كانت حرة فارتدت عن الاسلام ولحقت بدار الحرب فسبيت ثم اشتراها
وكذا اذا ظاهر منها ثم ارتد عن الاسلام في قول ابي حنيفة واختلفت الرواية
عن ابي يوسف على ما ذكرنا في الايلا وكذا اذا طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج اخر

قوله صح

ثم عادت الي الاول لا يحل له وطيها بدون تقديم الكفارة عليه لان الظهار قد انعقد موجبا
حكمه وهو الحرمة والاصل ان التصرف الشرعي اذا انعقد مفيدا الحكم وفي بقايه احتمال الفايدة
او وهم الفايدة يبقي لفايدة محتملة او موهومة اصله الاباق الطاري علي البيع واحتمال العود
هاهنا قايم فيبقي واذا بقي يبقي علي ما انعقد عليه وهو ثبوت حرمة لا ترتفع الا بالكفارة وان
كان موقتا بان قال لها انت علي كظهر امي يوما او شهرا او سنة صح التاقيت وينتهي بانتهاء الوقت
بدون الكفارة عند عامة العلما وهو احد قولي الشافعي وفي قوله الاخر وهو قول مالك يبطل
التاقيت ويتابد الظهار وجه قوله ان الظهار اخت الطلاق اذ هو احد نوعي التحريم ثم تحريم
الطلاق لا يحتمل التاقيت كذا تحريم الظهار ولنا ان تحريم الظهار اشبه بتحريم اليمين من الطلاق
لان الظهار رفعه الكفارة كاليمين يحلها الحنث ثم اليمين يتوقت كذا الظهار بخلاف الطلاق
فانه لا تحله شي فلا يتوقت والله اعلم **فصل** واما بيان كفارة الظهار • فالكلام فيه يقع في
مواضع • في تفسير كفارة الظهار • وفي بيان سبب وجوبها • وفي بيان شرايط وجوبها • وفي
بيان شرط جوازها • اما تفسيرها فما ذكره الله تعالي في كتابه العزيز من احد الانواع الثلاثة
لكن علي الترتيب الاعتاق ثم الصيام ثم الاطعام • واما سبب وجوب الكفارة فلا خلاف في ان
الكفارة لا تجب الا بعد وجود العود والظهار لقوله تعالي والذين يظهرون من نسايهم ثم
يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا غير انه اختلف في العود قال اصحاب الظواهر
ان يكرر لفظ الظهار وقال الشافعي هو امساك المراة علي النكاح بعد الظهار وهو ان يسكت
عن طلاقها عقيب الظهار مقدار ما يمكنه طلاقها فيه فاذا امسكها علي النكاح عقيب الظهار قدر ما
يمكنه ان يطلقها فيه فلم يطلقها فقد وجبت عليه الكفارة علي وجه لا يحتمل السقوط بعد ذلك
سوا غابت او ماتت واذا غاب فسوا طلقها او لم يطلقها راجعها او لم يراجعها ولو طلقها عقيب
الظهار بلا فصل يبطل الظهار ولا تجب الكفارة لعدم امساك المراة عقيب الظهار وقال اصحابنا
العود هو العزم علي وطيها عزما موكدا حتي لو عزم ثم بدا له في ان يطاها لا كفارة عليه لعدم العزم
الموكد لانه وجبت الكفارة بنفس العزم ثم سقطت كما قال بعضهم لان الكفارة بعد سقوطها
لا تعود الا بسبب جديد وجه قول اصحاب الظواهر التمسك بظاهر لفظة العود لان
العود في القول عبارة عن تكراره قال الله تعالي الم تر الي الذين نهوا عن النجوي ثم يعودون
لما نهوا عنه فكان معني قوله ثم يعودون لما قالوا اي يرجعون الي القول الاول فيكررونه
وجه قول الشافعي ان قوله تعالي والذين يظهرون من نسايهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير
رقبة يقتضي وجوب الكفارة بعد العود وذلك فيما قلنا لا فيما قلتم لان عندكم لا تجب الكفارة
وانما يحرم الوطي الي ان يودي الكفارة فترتفع الحرمة وهذا خلاف النص ولنا ان قول القايل
قال فلان كذا ثم عاد لما قال في اللغة يحتمل ان يكون معناه عاد الي ما قال وفيما قال اي كرره
ويحتمل ان يكون معناه عاد لنقض ما قال فانه حكي ان اعرابيا تكلم بين يدي الاصمعي بانه كان
يبني بنا ثم يعود له فقال له الاصمعي ما اردت بقولك اعود له فقال له انقضه ولا يمكن
حمله علي الاول وهو التكرار لان الظهار لا يحتمل التكرار اعادة عين الاول ولا يتصور ذلك
في الاعراض لكونها مستحيلة البقا فلا يتصور اعادتها وكذا النبي صلي الله عليه وسلم
لما امر اوسا بالكفارة لم يساله انه كرر الظهار ام لا ولو كان شرطا لساله اذ الموضع
لا اشكال وكذا الظهار الذي كان متعارفا بين اهل الجاهلية لم يكن فيه تكرار القول
واذا تعذر حمله علي الوجه الاول حمل علي الوجه الثاني وهو العود لنقض ما قالوا وفسخه
فكان معناه ثم يرجعون لما قالوا وذلك بالعزم علي الوطي لان ما قال المظاهر هو تحريم

الوطي فكان العود لنقضه وفسخه استباحة الوطي وبهذا تبين فساد تاويل الشافعي للعود
بامساك المراة واستبقا النكاح لان امساك المراة لا يعرف عودا في اللغة ولا امساك شي
من الاشيا يتكلم فيه بالعود ولان الظهار ليس برفع النكاح حتي يكون العود لما قاله استبقا
النكاح فبطل تاويل العود بالامساك علي النكاح والدليل علي بطلان هذا التاويل ان الله تعالي
قال ثم يعودون لما قالوا وثم للتراخي فمن جعل العود عبارة عن استبقا النكاح وامساك المراة
عليه فقد جعله عايدا عقيب القول بلا تراخي وهذا خلاف النص اما قوله ان النص يقتضي
وجوب الكفارة وعندكم لا تجب الكفارة فليس كذلك بل عندنا تجب الكفارة اذا عزم علي الوطي
كانه قال اذا عزمت علي الوطي فكفر قبله كما قال تعالي اذا قمتم الي الصلاة فاغسلوا وجوهكم
وقوله تعالي اذا ناجيتم الرسول فقدموا ونحو ذلك واختلف ايضا في سبب وجوب هذه الكفارة
قال بعضهم انها تجب بالظهار والعود جميعا لان الله تعالي علقها بهما بقوله تعالي والذين يظهرون
من نسايهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقال بعضهم سبب الوجوب هو الظهار والعود
شرط لان الظهار ذنب الا تري ان الله تعالي جعله منكرا من القول وزورا والحاجة الي رفع
الذنب والزجر عنه في المستقبل ثابتة فتجب الكفارة رافعة للذنب او زجرا عنه والدليل
عليه انه تضاف الكفارة الي الظهار لا الي العود يقال كفارة الظهار والاصل ان الاحكام تضاف
الي اسبابها لا الي شرايطها وقال بعضهم سبب الوجوب هو الظهار والعود شرط لان الكفارة
عبارة والظهار محظور محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادة وقال بعضهم كل واحد منهما
شرط وسبب الوجوب امر ثالث وهو كون الكفارة طريقا متعينا لايفا الواجب وكونه قادرا
علي الايفا لان الايفا حقها في الوطي واجب ويجب عليه في الحكم ان كانت بكرا او ثيبا ولم يطاها
مرة وان كانت ثيبا وقد وطيها مرة لا يجب فيما بينه وبين الله تعالي ايضا لايفا حقها وعند بعض
اصحابنا تجب في الحكم ايضا حتي يجبر عليه ولا يمكنه ايفا الواجب الا برفع الحرمة ولا ترتفع الحرمة
الا بالكفارة فيلزمه الكفارة ضرورة ايفا الواجب علي الاصل المعهود ان ايجاب الشي ايجاب
له ولما لا يتوصل اليه الا به كالامر باقامة الصلاة يكون امرا بالطهارة ونحو ذلك والله اعلم
واما شرط وجوبها فالقدرة علي ادايها لاستحالة وجوب الفعل بدون القدرة عليه فلا تجب علي
غير القادر وكذا العود او الظهار او كلاهما علي حسب اختلاف المشايخ فيه علي ما مر واما شرط
جوازها فلجواز هذه الكفارة من الانواع الثلثة اعني الاعتاق والصيام والاطعام شرايط
نذكرها في كتاب الكفارات ان شا الله تعالي •

كتاب اللعان

الكلام في اللعان يقع في مواضع • في بيان صورة اللعان وكيفيته • وفي بيان صفة
اللعان • وفي بيان سبب وجوبه • وفي بيان شرايط الوجوب والجواز • وفي بيان ما
يظهر به سبب الوجوب عند القاضي • وفي بيان معني اللعان وما بينه شرعا • وفي
بيان حكم اللعان • وفي بيان ما يسقط اللعان بعد وجوبه • وفي بيان حكمه اذا سقط
او لم يجب اصلا مع وجود القذف • اما صورة اللعان وكيفيته فالقذف لا يخلو اما ان
يكون بالزنا واما ان يكون بنفي الولد فان كان بالزنا فينبغي للقاضي ان يقيمها بين يديه
متماثلين فيامر الزوج اولا ان يقول اربع مرات اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها
به من الزنا ويقول في المرة الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين فيما رميتها به
من الزنا ويامر المراة ان تقول اربع مرات اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من
الزنا وتقول في المرة الخامسة غضب الله علي ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا
هكذا ذكر في ظاهر الرواية وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يحتاج الي لفظ المواجهة

فيقول الزوج فيما رميتك به من الزنا وتقول المراة فيما رميتني به من الزنا وهو قول زفر
ووجهه ان خطاب الغايبة فيه احتمال لانه يحتملها ويحتمل غيرها ولا احتمال في خطاب المواجهة
فالاتيان بلفظ لا احتمال فيه اولى والجواب انه لما قال اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها
به من الزنا وقد اشار اليها وقد زال الاحتمال لتعيينها بالاشارة فكان لفظ المواجهة
والمغايبة فيه سوا وان كان ينفي الولد فقد ذكر الكرخي ان الزوج يقول في كل مرة فيما رميتك
به من نفي الولد وتقول المراة فيما رميتني به من نفي ولدي وذكر الطحاوي ان الزوج يقول
في كل مرة فيما رميتها به من الزنا في نفي ولدها وتقول المراة فيما رميتني به من الزنا في نفي ولدي
وروي هشام عن محمد اذا لاعن الرجل بولد قال في اللعان اشهد بالله اني لمن الصادقين
فيما رميتها به من الزنا بان هذا الولد ليس مني وتقول المراة اشهد بالله انك لمن الكاذبين
فيما رميتني به من الزنا بان هذا الولد ليس منك وذكر ابن سماعة في نوادره انه اذا نفى الولد
يشهد بالله الذي لا اله الا هو انه لصادق فيما رماها به من الزنا ونفي هذا الولد قال القدوري
وليس باختلاف رواية وانما هو اختلاف حال القذف فان كان القذف من الزوج بقوله
هذا الولد ليس مني يكتفي في اللعان ان يقول فيما رميتك به من نفي الولد لانه ما قذفها
الا بنفي الولد وان كان القذف بالزنا ونفي ولدها لا بد من ذكر الامرين لانه قذفها بالامرين
جميعا وانما بدي بالرجل لقوله تعالى والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهدا الا انفسهم
فشهادة احدهم والفا للتعقيب فيقتضي ان يكون لعان الزوج عقيب القذف فيقع لعان
المراة بعد لعانه وكذا روي انه لما نزلت اية اللعان واراد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يجري اللعان على دينك الزوجين بدا بلعان الرجل وهو قدوة ولان لعان الزوج وجب
حقا لها لان الزوج الحق بها العار بالقذف فهي بمطالبتها اياه باللعان تدفع العار عن نفسها
ودفع العار عن نفسها حقها وصاحب الحق اذا طالب من عليه الحق بايفا حقه لا يجوز له
التاخير كمن عليه الدين فان اخطا الحاكم فبدا بالمراة ثم بالرجل فينبغي له انه يعيد
اللعان على المراة لان اللعان شهادة والمراة بشهادتها تقدح في شهادة الزوج فلا تصح
بعد وجود شهادته ولهذا في باب الدعاوي يبدا بشهادة المدعي ثم بشهادة المدعى
عليه بطريق الدفع له كذا ههنا فان لم تعد حتى فرق بينهما وقعت الفرقة لان تفريقه
صادف محل الاجتهاد لانه يزعم ان اللعان ليس بشهادة بل هو يمين ويجوز تقديم
احد اليمينين على الاخرى كتحالف المتداعيين انه لا يلزم مراعاة الترتيب فيه بل
يجوز تقديم احدهما ايهما كان فكان تفريقه في موضع الاجتهاد فينفذ والقيام ليس
بشرط كذا روي الحسن عن ابي حنيفة انه قال لا يضره قايما لاعن او قاعدا لان
اللعان اما ان يعتبر فيه معنى الشهادة واما ان يعتبر فيه معنى اليمين او يعتبر
فيه المعنيان جميعا والقيام ليس بلازم فيهما الا انه يندب لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ندب عاصما وامراته اليه فقال يا عاصم قم فاشهد بالله وقال
لامراته قومي فاشهدي بالله لان اللعان من جانبه قايم مقام حد القذف ومن جانبها
قايم مقام حد الزنا والسنة في الحدود اقامتها على الاشتهار والاعلان والقيام اقرب
الى ذلك والله الموفق **فصل** واما صفة اللعان فله صفات منها انه واجب عندنا
وقال الشافعي انه ليس بواجب انما الواجب على الزوج بقذفها الحد الا ان له ان
يخلص نفسه عنه بالبينة او باللعان والواجب على المراة اذا لاعن الزوج هو حد الزنا
ولها ان تخلص نفسها عنه باللعان حتى ان للمراة ان تخاصمه الى الحاكم وتطالبه باللعان

عندنا

عندنا واذا طالبته يجبر عليه ولو امتنع يحبس لامتناعه عن الواجب عليه كالممتنع من قضا الدين
فيحبس حتى يلاعن او يكذب نفسه وعنده ليس لها المطالبة باللعان ولا يجبر عليه ولا يحبس
لو امتنع بل يقام عليه الحد وكذا اذا التعن الرجل تجبر المراة على اللعان ولو امتنعت
تحبس حتى تلاعن او تقر بالزنا عندنا وعنده لا تجبر ولا تحبس بل يقام عليها الحد احتج
الشافعي بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم
ثمانين جلدة اوجب الحد على القاذف من غير فصل بين الزوج وغيره الا ان القاذف اذا كان
زوجا له ان يدفع عن نفسه بالبينة ان كانت له بينة وان لم تكن يدفعه باللعان
فكان اللعان تخليصا له عن الحد وقوله تعالى ويدرا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات
بالله جعل لعانها دافعا لحد الزنا عنها والدرء هو الدفع لغة فدل ان الحد وجب عليها
بلعانه ثم تدفعه بلعانها ولان بلعانه يظهر صدقه في القذف لان الظاهر انه لا يلاعن
الا وان يكون صادقا في قذفه فيجب عليها الحد الا ان لها اذا لاعنت وقع التعارض
فلا يظهر صدق الزوج في القذف فلا يقام عليها الحد ولنا قوله تعالى والذين
يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهدا الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله اي فليشهد احدهم اربع شهادات بالله جعل موجب قذف الزوجات
اللعان فمن اوجب الحد فقد خالف النص لان الحد انما يجب لظهور كذبه في القذف
وبالامتناع من اللعان لا يظهر كذبه اذ ليس كل من امتنع من الشهادة او اليمين
يظهر كذبه فيه بل يحتمل انه امتنع عنه صونا لنفسه عن اللعن والغضب والحدود
لا تجب مع الشبهة فكيف تجب مع الاحتمال ولان الامتناع من اليمين بدل
او اباحة والاباحة لا تجري في الحدود فان من اباح للحاكم ان يقيم عليه الحد
لا يجوز له ان يقيم ولما اية القذف فقد قيل ان موجب القذف في الابتدا كان هو
الحد في الاجنبيات والزوجات جميعا ثم نسخ في الزوجات وجعل موجب قذفهن
اللعان باية اللعان والدليل عليه ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
انه قال انا كنا جلوسا في المسجد ليلة الجمعة فجا رجل من الانصار فقال يا رسول
الله ارايتم الرجل يجد مع امراته رجلا فان قتله قتلتموه وان تكلم به جلدتموه
وان امسك على غيظ ثم جعل يقول اللهم افتح فنزلت اية اللعان دل قوله وان
تكلم به جلدتموه على ان موجب قذف الزوجة كان الحد قبل نزول اية اللعان ثم
نسخ في الزوجات باية اللعان فينسخ الخاص المتاخر العام المتقدم بقدره وهو
مذهب عامة مشايخنا وعند الشافعي يبني العام على الخاص ويتبين ان المراد من
العام ما ورا قدر الخاص سوا كان الخاص لاحقا او سابقا وسوا علم التاريخ وبينهما
زمان يصلح للنسخ ام لا يصلح له او جهل التاريخ بينهما فلم تكن الزوجات داخلة
تحت اية القذف على قوله فكيف يصح احتجاجه بها واما قوله تعالى ويدرا عنها
العذاب فلا حجة له فيه لان دفع العذاب يقتضي توجه العذاب لا وجوبه
لانه حينيذ يكون دفعا لا دفعا على انه يكون المراد من العذاب هو الحبس اذ الحبس
يسمى عذابا قال الله تعالى في قصة الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا قيل في التفسير
لاحبسنه وهذا لان العذاب ينبي عن معنى المنع يقال اعذب اي امنع واعذب
اي امتنع يستعمل لازما ومتعديا ومعنى المنع يوجد في الحبس وهذا مذهبنا انها
اذا امتنعت من اللعان تحبس حتى تلاعن او تقر بالزنا فيدراعنها وهو الحبس باللعان

تحتمل صح

فقلنا بموجب الاية ومنها انه لا يحتمل العفو والابرا والتزوج والصلح لانه في جانب الزوج
قايم مقام حد القذف وفي جانبها قايم مقام حد الزنا وكل واحد منهما لا يحتمل العفو والابرا
والصلح لما نذكر في الحدود ان شا الله تعالى وكذا لو عفت عنه قبل المرافعة او صالحته
على مال لم يصح وعليها رد بدل الصلح ولها ان تطالبه باللعان بعد ذلك كما في قذف
الاجنبي • ومنها ان لا تجري فيه النيابة حتى لو وكل احد الزوجين باللعان لا يصح التوكيل
لما ذكرنا انه بمنزلة الحد فلا يحتمل النيابة كساير الحدود ولانها شهادة او يمين
وكل واحد منهما لا يحتمل النيابة فاما التوكيل بالبينة فجايز عند ابي حنيفة ومحمد وعند
ابي يوسف لا يجوز ونذكر المسلة في كتاب الوكالة ان شا الله تعالى فصل
واما سبب وجوبه القذف بالزنا وانه نوعان احدهما
بغير نفي الولد والثاني بنفي الولد اما الذي بغير نفي الولد فهو ان يقول لامراته
يا زانية او زنيت او رايتك تزنين ولو قال لها جومعت جماعا حراما او وطيت
وطيا حراما فلا لعان ولا حد لعدم القذف بالزنا ولو قذفها بعمل قوم لوط فلا لعان
ولا حد عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يجب اللعان بناء على ان هذا الفعل ليس
بزنا عنده فلم يوجد القذف بالزنا وعندهما هو زنا والمسلة تاتي في كتاب الحدود
الحدود ان شا الله تعالى ولو كان له اربع نسوة فقذفهن جميعا بالزنا في كلام واحد
او قذف كل واحدة بالزنا بكلام على حدة فان كان الزوج ومن من اهل اللعان يلاعن
في كل قذف مع كل واحدة على حدة لوجود سبب اللعان في حق كل واحدة منهن وهو القذف
بالزنا وان لم يكن الزوج من اهل اللعان يحد حد القذف ويكتفي بحد واحد عن الكل
لان حد القذف يتداخل ولو كان الزوج من اهل اللعان والبعض منهن ليس من
اهل اللعان يلاعن من كانت منهن من اهل اللعان لا غير ولو قال لامراته يا زانية
بنت الزانية وجب عليه الحد واللعان لانه قذف زوجته وقذف امها وقذف
الزوجة يوجب اللعان وقذف الاجنبية يوجب الحد ثم انهما اذا اجتمعا على مطالبة
الحد يبدي بالحد لاجل الام لان في البداية به اسقاط اللعان لانه يصير محدودا
في القذف فلم يبق من اهل الشهادة واللعان شهادة والاصل ان الحدين اذا
اجتمعا في البداية باحدهما اسقاط الاخر يبدي بما فيه اسقاط الاخر لقوله
ادروا الحدود ما استطعتم وقد استطعنا درء الحد بهذا الطريق وان لم تطالبه
الام وطالبته المراة يلاعن بينهما ويقام حد القذف للام بعد ذلك ان طالبته به
كذا ذكر في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي انه لا يقام الحد بعد اللعان للام وهذا غير
سديد لان المانع من اقامة اللعان في المسلة الاول هو خروج الزوج من اهلية
اللعان لصيرورته محدودا في القذف ولم يوجد هاهنا وكذلك لو كانت امها ميتة
فقال لها يا زانية بنت الزانية كان لها المطالبة والخصومة في القذفين لوجوب
اللعان والحد ثم ان خاصمته في القذفين جميعا يبدا بالحد فيحد للام حد القذف
لما فيه من اسقاط اللعان وان لم تخاصم في قذف امها ولكنها خاصمته في قذف نفسها
يلاعن بينهما ويحد للام لما ذكرنا وكذلك الرجل اذا قذف اجنبية بالزنا ثم تزوجها
وقذفها بالزنا بعد التزوج وجب عليه الحد واللعان لوجود سبب الوجوب
كل واحد منهما ثم ان خاصمته في القذفين جميعا يبدا بحد القذف حتى يسقط اللعان
ولو لم تخاصم في حد القذف وخاصمت في اللعان يلاعن بينهما ثم اذا خاصمت في الحد

تحد

تحد لما قلنا والله اعلم واما الذي بنفي الولد فهو ان يقول لامراته هذا الولد من الزنا
او يقول هذا الولد ليس مني فان قيل قوله هذا الولد ليس مني لا يكون قذفا لها بالزنا
لجواز ان لا يكون ابنه بل يكون ابن غيره ولا تكون هي زانية بان كانت وطيت بشبهة
فالجواب نعم هذا الاحتمال ثابت ولكنه ساقط الاعتبار بالاجماع لان الامة اجمعت على
انه ان نفاه عن الاب المشهور بان قال له لست لابيك يكون قاذفا لامه حتى يلزمه حد
القذف مع وجود هذا الاحتمال ولو جات زوجته بولد فقال لها لم تلديه لم يجب اللعان
لعدم القذف لانه انكر الولادة لا يكون قذفا فان اقر بالولادة او شهدت القابلة
على الولدة ثم قال بعد ذلك ليس بابني وجب اللعان لوجود القذف ولو قال لامراته
وهي حامل ليس هذا الحمل مني لم يجب اللعان في قول ابي حنيفة لعدم القذف بنفي الولد
وقال ابو يوسف ومحمد ان جات به لاقل من ستة اشهر من وقت القذف فقد تيقنا بوجوده
في البطن وقت القذف ولهذا لو اوصى لحمل امراة فجات به لاقل من ستة اشهر استحق
الوصية واذا تيقنا بوجوده وقت النفي كان محتملا للنفي اذ الحمل يتعلق به الاحكام فان
الجارية ترد به على بايعها ويجب للمعتدة النفقة لاجل حملها فاذا نفاه يلاعن فاما اذا
جات به لاجل من ستة اشهر فلم نتيقن بوجوده عند القذف لاحتمال انه حمل حادث
ولهذا لا يستحق بالوصية ولابي حنيفة ان القذف بالحمل لو صح اما ان يصح باعتبار الحال
او باعتبار الثاني لا وجه للاول لانه لا يعلم وجوده للحال لجواز انه ريح لا حمل ولا يستند
الى الثاني لانه يصير في معنى التعليق بالشرط كانه قال ان كنت حاملا فانت زانية والقذف
لا يحتمل التعليق بالشرط بخلاف الرد بعيب الحبل لانه يمكن القول بالرد على اعتبار الحال
لوجود العيب ظاهرا واحتمال الريح خلاف الظاهر فلا يورث الا شبهة والرد بالعيب
لا يمتنع بالشبهات بخلاف القذف والنفقة لا يختص وجوبها بالحمل عندنا فانها تجب
لغير الحامل ولا تقطع بسبب الحمل قبل الولادة بلا خلاف بين اصحابنا اما عند ابي حنيفة
فظاهر لانه لا يلاعن وقطع النسب من احكام اللعان واما عندهما فلان الاحكام انما
تثبت للولد لا للحمل وانما تستحق اسم الولد بالانفصال ولهذا لا يستحق الميراث
والوصية الا بعد الانفصال وعند الشافعي يلاعن ويقطع النسب الحمل واحتج بما
روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين هلال بن امية وبين امراته وهي حامل
والحق الولد بها ولا حجة فيه لان هلالا لم يقذفها بالحمل بل بصريح الزنا وذكر الحمل
وبه نقول ان من قال لامراته زنيت وانت حامل يلاعن لانه لم يعلق القذف بالشرط
ولان النبي صلى الله عليه وسلم علم من طريق الوحي ان هناك ولدا الا ترى انه قال
لو جات على صفة كذا فهو لكذا وان جات على صفة كذا فهو لكذا ولا نعلم ذلك الا بالوحي
ولا طريق لنا الى معرفة ذلك فلا ينفى الولد والله اعلم فصل واما شرايط وجوب
اللعان وجوازه فانواع • بعضها يرجع الى القاذف خاصة • وبعضها يرجع الى
المقذوف خاصة • وبعضها اليهما جميعا • وبعضها يرجع الى المقذوف به
وبعضها يرجع الى المقذوف فيه • وبعضها يرجع الى نفس القذف • اما الذي
يرجع الى القاذف خاصة فواحد وهو عدم اقامة البينة لان الله تعالى شرط ذلك
في اية اللعان بقوله تعالى والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهدا الا انفسهم
فشهادة احدهم اربع شهادات بالله الاية حتى لو اقام اربعة من الشهود
على المراة بالزنا لا يجب اللعان ويقام عليها حد الزنا لانه قد ظهر زناها بشهادة

برجع صح

الشهود ولو شهد اربعة احدهم الزوج فان لم يكن من الزوج قذف قبل ذلك تقبل شهادتهم
ويقام عليها الحد عندنا وعند الشافعي لا تقبل شهادة الزوج عليها وجه قول الشافعي
ان الزوج متهم في شهادته لاحتمال انه حمله على ذلك غيظ ولا شهادة للمتهم على لسان رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولانه يدفع المغرم عن نفسه وهو اللعان ولا شهادة لمن يدفع المغرم
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ان شهادته اولى بالقبول من شهادة غيره وهو
الاجنبي لانها ابعد من التهمة لان العادة ان الرجل يستر على نفسه امراته ما يلحقه به شين
فلم يكن متهما في شهادته فتقبل كشهادة الوالد على ولده وقوله انه يدفع المغرم عن نفسه
بشهادته بهذه الشهادة ممنوع فانه لم يسبق منه قذف موجب للعان فانه لم يسبق
الشهادة قذف ليدفع اللعان بها فصار كشهادة الاجنبي فانها تقبل ولا يجعل دافعا
للحد عن نفسه كذا هذا فان كان الزوج قذفها اولا ثم جاء بثلاثة سواه فشهدوا يحدون
وعلى الزوج اللعان لانه لما سبق منه القذف فقد وجب عليه اللعان فهو بشهادته حصل
دافعا للضرر عن نفسه فلا تقبل شهادته والزنا لا يثبت بشهادة ثلاثة فصاروا قذفة
فيحدون حد القذف ويلاعن الزوج لقذف زوجته فان جاء هو وثلاثة شهدوا انها قد
زنت فلم يعدلوا فلا حد عليها لان زناها لم يثبت بشهادة الفساق ولا حد عليهم لان
الفاسق من اهل الشهادة الا ترى ان الله تعالى امرنا بالتوقف في بيانه فقد وجد اتيان اربعة
شهدوا فكيف يجب الحد عليهم ولا لعان على الزوج لانه شاهد وليس بقاذف فان شهد معه
ثلاثة عميا حدوا وحد او يلاعن الزوج ويحدون حد القذف لان العميان لا شهادة
لهم قطعا فلم يكن قولهم حجة اصلا فكانوا قذفة فيحدون حد القذف ويلاعن الزوج لانه
قذف الزوج موجب للعان اذا لم يات باربعة شهدا ولم يشهد يات بهم • واما الذي
يرجع الى المقذوف خاصة فشيان احدهما انكارها وجود الزنا منها حتى لو اقرت بذلك
لا يجب اللعان ويلزمها الحد حد الزنا ان كانت غير محصنة والرجم ان كانت محصنة لظهور وهو الجلد صح
زناها باقرارها والثاني عفتها عن الزنا فان لم تكن عفيفة لا يجب اللعان بقذفها كما لا يجب
الحد في قذف الاجنبية اذا لم تكن عفيفة لانها اذا لم تكن عفيفة فقد صدقت بفعلها
فصار كما لو صدقت بقولها ولما نذكر في كتاب الحدود ونذكر تفسير العفة عن الزنا فيه
ان شاء الله تعالى وعلى هذا قالوا في المراة اذا وطئت بشبهة ثم قذفها زوجها انه لا يجب عليه
اللعان ولو قذفها اجنبي لا يجب عليه الحد لانها وطئت وطيا حراما فذهبت عفتها ثم
رجع ابو يوسف وقال يجب بقذفها الحد واللعان لان هذا وطي تعلق به وجوب المهر
وثبوت النسب فكان كالموجود في النكاح فلا يزيل العفة عن الزنا والجواب ان الوطي حرام
لعدم النكاح انما الموجود شبهة النكاح كان ينبغي ان يجب الحد عليها الا انه سقط للشبهة
فلان يسقط الحد واللعان عن القاذف لكان الحقيقة اولى • واما الذي يرجع اليهما جميعا
فهو ان يكونا زوجين حرين عاقلين بالغين مسلمين ناطقين غير محدودين في القذف
اما اعتبار الزوجية فلان الله تعالى خص اللعان بالازواج بقوله تعالى والذين يرمون
ازواجهم ولانه حكم ثبت تعبدا غير معقول المعنى فيقتصر على مورد التعبد وانما ورد
التعبد في الازواج فيقتصر عليهم وعلى هذا قال اصحابنا ان من تزوج امراة نكاحا فاسدا
ثم قذفها لم يلاعنها لعدم الزوجية اذ النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة وقال الشافعي
يلاعنها اذا كان القذف بنفي الولد لان القذف اذا كان بنفي الولد يقع الحاجة الى قطع النسب
والنسب يثبت بالنكاح الفاسد كما يثبت بالنكاح الصحيح فيشرع اللعان لقطع النسب والجواب

ان

ان قطع النسب يكون بعد الفراغ من اللعان ولا لعان الا بعد وجوبه ولا وجوب لعدم
شرطه وهو الزوجية ولو طلق زوجته طلاقا باينا او ثلاثا ثم قذفها بالزنا لا يجب اللعان
لعدم الزوجية لبطلانها بالابانة والثلاث ولو كان طلقها طلاقا رجعيا ثم قذفها
يجب اللعان لان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ولو قذف امراته بزنا كان قبل الزوجية
فعليه اللعان عندنا وعند الشافعي عليه حد القذف واحتج باية القذف وهي قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ولنا ان الله تعالى
قال في اية اللعان والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم
اربع شهادات من غير فصل بينما اذا كان القذف بزنا بعد الزوجية او قبلها والدليل
انه قذف زوجته انه اضاف القذف اليها وهي للحال زوجته الا انه قذفها بزنا متقدم
وهذا لا تخرج من ان تكون زوجته في الحال كما اذا قذف اجنبية بزنا متقدم حتى
يجب عليه حد القذف كذا هاهنا واما اية القذف فهي متقدمة على اية اللعان فيجب
تخريجهما على التناسخ فينسخ الخاص المتاخر العام المتقدم بقدره عند عامة مشايخنا
وعنده يقضي العام الخاص بطريق التخصيص على ما مر ولو قذف امراته بعد موتها
لم يلاعن عندنا وعند الشافعي يلاعن على قبرها احتج بظاهر قوله في اية اللعان والذين
يرمون ازواجهم الاية من غير فصل بين حال الحياة والموت ولنا قوله تعالى والذين يرمون
ازواجهم الاية خص اللعان بالازواج وقد زالت الزوجية بالموت فلم يوجد قذف
الزوجية فلا يجب اللعان وبه تبين ان الميتة لم تدخل تحت الاية لان الله تعالى اوجب
بهذه الشهادة بقذف الازواج بقوله تعالى والذين يرمون ازواجهم وبعد الموت لم
تبق زوجته • واما اعتبار الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والنطق وعدم الحد
في القذف فالكلام في اعتبار هذه الاوصاف شرطا لوجوب اللعان فرع الكلام في معنى
اللعان وماهيته شرعا وقد اختلف فيه قال اصحابنا رحمهم الله ان اللعان شهادات مؤكدة
بالايمان مقرونة باللعن والغضب انه في جانب الزوج قائم مقام حد القذف وفي جانبها
قائم مقام حد الزنا وقال الشافعي اللعان ايمان بلفظة الشهادة مقرونة بالغضب او اللعن
فكل من كان من اهل الشهادة واليمين كان من اهل اللعان ومن لا فلا عندنا وكل من كان من اهل
اليمين فهو من اهل اللعان عنده سواء كان من اهل الشهادة او لم يكن ومن لم يكن من اهل
الشهادة ولا من اهل اليمين لا يكون من اهل اللعان بالاجماع احتج الشافعي بقوله تعالى
في تفسير اللعان بقوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات فسر اللعان بالشهادة
بالله والشهادة بالله يمين الا ترى ان من قال اشهد بالله يكون يمينا الا انه يمين
بلفظة الشهادة ولان اللعان لو كان شهادة لما قرنه باسم الله تعالى لان الشهادة لا تفتقر
الى ذلك وانما اليمين هي التي تفتقر اليه ولانه لو كان شهادة لكان شهادتها على النصف
من شهادة الرجل كما في سائر المواضع التي للمراة شهادة فيها فينبغي ان تشهد المراة عشر شهادات
مرات فلما لم يكن ذلك دل انه ليس بشهادة والدليل على انه يمين ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه لما فرق بين المتلاعنين وكانت المراة حبلى فقال لها اذا ولدت ولدا
فلا ترضعيه حتى تاتيني به فلما انصرفوا عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ان ولدته
احمر مثل الدابس فهو يشبه اباه الذي نفاه وان ولدته اسود ادعج جعدا قططا فهو
يشبه الذي رميت به فلما وضعت واتت به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر
اليه فاذا هو اسود ادعج جعد قطط على ما نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال

عليه السلام لولا الايمان التي سبقت لكان لي فيها راي وفي بعض الروايات لكان لي ولها شان فقد سمى اللعان ايمان لا شهادة ولنا قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهدا الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله والاستدلال بالاية من وجهين احدهما انه سمى الذين يرمون ازواجهم شهدا لانه استثناهم من الشهدا بقوله تعالى ولم يكن لهم شهدا الا انفسهم والمستثنى من جنس المستثنى منه والثاني انه سمى اللعان شهادة نصا بقوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله والخامسة اي الشهادة الخامسة وقال تعالى في جانبها ويدرا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله والخامسة الا انه سماه ثمة شهادة بالله تاكيدا للشهادة باليمين وقوله اشهد يكون شهادة وقوله بالله يكون يمينا وهذا مذهبنا انه شهادات موكدة بالايمان وهو اولى مما قاله المخالف لانه عمل باللفظين في معنيين وفيما قال حمل اللفظين على معنى واحد فكان ما قلناه اولى والدليل على انه شهادة انه شرط فيه لفظة الشهادة وحضرة الحاكم واما قوله لو كان شهادة لكان في حق المراة على النصف من شهادة الرجل فنقول هو شهادة موكدة باليمين فيراعى فيه معنى الشهادة ومعنى اليمين وقد راعينا معنى الشهادة فيه باشتراط لفظة الشهادة فيراعى معنى اليمين بالتسوية بين الرجل والمراة في العدد عملا بالشبهين جميعا ولا حجة له في الحديث فانه روي في بعض الروايات لولا ما مضى من الشهادات وهذا حجة عليه حيث سماه شهادة ثم هو حجة انه يمين لكن هذا لا ينفي ان يكون شهادة فهو شهادة موكدة باليمين والله الموفق للصواب • واذا عرف هذا الاصل يخرج عليه المسايل اما اعتبار العقل والبلوغ فلان الصبي والمجنون ليسا من اهل الشهادة واليمين فلا يكونان من اهل اللعان بالاجماع واما الحرية فالمملوك ليس من اهل الشهادة فلا يكون من اهل اللعان واما فالكافر ليس من اهل الشهادة على المسلم وان كان المسلم من اهل الشهادة على الكافر واذا كانا كافرين فالكافر وان كان من اهل الشهادة على الكافر فليس من اهل اليمين بالله تعالى فانه ليس من اهل حكمها وهو الكفارة ولهذا لم يصح ظهار الذمي عندنا واللعان عندنا شهادة موكدة باليمين فمن لا يكون من اهل اليمين لا يكون من اهل اللعان واما اعتبار النطق فلان الاخرس لا شهادة له ولانه لا ياتي منه لفظة الشهادة ولان القذف منه لا يكون الا بالاشارة والقذف بالاشارة يكون في معنى القذف بالكتابة وانه لا يوجب اللعان كما لا يوجب الحد لما نذكر في كتاب الحدود ان شا الله تعالى واما المحدود في القذف لا شهادة له لان الله تعالى رد شهادته على التابيد ولا يلزم على هذا الاصل قذف الفاسق والاعمى فانه يوجب اللعان ولا شهادة لهما لان الفاسق له شهادة في الجملة ولهما جميعا اهلية الشهادة الا ترى ان القاضي لو قضى بشهادتهما جاز قضاوه ومعلوم انه لا يجوز القضا بشهادة من ليس من اهل الشهادة كالصبي والمجنون والمملوك الا انه لا تقبل شهادة الاعمى في ساير المواضع لانه لا يميز بين المشهود له والمشهود عليه لا لانه ليس من اهل الشهادة ثم هذه الشرايط كما هي شرط وجوب اللعان فهي شرط صحة اللعان وجوازه حتى لا يجري اللعان بدونها وعند الشافعي يجري اللعان بين المملوكين والاخرسين والمحدودين في القذف لان هولا من اهل اليمين فكانوا من اهل اللعان وكذا بين الكافرين لان يمين الكافر صحيحة عنده لانه من اهل الاعتاق والكسوة والاطعام ولهذا قال يجوز ظهار الذمي

وعلى

وعلى هذا الاصل يخرج قول ابي حنيفة وابي يوسف انهما اذا التعنا عند الحاكم ولم يفرق بينهما حتى عزل او مات فالحاكم الثاني يستقبل اللعان بينهما لان اللعان لما كان شهادة فالشهود اذا شهدوا عند الحاكم فمات الحاكم او عزل قبل القضا بشهادتهم لم يحكم بعده الحاكم بتلك الشهادة وعند محمد لا يستقبل اللعان وقوله لا يخرج على هذا الاصل ولكن الوجه له ان اللعان قايم مقام الحد واذا التعنا فكانه اقيم الحد والحد بعد اقامته لا يوثر فيه العزل والموت والجواب ان حكم القذف لا يتناهى الا بالتفريق فيوثر العزل والموت قبله ثم ابتدا الدليل لنا في المسلة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم لا لعان بين المسلم والكافرة والعبد والحرة والحر والامة والكافر والمسلمة وصورته الكافر اسلمت امراته فقبل ان يعرض الاسلام على زوجها قذفها بالزنا ولنا اصل اخر ليخرج المسايل عليه وهو ان كل قذف لا يوجب الحد لو كان القاذف اجنبيا لا يوجب اللعان اذا كان القاذف زوجا لان اللعان يوجب القذف في حق الزوج كما ان الحد يوجب القذف في الاجنبي وقذف واحد ممن ذكرنا لا يوجب الحد لو كان اجنبيا فاذا كان زوجا لا يوجب اللعان وابتدا بما يحتج به الشافعي اية عموم اللعان الا من خص ولا حجة له في الاية لان الله تعالى سمى الذين يرمون ازواجهم شهدا في اية اللعان واستثناهم من الشهدا المذكورين في اية القذف ولم يوجد ممن ذكرنا في المستثنى منهم فكذا في المستثنى لان الاستثنا استخراج من تلك الجملة وتحصل منها واما الذي يرجع الى المقذوف به والمقذوف فيه ونفس القذف فنذكره في كتاب الحدود ان شا الله تعالى **فصل** واما بيان ما يظهر به سبب وجوب اللعان وهو القذف عند القاضي فسبب ظهور القذف شيان احدهما البينة اذا خاصمت المراة فانكر القذف والاصل للمراة ان تترك الخصومة والمطالبة لما فيها من اشاعة الفاحشة وكذا تركها من باب الفضل والكرم وقد قال الله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم فان لم تترك وخاصمته الى القاضي يستحسن للقاضي ان يدعوها الى الترك فيقول لها اتركي واعرضي عن هذا لانه دعا الى ستر الفاحشة وانه مندوب اليه فان تركت وانصرفت ثم بدا لها ان تخاصمه فلها ذلك وان تقادم العهد لان ذلك حقها وحق العبد لا يسقط بالتقادم فان خاصمته وادعت عليه انه قذفها بالزنا فجحد الزوج لا يقبل فيها في اثبات القذف الا شهادة رجلين عدلين ولا تقبل شهادة النسا على الشهادة ولا كتاب القاضي الى القاضي كما يقبل في اثبات القذف على الاجنبي لان اللعان قايم مقام حد القذف واسباب الحدود لا تقبل فيها شهادة النسا ولا الشهادة على الشهادة ولا كتاب القاضي الى القاضي لتمكن زيادة شبهة ليست في غيرها والحدود تدرا بالشبهات والثاني الاقرار بالقذف وشرط ظهور القذف بالبينة والاقرار هو الخصومة والدعوى لما نذكر في كتاب الحدود ان شا الله تعالى **فصل** واما بيان ما يسقط اللعان بعد وجوبه وبيان حكمه اذا سقط او لم يجب اصلا فنقول وبالله التوفيق كما يمنع وجوب اللعان اذا اعترض بعد وجوبه يسقطه كما اذا جنا بعد القذف او جن احدهما او ارتد احدهما او خرسا او خرس احدهما او قذف احدهما انسانا فحد حد القذف او وطيت المراة وطيا حراما ولا يجب عليه الحد وكذا لو ابانها بعد القذف فلا حد ولا لعان اما عدم وجوب الحد فلان القذف اوجب اللعان فلا يوجب الحد واما عدم وجوب اللعان فلزوال الزوجية وقيام الزوجية شرط جريان اللعان لان الله تعالى خص اللعان بالازواج ولو طلقها طلاقا رجعيا لا يسقط اللعان لان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ولو قال يا زانية انت طالق ثلاثا فلا حد

ولالعان لان قوله يا زانية اوجب اللعان لا الحد لانه قذف زوجته ولما قال لها انت طالق
ثلاثا فقد ابطل الزوجية واللعان لا يجري من غير الازواج ولو قال لها انت طالق ثلاثا يا زانية
يجب الحد ولا يجب اللعان لانه قذفها بعد الابانة وهي اجنبية بعد الابانة وقذف الاجنبية
يوجب الحد لا اللعان ولو اكذب الزوج نفسه سقط اللعان لتعذر الاتيان به اذ من
المحال ان يومر ان يشهد بالله اني لمن الصادقين وهو يقول انه كاذب ويجب الحد لما نذكر ولو
اكذبت المراة نفسها في الانكار وصدقت الزوج في القذف سقط اللعان لما بينا ولا حد لما
نذكر ولو لم ينعقد القذف موجبا اللعان اصلا لفوات شرط من شرايط الوجوب هل يوجب
الحد فمشايخنا اصلوا في ذلك اصلا ان كان عدم وجوب اللعان او سقوطه بعد
الوجوب بمعنى من جانبها فلا حد ولا لعان وان كان القذف صحيحا يحد على هذا الاصل
خرجوا جنس هذه المسايل فقالوا اذا اكذب نفسه يحد لان سقوط اللعان بمعنى من
جانبه وهو اكذابه نفسه والقذف صحيح لانه قذف عاقل بالغ فيجب الحد ولو اكذبت
المراة نفسها في الانكار وصدقت الزوج في القذف فلا حد ولا لعان وان كانت على صفة
الالتعان لان سقوط اللعان بمعنى من جانبها وهو اكذابها نفسها ولو كانت المراة
على صفة الالتعان والزوج عبدا او كافرا او محدودا في قذف فعليه الحد لان قذفها
قذف صحيح وانما سقط اللعان لمعنى من جهته وهو انه على صفة لا يصح منه اللعان
ولو كان الزوج صبيا او مجنونا فلا حد ولا لعان وان كانت المراة على صفة الالتعان
لان قذف الصبي والمجنون ليس بصحيح ولو كان الزوج حرا عاقلا بالغا مسلما غير محدود
في قذف والزوجة لا بصفة الالتعان بان كانت كافرة او مملوكة او صبية او
مجنونة او زانية فلا حد ولا لعان لان قذفها ليس بقذف صحيح الا ترى ان اجنبيا
لو قذفها لا يحد ولو كانت المراة حرة مسلمة عاقلة بالغة عفيفة الا انها محدودة
في القذف فلا حد ولا لعان لان القذف وان كان صحيحا لكن سقوط اللعان لمعنى من
جانبها وهو انها ليست من اهل الشهادة فلا يجب اللعان ولا الحد كما لو صدقته وان
كان كل واحد من الزوجين محدودا في القذف فقذفها فعليه الحد لان القذف
صحيح وسقوط اللعان بمعنى في الزوج ولا يقال انه سقط لمعنى في المراة بدليل
ان الزوج لو لم يكن محدودا والمراة محدودة لا يجب اللعان لا عتبارا بجانبها واذا
كان السقوط لمعنى من جانبها فينبغي ان لا يجب اللعان ولا الحد لانا نقول القذف الصحيح
انما يعتبر فيه صفات المراة اذا كان الزوج من اهل اللعان فاما اذا لم يكن من اهل
اللعان لا يعتبر وانما يعتبر صفات الزوج فيعتبر المانع بما فيه لا بما فيها فكان سقوط
اللعان لمعنى في الزوج بعد صحة القذف فيحد والله اعلم **فصل** واما
حكم اللعان فالكلام في هذا الفصل في موضعين احدهما في بيان حكم اللعان
والثاني في بيان ما يبطل حكمه اما بيان حكم اللعان فللعان حكمان اصل والاخر ليس
باصل اما الحكم الاصلي للعان فنذكر اصل الحكم ووصفه اما الاول فنقول
اختلف العلماء فيه قال اصحابنا هو وجوب التفريق ما داما على حال اللعان لا وقوع
الفرقة بنفس اللعان من غير تفريق الحاكم حتى يجوز طلاق الزوج وظهاره وايلاؤه
ويجري التوارث بينهما قبل التفريق وقال الشافعي هو وقوع الفرقة قبل اللعان بنفس صح
الا ان عند زفر لا تقع الفرقة ما لم يلتعنا وعند الشافعي تقع الفرقة بلعان الزوج
قبل تلتعن المراة وجه قول الشافعي ان الفرقة امر يختص بالزوج الا ترى انه هو المختص

بجبر

بسبب الفرقة فلا يقع (يقف) وقوعها على فعل المراة كالطلاق واحتج بما روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال المتلاعنين لا يجتمعان ابدا وفي بقاء النكاح اجتماعهما وهذا خلاف
النص ولنا ما روي عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا لاعن امراته في زمان رسول
الله صلى الله عليه وسلم وانتفى من ولدها ففرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما والحق
الولد بالمراة وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين عاصم
ابن عدي وبين امراته فرق بينهما وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني
وبين امراته فلما فرغا من اللعان فرق بينهما ثم قال الله يعلم ان احدكما كاذب فهل منكما
تايب قال ذلك ثلاثا فابيا ففرق بينهما فدلت الاحاديث على ان الفرقة لا تقع
بلعان الزوج ولا بلعانهما اذ لو وقعت لما احتمل التفريق من رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعد وقوع الفرقة بنفس اللعان ولان ملك النكاح كان ثابتا قبل اللعان والاصل
ان الملك متى ثبت لانسان لا يزول الا بالازالة او بخروجه من ان يكون منتفعا به
في حقه لعجزه عن الانتفاع ولم توجد الازالة من الزوج لان اللعان لا ينبئ عن زوال الملك
لانه شهادة موكدة باليمين او يمين وكل واحد منهما لا ينبئ عن زوال الملك ولهذا
لا يزول بساير الشهادات والايمان والقدرة على الانتفاع ثابتة فلا تقع الفرقة
بنفس اللعان وقد خرج الجواب عما ذكره الشافعي ثم قول الشافعي يخالف لاية
اللعان لان الله تعالى خاطب الازواج باللعان بقوله والذين يرمون ازواجهم الى
اخر ما ذكر فلو ثبتت الفرقة بلعان الزوج فالزوجة تلاعنه وهي غير زوجة وهذا خلاف
النص واما زفر فلا حجة له في الحديث لان المتلاعن مشتقا من اللعن وحقيقة
التفاعل المتشاغل فبعد الفراغ منه لا يبقى فاعلا حقيقة فلا يبقى متلاعنا حقيقة فلا يصح
التمسك به لاثبات الفرقة عقيب اللعان فلا تثبت الفرقة عقيبه وانما الثابت
عقيبه وجوب التفريق فان فرق الزوج بنفسه والا ينوب القاضي منابه في التفريق
فاذا فرق بعد تمام اللعان وقعت الفرقة فان اخطا القاضي ففرق قبل تمام اللعان ينظر
ان كان كل واحد منهما قد التعن اكثر اللعان نفذ التفريق وان لم يلتعنا اكثر اللعان او كان
احدهما لم يلتعن اكثر اللعان لم ينفذ وانما كان كذلك لان تفريق القاضي اذا وقع بعد
اكثر اللعان فقد قضى بالاجتهاد في موضع يسوغ الاجتهاد فيه فينفذ قضاوه كما في ساير
المجتهدات والدليل على ان تفريقه صادف محل الاجتهاد وجوه ثلاثة احدها
انه عرف ان الاكثر يقوم مقام الكل في كثير من الاحكام فافضى اجتهاده الى ان الاكثر
يقوم مقام الكل في اللعان والثاني انه اجتهد ان التكرار في اللعان للتاكيد والتغليظ
وهذا المعنى يوجد في الاكثر والثالث انه زعم لما ساغ للشافعي الاقتصار على لعان
الزوج اذا قذف المجنونة او الميتة فلان يسوغ لي الاجتهاد بعد اكمال الزوج واتيان
المراة اكثر اللعان اولى فثبت ان قضا القاضي صادف محل الاجتهاد فينفذ فان
قيل شرط جواز الاجتهاد ان لا يخالف النص وهذا قد خالف النص من الكتاب والسنة
لان كتاب الله تعالى ورد باللعان بعدد مخصوص وكذا النبي صلى الله عليه وسلم لاعن
بين الزوجين على ذلك العدد واذا كان العدد منصوصا عليه فالاجتهاد اذا خالف
النص باطل فالجواب ممنوع ان الاجتهاد للقاضي يخالف النص فان التنصيص على عدد
لا ينفي جواز الاكثر واقامته مقام الكل ولا يقتضي الجواز ايضا فلم يكن الحكم منصوصا
عليه بل كان مسكوتا عنه فكان محل الاجتهاد وفايدة التنصيص على العدد المذكور

التنبيه على الكل والاولى ومنها الا ينفي الجواز واما الثاني فقد اختلف العلما فيه ايضا قال
ابو حنيفة ومحمد الفرقة الواقعة في اللعان فرقة بتطليقة فيزول ملك النكاح وتثبت
حرمة الاجتماع والتزوج ما دام على حالة اللعان فان اكذب الزوج نفسه فجلد الجلد
او اكذبت المراة نفسها جاز التناكح بينهما ويجتمعان وقال ابو يوسف وزفر والحسن بن
زياد هي فرقة بغير طلاق وانها توجب حرمة موبدة كحرمة الرضاع والمصاهرة واحتجوا
بقول النبي صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا يجتمعان وهذا نص في الباب وكذا روي عن
جماعة من الصحابة رضي الله عنهم مثل عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم
انهم قالوا المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ولابي حنيفة ومحمد ما روي عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه لما لاعن بين عويمر العجلاني وبين امراته فقال عويمر كذبت عليها ان
امسكتها هي طالق ثلاثا وفي بعض الروايات كذبت عليها ان لم افارقها فهي طالق ثلاثا
فصار طلاق الزوج عقيب اللعان سنة المتلاعنين لان عويمر طلق امراته ثلاثا بعد
اللعان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فانفذها عليه رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيجب على كل ملاعن ان يطلق فاذا امتنع ينوب القاضي منابه في التفريق فيكون
طلاقا كما في العنين ولان سبب هذه الفرقة قذف الزوج لانه يوجب اللعان واللعان
يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهذه الوسايط مضافة الى
القذف وكل فرقة تكون من الزوج او يكون فعل الزوج سببها يكون طلاقا كما في العنين
والخلع والايلا ونحو ذلك وهو قول السلف ان كل فرقة وقعت من قبل الزوج فهي طلاق
من نحو ابراهيم والحسن وسعيد بن جبير وغيرهم رحمهم الله واما الحديث فلا يمكن العمل
لما ذكرنا ان حقيقة المتفاعل هو المتشاغل بالفعل وكما فرغا من اللعان ما بقيا متلاعنين
حقيقة فانصرف المراد الى الحكم وهو ان يكون حكم اللعان فيهما ثابتا فاذا اكذب الزوج
نفسه وحد حد القذف بطل اللعان فلم يبق متلاعنا حقيقة وحكما فجاز اجتماعهما
ونظيره قوله تعالى في قصة اصحاب الكهف انهم ان يظهروا عليكم يرجموكم او يعيدوكم
في ملتهم ولن تفلحوا اذا ابدا اي ما داموا في ملتهم الا ترى انهم اذا لا يفعلوا افلحوا كذا
هذا واما الحكم الذي يتعلق باصل اللعان فهو وجوب قطع النسب في احد نوعي القذف
وهو القذف بالولد لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما لاعن بين هلال ابن
امية وبين زوجته وفرق بينهما نفي ولد امراة هلال عنه والحقه بها فصار النفي
احد حكمي اللعان ولان القذف اذا كان بالولد فغرض الزوج ان ينفي ليس منه في زعمه ولدا صح
فوجب النفي تحقيقا لغرضه واذا كان النفي احد حكمي اللعان فلا يجب قبل وجوده وعلى
هذا قلنا ان القذف اذا لم ينعقد موجبا للعان او سقط بعد الوجوب ووجب الحد
او لم يجب او لم يسقط لكنهما لم يتلاعنا بعد لا يقطع نسب الولد وكذا اذا نفى نسب
ولد حرة فصدقته لا يقطع نسبه لتعذر اللعان مع تصديقها اياه في القذف
لان ذلك ينفي اللعان لما فيه من التناقض حيث تشهد بالله انه لمن الكاذبين وقد قالت
انه صادق واذا تعذر اللعان تعذر قطع النسب لانه حكمه ويكون ابنهما لا يصدقان
على نفيه لان النسب قد ثبت والنسب الثابت بالنكاح لا ينقطع الا باللعان ولم
يوجد ولا يعتبر تصادقهما على النفي لان النسب يثبت حقا للولد وفي تصادقهما على
النفي ابطال حق الولد وهذا لا يجوز وعلى هذا يخرج ما اذا كان علوق الولد في حال لا
لعان بينهما ثم صارت بحيث يقع بينهما اللعان نحو ما اذا علقت وهي امة او كاتبة
ثم

ثم اعتقت الامة او اسلمت الكتابية فولدت فنفاه انه لا يقطع نسبه لانه لا يلاعن
بينهما لعدم اهلية اللعان وقت العلوق وقطع النسب حكم اللعان ۝ ولوجوب
قطع النسب شرايط ۝ منها التفريق لان النكاح قبل التفريق قايم فلا يجب النفي ۝ ومنها
ان يكون القذف بالنفي بحضرة الولادة او بعدها بيوم او يومين او نحو ذلك من مدة
يأخذ فيها التهنية وابتياع آلات الولادة عادة فان نفاه بعد ذلك لا ينتفي ولم يوقت
ابو حنيفة لذلك وقتا وروي عن ابي حنيفة انه وقت لذلك سبعة ايام وابو
يوسف ومحمد وقتاه باكثر النفاس وهو اربعون يوما واعتبر الشافعي الفور فقال ان
نفاه على الفور انتفى والا لزمه وجه قوله ان ترك النفي على الفور اقرار منه دلالة فصار
كالاقرار نصا وجه قولهما ان النفاس اثر الولادة فيصح نفي الولد ما بقي اثر الولادة
ولابي حنيفة ان هذا امر يحتاج الى التامل فلا بد له من زمان التامل وانه يختلف
باختلاف الاشخاص والاحوال فتعذر التوقيت فيه فيحكم فيه العادة من قبول
التهنية وابتياع آلات الولادة او مضي يفعل فيها ذلك عادة فلا يصح نفيه بعد ذلك
وبهذا يبطل اعتبار الفور لان معنى التامل والتروي لا يحصل بالفور وعلى هذا قالوا
في الغايب اذا ولدت امراته ولم يعلم بالولادة حتى قدم او بلغه الخبر وهو غايب ان له
ان ينفي عند ابي حنيفة في مقدار تهنية الولد وابتياع آلات الولادة وعندهما
في مقدار مدة النفاس بعد القدوم وبلوغ الخبر لان النسب لا يلزم الا بعد العلم به
فصار حال القدوم وبلوغ الخبر كحال الولادة على المذهبين جميعا وروي عن ابي
يوسف انه قال ان قدم قبل الفصال فله ان ينفيه في مقدار مدة النفاس وان قدم
بعد الفصال فليس له ان ينفيه ولم يرو هذا التفصيل عن محمد ذكره القدوري
ووجهه ان الولد قبل الفصال لم ينتقل الى غذايه الاول فصار كمدة النفاس وبعد
الفصال انتقل عن ذلك الغذا وخرج عن حال الصغر فلو احتمل النفي بعد ذلك لاحتمل
بعد ما صار شيخا وذلك قبيح وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ان بلغه الخبر
في مدة النفاس فله ان ينفي الى تمام مدة النفاس وان بلغه بعد اربعين فقد روي
عن ابي يوسف انه قال له ان ينفيه الى تمام سنتين لانه مضي وقت النفاس يعتبر
وقت الرضاع ومدته سنتان ولو بلغه الخبر بعد حولين فنفاه ذكر في غير رواية
الاصول عن ابي يوسف انه لا يقطع النسب ويلاعن وعن محمد انه قال ينتفي
اذا نفاه بعد بلوغ الى اربعين يوما ۝ ومنها ان لا يسبق النفي من الزوج ما
يكون اقرارا منه بنسب الولد لا نصا ولا دلالة فان سبق لا يقطع النسب من الاب
لان النسب بعد الاقرار به لا يحتمل النفي بوجه لانه لما اقر به فقد ثبت نسبه
والنسب حق الولد فلا يملك الرجوع عنه بالنفي فالنص نحو ان يقول هذا ولدي
او هذا الولد مني والدلالة ان يسكت اذا هني ولا يرد على المهني لان العاقل لا
يسكت عند التهنية بولد ليس منه عادة فكان السكوت والحالة هذه اعترافا
بنسب الولد فلا يملك نفيه بعد الاعتراف وروى ابن رستم عن محمد رحمه الله
انه اذا هني بولد الامة فسكت لم يكن اعترافا وان سكت في ولد الزوجة كان
اعترافا ووجه الفرق ان نسب ولد الزوجة قد ثبت بالفراش الا ان له عرضية
النفي من الزوج فاذا سكت عند التهنية دل على انه لا ينفيه فبطلت العرضية
فتقرر النسب واما ولد الامة فلا يثبت نسبه الا بالدعوة ولم يوجد فان جاءت

بولدين فاقر باحدهما ونفي الاخر فان اقر بالاول ونفي الثاني لاعن ولزمه الولدان
جميعا اما لزوم الولدين فلان اقراره بالاول اقرار بالثاني لان الحمل واحد
فلا يتصور ثبوت بعض نسب الحمل دون بعض كالولد الواحد لا يتصور ثبوت
نسبه بعضه دون بعض فاذا نفي فقد رجع عما اقر به والنسب المقر به لا يحتمل
الرجوع عنه فلم يصح نفيه فيثبت نسبهما جميعا ولاعن لان من اقر بنسب ولد
ثم نفاه يلاعن وان كان لا ينقطع لان قطع النسب ليس من لوازم اللعان بل
ينفصل عنه في الجملة الا ترى انه شرع في المقذوفة بغير ولد وانما وجب اللعان
لانه لما اقر بالاول فقد وصف امراته بالعفة ولما نفي الثاني فقد وصفها بالزنا
ومن قال لامراته انت عفيفة ثم قال انت زانية يلاعن وان نفي الاول واقر بالثاني
حد ولا لعان ويلزماه جميعا اما ثبوت نسب الولدين فلان نفي الولد وان تضمن نفي
الثاني فالاقرار بالثاني تضمن الاقرار بالاول فيصير مكذبا نفسه ومن وجب
عليه اللعان اذا اكذب نفسه يحد واذا حد لا يلاعن لانهما لا يجتمعان ولانه لما
نفي الاول فقد قذفها بالزنا فلما اقر بالثاني فقد وصفها بالعفة ومن قال لامراته
انت زانية ثم قال لها انت عفيفة يحد حد القذف ولا يلاعن • ومنها ان يكون
الولد حيا وقت قطع النسب وهو وقت التفريق فان لم يكن لا يقطع نسبه من
الاب حتى لو جات بولد فمات ثم نفاه الزوج يلاعن ويلزمه الولد لان النسب
يتقرر بالموت ولا يحتمل الانقطاع ولكنه يلاعن لوجود القذف وانقطاع النسب
ليس من لوازم اللعان وكذلك لو جات بولدين احدهما ميت فنفاهما يلاعن ويلزمه
الولدان لما قلنا وكذلك لو جات بولد فنفاه الزوج ثم مات الولد قبل اللعان
يلاعن الزوج ويلزمه الولد لما قلنا وكذا لو جات بولدين ثم ماتا قبل اللعان
او قتلا يلاعن ويلزمه الولدان لان النسب بعد الموت لا يحتمل القطع ويلاعن لما
قلنا وكذلك لو نفاهما ثم مات احدهما قبل اللعان او قتل لزمه الولدان لان نسب
الميت منهما لا يحتمل القطع لتقرره بالموت فكذا نسب الحي لانه توام واما اللعان
فقد ذكر الكرخي انه يلاعن ولم يذكر الخلاف وكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر
الطحاوي وذكر ابن سماعة الخلاف في المسلة فقال عند ابي يوسف يبطل وعند محمد اللعان صح
لا يبطل وجه قول محمد ان اللعان قد وجب بالنفي فلو بطل انما يبطل لامتناع قطع
النسب وامتناعه لا يمنع بقا اللعان لان قطع النسب ليس من لوازم اللعان ولابي
يوسف ان المقصود من اللعان الواجب بهذا القذف اعني القذف بنفي الولد
هو نفي الولد فاذا تعذر تحقيق هذا المقصود لم يكن في بقا اللعان فايدة فلا يبقي
فلو ولدت ولدا فنفاه ولاعن الحاكم بينهما وفرق والزم الولد امه اولزمها بنفس
التفريق ثم ولدت ولدا اخر من الغد لزمه الولدان جميعا واللعان ماض لانه
قد ثبت نسب الولد الثاني اذ لا يمكنه قطعه لما وجد من اللعان لان حكم اللعان
قد بطل بالفرقة فيثبت الاول نسب الولد الثاني وان قال الزوج هما ابناي لا حد
عليه لانه صادق في اقراره بنسب الولد لكونهما ثابتي النسب منه شرعا فان قيل
اليس انه اكذب نفسه بقوله هما ابناي لانه سبق منه نفي الولد ومن نفي الولد
فلاعن ثم اكذب نفسه يقام عليه الحد كما اذا جات بولد واحد فقال هذا الولد
ليس مني فلاعن الحاكم بينهما ثم قال هو ابني فالجواب ان قوله هما ابناي يحتمل الاكذاب

ويحتمل الاخبار عن حكم لزمه شرعا وهو ثبوت نسب الولدين فلا يجعل اكذابا مع الاحتمال
بل حمله على الاخبار اولى ولانه لو جعل اكذابا لزمه الحد ولو جعل اخبارا عما قلناه لا يلزمه
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات وقال ادروا الحدود
ما استطعتم حتى لو كذبت في اللعان وفيما قذفها به من الزنا تحد لانه نص على الاكذاب
فزال الاحتمال وقد قال مشايخنا ان الاقرار بالولد بعد النفي انما يكون اكذابا
اذا كان المقر بحال لو اقر به للوعن به اذا كان من اهل اللعان وههنا لم يوجد لانه لو لم
يقر بهما لم يلاعن بخلاف الفصل الاول لانه لو لم يقر به للوعن به وعلى هذا لو ولدت
امراته ولدا فقال هو ابني ثم ولدت اخر فنفاه ثم اقر به لا حد عليه لانه لم يصر مكذبا
نفسه بهذا الاقرار الا ترى انه لو لم يقر به لا يلاعن بنفي الولد لثبوت نسب الولدين
ولو قال ليسا بابني كانا ابنيه ولا حد عليه لانه اعاد القذف الاول وكرره لتقدم
القذف منه واللعان والملاعن اذا كرر القذف لا يجب عليه الحد ولو طلق امراته
طلاقا رجعيا فجات بولد بعد سنتين بيوم فاقر به فقد بانت ولا لعان ولا حد في قول
ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هذه رجعة وعلى الزوج الحد فنذكر اصلهما واصله
ونخرج المسلة عليه فمن اصلهما ان الولد الثاني يتبع الولد الاول لانها جاءت به في
مدة يثبت نسبه وكذا هو سابق في الولادة فكان الثاني تابعا له فجعل كانها جاءت
بهما لاقل من سنتين فلا تثبت الرجعة فتبين بالولد الثاني فتصير اجنبية فتعذر
اللعان ومن اصله ان الولد الاول يتبع الثاني لان الثاني حصل من وطي حادث
بعد الطلاق بيقين اذ الولد لا يبقي في البطن اكثر من سنتين والاول يحتمل انه
من وطي حادث ايضا وابدا نرد المحتمل الى المحكم فجعل الاول تابعا للثاني فصار
كانها ولدتهما بعد سنتين والمطلقة طلاقا رجعيا اذا جات بولد لاكثر من سنتين تثبت
الرجعة لانه يكون من وطي حادث بعد الطلاق بيقين فيصير مراجعا لها بالوطي فاذا
اقر بالثاني بعد نفي الاول فقد اكذب نفسه فيحد وان كان الطلاق باينا والمسلة
بحالها يحد ويثبت نسب الولدين عندهما وعند محمد لا حد ولا لعان ولا يثبت نسب
الولدين لان من اصلهما ان الولد الثاني تبع للاول فيجعل كانها جاءت بهما لاقل من سنتين
فيثبت نسبهما ولا يثبت اللعان لزوال الزوجية ويجب الحد لاكذابه نفسه ومن اصله
ان الاول تبع للثاني ويجعل كانها ولدتهما لاكثر من سنتين والمراة مبتوتة والمبتوتة
اذا جات بولد لاكثر من سنتين لا يثبت نسب الولد ولا يحد قاذفها لان معها علامة
الزنا وهو ولد غير ثابت النسب فلم تكن عفيفة فلا يجب الحد على قاذفها • ومنها ان لا يكون
نسب الولد محكوما بثبوته شرعا كذا ذكر الكرخي فان كان لا يقطع نسبه فصورته ما روي
عن ابي يوسف انه قال في رجل جات امراته بولد فنفاه ولم يلاعن حتى قذفها اجنبي
بالولد الذي جات به فضرب القاضي الاجنبي الحد فان نسب الولد يثبت من الزوج
فيسقط اللعان لان القاضي لما حد قاذفها بالولد فقد حكم بكذبه والحكم بكذبه حكم
بثبوت نسب الولد والنسب المحكوم بثبوته لا يحتمل النفي باللعان كالنسب المقر به
وانما سقط اللعان لان الحاكم لما حد قاذفها فقد حكم باحصانها في عين ما قذفت به
ثم اذا انقطع النسب من الاب والحق الولد بالام يبقي النسب في حق ساير الاحكام من
الشهادة والزكاة والقصاص وغيرها حتى لا يجوز شهادة احدهما للاخر وصرف الزكاة
اليه ولا يجب القصاص على الاب بقتله ونحو ذلك من الاحكام لان النفي باللعان ثبت

شرعا بخلاف الاصل بنا على زعمه وظنه مع كونه مولودا على فراشه وقد قال النبي صلى الله عليه
الولد للفراش فلا يظهر في حق الاحكام والله اعلم **فصل** واما بيان ما يبطل به حكم اللعان
فكل ما يسقط اللعان بعد وجوبه يبطل حكمه بعد وجوده قبل التفريق وهو ما ذكرنا من جنونهما
بعد اللعان قبل التفريق او جنون احدهما او خرسهما او خرس احدهما او ردتهما او ردة احدهما
او صيرورة احدهما محدودا في قذف او صيرورة المراة موطوءة وطيا حراما واكذاب
احدهما نفسه حتى لا يفرق الحاكم بينهما ويكونان على نكاحهما والاصل ان بقاهما على حال اللعان
شهادة ولا بد من بقا الشاهد على صفة الشهادة الى ان يتصل القضا بشهادته حتى يجب
القضا بها وقد زالت صفة الشهادة بهذه العوارض فلا يجوز للقاضي التفريق ولو لاعنها
بالولد ثم قذفها هو او غيره لا يجب الحد ولو لاعنها بغير الولد ثم قذفها هو او غيره يجب عليه
الحد والفرق ان اللعان لا يوجب تحقق الزنا منها فلا تزول عفتها باللعان الا انه في اللعان
بالولد قذفها ومعها علامة الزنا وهو الولد بغير اب فلم تكن عفيفة فلا يقام الحد على قاذفها
ولم يوجد ذلك في اللعان بغير ولد فبقيت عفتها فيجب الحد على قاذفها ولو اكذب نفسه بعد
اللعان بولد او بغير ولد ثم قذفها هو او غيره يجب الحد لان اللعان لا يحقق الزنا والولد بلا
اب مع الاكذاب لا يكون علامة الزنا فكانت عفتها قايمة فيحد قاذفها والله اعلم بالصواب

كتاب الرضاع

قد ذكرنا في كتاب النكاح ان المحرمات نكاحا على التابيد
انواع ثلثة محرمات بالقرابة ومحرمات بالصهرية ومحرمات بالرضاع وقد ذكرنا
المحرمات بالقرابة والصهرية في كتاب النكاح • وهذا الكتاب وضع لبيان المحرمات
بالرضاع • والكلام في هذا الكتاب في ثلاث مواضع • احدها في بيان المحرمات بالرضاع
والثاني في بيان صفة الرضاع المحرم • والثالث في بيان ما يثبت به الرضاع • اما
الاول فالاصل ان كل من يحرم بسبب القرابة من الفرق السبع الذين ذكرهم الله تعالى في
كتابه العزيز نصا او دلالة على ما ذكرنا في كتاب النكاح يحرم بسبب الرضاعة الا ان الحرمة
في جانب المرضعة متفق عليها وفي جانب زوج المرضعة مختلف فيها اما تفسير الحرمة في
جانب المرضعة فهو ان المرضعة تحرم على المرضع لانها صارت امًّا له بالارضاع فتحرم عليه
لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم معطوفا على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
سمى المرضعة ام المرضع وحرمها عليه وكذا بناتهن يحرمن عليه سواكن من صاحب او من غير
صاحب اللبن من تقدم منهن ومن تاخر لانهن اخواته من الرضاعة وقد قال الله تعالى
واخواتكم من الرضاعة اثبت الاخوة بين بنات المرضعة وبين المرضع والحرمة بينهما مطلقا
من غير فصل بين اخت واخت وكذا بنات بناتها وبنات ابنايها وان سفلن لانهن بنات اخ
المرضع واخته من الرضاعة وهن يحرمن من النسب كذا من الرضاعة ولو ارضعت امراة
صغيرين من اولاد الاجانب صارا اخوين لكونهما من اولاد المرضعة فلا تجوز المناكحة
بينهما اذا كان احدهما انثى والاصل في ذلك ان كل اثنين اجتمعا على ثدي واحد صارا
اخوين او اختين او اخا واختا من الرضاعة فلا يجوز لاحدهما ان يتزوج بالاخر ولا بولده
كما في النسب وامهات المرضعة يحرمن على المرضع لانهن جداته من قبل امه من الرضاعة
وابا المرضعة اجداد المرضعة من الرضاعة فيحرم عليهم كما في النسب واخوات المرضعة
يحرمن على المرضع لانهن خالاته من الرضاعة واخوتها اخوال المرضعة فتحرم عليهم كما في
النسب فاما بنات اخوة المرضعة واخواتها فلا يحرمن على المرضع لانه بنات اخواله
وخالاته من الرضاعة وانهن لا يحرمن من النسب فكذا من الرضاعة وتحرم المرضعة

على ابنا المرضع وابنا ابنايه وان سفلوا كما في النسب هذا تفسير الحرمة في جانب المرضعة
والاصل في هذه الجملة قول النبي صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
فيجب العمل بعمومه الا ما خص بدليل واما الحرمة في جانب زوج المرضعة الذي نزل
لها منه لبن فتثبت عند عامة العلما وعامة الصحابة وروي عن رافع بن خديج رضي الله
عنه انها لا تثبت وهو قول ابن المسيب وعطا بن يسار وبشر المريسي ومالك وهي المسئلة
الملقبة بلبن الفحل عند عامة الفقها انه يحرم ام لا وتفسير تحريم لبن الفحل ان المرضعة
تحرم على زوج المرضعة لانها ابنته من الرضاعة وكذا على ابنايه الذين هم من غير المرضعة
لانهم اخوتها لاب من الرضاعة وكذا على ابنا ابنايه وكذا على ابنا بناته من غير المرضعة
لانهم ابنا اخوة المرضعة واخواتها لاب من الرضاعة وعلى هذا اذا كان لرجل امراتان
حملتا منه وارضعت كل واحدة منهما صغيرا اجنبيا فقد صار الاخوين من لاب من الرضاعة
فان كان احدهما لا يجوز النكاح بينهما لان الزوج اخيها لابيها من الرضاعة وان كانا انثيين
لا يجوز للرجل لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان لاب من الرضاعة وتحرم على ابا زوج المرضعة
لانهم اجدادها من قبل الاب من الرضاعة وكذا على اخوته لانهم اعمامها من الرضاعة واخواته
عمات المرضع فيحرمن عليه واما اولاد اخوته واخواته فلا تحرم المناكحة بينهم لانهم اولاد
الاعمام والعمات ويجوز النكاح بينهم في النسب فيجوز في الرضاع هذا تفسير لبن
الفحل احتج من قال انه لا يحرم بان الله تعالى بين الحرمة في جانب المرضعة ولم يبين في
جانب الزوج بقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم ولو كانت الحرمة هي ثابتة في جانبها
لبينها كما بين في النسب بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ولان المحرم هو
الارضاع وانه وجد منها لا منه فصارت بنتا لها لا له والدليل عليه انه لما نزل
للزوج لبن فارتضعته الصغيرة لم تحرم عليه فاذا لم تثبت الحرمة بلبنه فكيف بلبن غيره
ولنا الحديث المشهور وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من
النسب وروي ان عايشة رضي الله عنها قالت جا عمي من الرضاعة فاستاذن علي فابيت
ان اذن له حتى اسال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته فقال انه عمك فاذني
له فقلت يا رسول الله انما ارضعتني المراة ولم يرضعني الرجل فقال عليه السلام انه
عمك فليلج عليك فقالت عايشة رضي الله عنها وذلك بعد ان ضرب علينا الحجاب اي
بعدما امر الله النسا بالاحتجاب عن الاجانب وقيل كان الداخل عليها افلح اخا ابي القعيس
وكانت امراة ابي القعيس ارضعتها وعن عمرة ان عايشة رضي الله عنها اخبرتها
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عندها وانها سمعت صوت انسان يستاذن في بيت
حفصة رضي الله عنها قالت عايشة يا رسول الله هذا رجل يستاذن في بيتك فقال اراه
فلانا لعم حفصة من الرضاعة فقلت لو كان فلان حيا عمي من الرضاعة اكان يدخل علي
قال نعم ان الرضاعة تحرم ما تحرم من الرضاعة الولادة وعن علي رضي الله عنه انه قال
لا تنكح من ارضعته امراة ابيك ولا امراة اخيك ولا امراة ابنك وعن ابن عباس رضي الله
عنهما انه سيل عن رجل له امراتان او امراة وجارية فارضعت هذه غلاما وهذه جارية
هل يصلح للغلام ان يتزوج الجارية فقال لا اللقاح واحد بين الحكم واشار الى المعنى وهو
اتحاد اللقاح ولان المحرم هو اللبن وسبب اللبن ما الرجل وما المراة فيجب ان يكون الرضاع
منهما جميعا كما كان الولد لهما جميعا واما قولهم ان الله تعالى بين الحرمة في جانب المرضعة
لا في جانب زوجها فنقول ان بينها نصا فقد بينها دلالة وهذا لان البيان من الله تعالى

بطريقين بيان احاطة وبيان كفاية فبين في النسب بيان احاطة وبين في الرضاع بيان
كفاية تسليطا للمجتهدين على الاجتهاد والاستدلال بالمنصوص عليه على غيره وهو الحرمة
في جانب المرضعة لمكان اللبن وسبب حصول اللبن ونزوله ماوهما جميعا فكان الرضاع
منهما جميعا وهذا لان اللبن انما يوجب الحرمة لاجل الجزئية والبعضية لانه ينبت اللحم وينشز
وينشر العظم على ما نطق به الحديث ولما كان سبب حصول اللبن ونزوله ماوهما وبارتضاع
اللبن يثبت الجزئيه بواسطة نبات اللحم بسبب مقام الجزئية مقام حقيقة الجزئية في باب
الحرمات احتياطا والسبب يقام مقام المسبب خصوصا في باب الحرمات الا ترى ان المراة
تحرم على جدها كما تحرم على ابيها وان لم يكن تحريمها على جدها منصوصا عليه في الكتاب لكن لما
كان مبينا ببيان كفاية وهو ان البنت وان وجدت من ما الاب حقيقة دون ما
الجد لكن الجد سبب ما الاب اقيم السبب مقام المسبب في حق الحرمة احتياطا كذا ههنا
والدليل عليه انه كما لم يذكر البنات من الرضاعة نصا لم يذكر بنات الاخوة والاخوات
من الرضاعة نصا وانما ذكر الاخوات ذكر البنات الاخوة والاخوات دلالة حتى حرمن بالاجماع
كذا ههنا على انه ان لم يبين بوحي متلو فقد بين بوحي غير متلو على لسان رسول الله صلى الله
عليه وسلم بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقد خرج الجواب عن قوله ان الارضاع
وجد منها لما ذكرنا انه وجد منهما لانه لان سبب حصول اللبن ماوهما جميعا فكان الارضاع
منهما جميعا واما الزوج اذا نزل له لبن فارضعت به صغيرة فذلك لا يسمى رضاعا عرفا
وعادة ومعنى الرضاع لا يحصل به وهو اكتفا الصغير به في الغذا لانه لا يغنيه من جوع فصار
لبن الشاة والله الموفق. ثم انما تثبت الحرمة في جانب الزوج اذا كان لها زوج فاما اذا لم
يكن لها بان ولدت من الزنا فنزل لها فارضعت به صبيا فالرضاع يكون منها لا من الزاني
لان نسبه يثبت منها لا من الزاني والاصل ان كل من يثبت منه النسب يثبت منه الرضاع
ومن لا يثبت منه النسب لا يثبت منه الرضاع وكذا البكر اذا نزل لها لبن وهي لم تتزوج
قط فالرضاع يكون منها خاصة والله الموفق . وكذلك كل من يحرم بسبب المصاهرة من
الفرق الاربع الذين وصفناهم في كتاب الرضاع يحرم بسبب الرضاع فيحرم على الرجل ام
زوجته وبنتها من زوج اخر من الرضاع كما في النسب الا ان الام تحرم بنفس العقد على
البنت اذا كان صحيحا والبنت لا تحرم الا بالدخول بالام كما في النسب وكذا جدات زوجته
من ابيها وامها وان علون وبنات بناتها وبنات ابنايها وان سفلن من الرضاع كما في النسب
وكذا يحرم حليلة ابن الرضاع وبن ابن الرضاع وان سفل على اب الرضاع واب ابيه وان علا
كما في النسب وتحرم منكوحة اب الرضاع واب ابيه وان علا على ابن الرضاع وابن ابنه وان
سفل وكذا يحرم بالوطي ام الموطوة وبنتها من الرضاع على الواطي وكذا جداتها وبنات بناتها
كما في النسب وتحرم الموطوة على اب الواطي وابنه من الرضاع وكذا على اجداده وان علوا
وعلى ابنا ابنايه وان سفلوا سوا كان الوطي حلالا بان كان بملك اليمين او كان الوطي بنكاح
فاسد او شبهة نكاح او كان زنا عندنا وعند الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
فلا يوجب حرمة الرضاع والمسئلة قد مرت في كتاب النكاح ثم قول النبي صلى الله عليه
وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب يجري على عمومه الا في مسئلتين احديهما
انه لا يجوز للرجل ان يتزوج باخت ابنه من النسب لامه وهو ان يكون لابنه اخت من
الرضاع اخت من النسب لم ترضعها امراته لان المانع في النسب كون ام البنت موطوة
المتزوج لان امها اذا كانت موطوته كانت هي بنت الموطوة وانها حرام وهذا لم يوجد

في الرضاع ولو وجد لا يجوز كما لا يجوز في النسب والثانية انه لا يجوز للرجل ان يتزوج ام
اخته من النسب لابيه وهو ان يكون له اخت من ابيه من النسب لا من امه لا يجوز له ان
يتزوج امها لانها الاخت ويجوز له ام اخته من الرضاع وهو ان يكون له اخت من الرضاعة
فيتزوج امها من النسب لان المانع في النسب كون المتزوجة موطوة ابيه وهذا لم يوجد
في الرضاع حتى لو وجد لا يجوز كما في النسب ويجوز للرجل ان يتزوج اخت اخيه لابيه
من النسب وصورته منكوحة ابيه اذا ولدت ابنا ولها بنت من زوج اخر فهي اخت
لابيه فيجوز له ان يتزوجها وكذا يجوز للرجل ان يتزوج اخت اخيه من الرضاع وهذا
ظاهر ويجوز لزوج المرضعة ان يتزوج ام المرضع من النسب لان المرضع ابنه ويجوز
للانسان ان يتزوج ام ابنه من النسب وكذا اب المرضع من النسب يجوز له انه ان يتزوج
المرضعة لانها ام ابنه من الرضاع فهي كام ابنه من النسب وكذا يجوز له ان يتزوج
بمحارم اب الصبي من الرضاعة او النسب كما يجوز ان يتزوج بامه والله الموفق

فصل واما صفة الرضاع المحرم فالرضاع المحرم ما يكون في حال الصغر فاما ما يكون
في حال الكبر فلا يحرم عند عامة العلما وعامة الصحابة رضي الله عنهم الا ما روي
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت يجوز في الصغر والكبر جميعا واحتجت بظاهر قوله
تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة من غير فصل بين حال الصغر
والكبر وروي ان ابا حذيفة رضي الله عنه تبنى سالما وكان يدخل على امراته سهلة
بنت سهيل فلما نزلت اية الحجاب اتت سهلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت
يا رسول الله كنا نرى سالما ولدا وكان يدخل علي وليس لنا الا بيت واحد فماذا ترى في شانه
فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ارضعيه عشر رضعات ثم يدخل عليك وكان سالم
كبيرا فدل ان الرضاع في حال الصغر والكبر يحرم وقد عملت رضي الله عنها بهذا الخبر
بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روي انها كانت اذا ارادت ان يدخل
عليها احد من الرجال امرت اختها ام كلثوم بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنهم وبنات
اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق رضي الله عنهم ان يرضعنه فدل عملها بالحديث
بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على انه غير منسوخ ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم دخل يوما على عايشة رضي الله عنها فوجد عندها رجلا فتغير وجه رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال من هذا فقالت عايشة رضي الله عنها هذا عمي من الرضاعة
فقال عليه السلام انظرن من الرضاعة انما الرضاعة من المجاعة اشار الى ان
الرضاع في الصغر هو المحرم اذ هو الذي يدفع الجوع فاما جوع الكبير فلا يندفع
بالرضاع وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر
العظم وذلك رضاع الصغير دون الكبير لان رضاعه لا ينبت اللحم ولا ينشر العظم
وروي عنه عليه السلام انه قال الرضاع ما فتق الامعا ورضاع الصغير هو الذي
يفتق الامعا لا رضاع الكبير لان امعا الصغير تكون ضيقة لا يفتقها الا اللبن
لكونه من الطف الاغذية كما وصفه الله تعالى في كتابه العزيز بقوله تعالى لبنا
خالصا سايغا فاما امعا الكبير فمنفتقة لا تحتاج الى الفتق باللبن وروي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا رضاع بعد الفصال وروي ان رجلا من اهل
البادية ولدت امراته ولدا فمات ولدها فورم ثدي المراة فجعل الرجل يمصه
ويمجه فدخلت منه جرعة حلقه فسال عنه ابا موسى الاشعري رضي الله عنه فقال

قد حرمت ثم جا الي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فسال فقال عبد الله بن مسعود هل
سالت عنها احدا قبلي فقال نعم سالت اباموسي الاشعري فقال حرمت عليك فجا ابن مسعود الي
ابي موسي رضي الله عنهما فقال له اما علمنا انه لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم فقال ابو موسي الاشعري
لا تسالوني عن شي ما دام هذا الحبر بين اظهركم وعن عبد الله بن عمر ان رجلا جا الي عمر رضي الله
عنه فقال كانت لي وليدة فاطاها فعمدت امراتي اليها فارضعتها فدخلت عليها فقالت دونك
فقد والله ارضعتها فقال عمر رضي الله عنه واقعها فهي جاريتك فانما الرضاعة عند الصغر
وبهذا تبين ان ليس من المراد من الاية رضاع الكبير لان النبي صلي الله عليه وسلم فسر الرضاع
المحرم بكونه دافعا للجوع منبتا للحم منشرا للعظم فاتقا للامعا وهذا وصف رضاع الصغير لا
الكبير فصارت السنة مبنية لما في الكتاب اصله واما حديث سالم فالجواب عن التعلق به
من وجهين احدهما يحتمل انه كان مخصوصا بذلك يدل عليه ان ساير ازواج رسول الله صلي
الله عليه وسلم ابين ان يدخل عليهن في حال الكبر احد من الرجال وقلن ما نري الذي امر به
النبي صلي الله عليه وسلم سهلة بنت سهيل الا رخصة في سالم وحده فهذا يدل علي ان سالما كان
مخصوصا بذلك وما كان من خصوص بعض الناس لمعني لا يفعله لا يحتمل القياس ولا يترك به
الاصل المقدر في الشرع والثاني ان رضاع الكبير كان محرما ثم صار منسوخا بما روينا من
الاخبار واما عمل عايشة رضي الله عنها فقد روي عنها ما يدل علي رجوعها فانه روي عنها انها قالت
لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم والدم وروي انها كانت تامر بنت اخيها عبد الرحمن ابن ابي
بكر رضي الله عنهم ان ترضع الصبيان حتي يدخلوا عليها اذا صاروا وعلي ان عملها معارض بعمل
ساير ازواج النبي صلي الله عليه وسلم ورضي عنهن فانهن كن لا يرين ان يدخلن عليهن بتلك
الرضاعة احد من الرجال والمتعارض لا يكون حجة واذا ثبت ان رضاع الكبير لا يحرم ورضاع
الصغير محرم فلابد من بيان الحد الفاصل بين الصغير والكبير في حكم الرضاع وهو بيان
مدة الرضاع المحرم فقد اختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله ثلثون شهرا ولا يحرم
بعد ذلك سوا فطم او لم يفطم وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله حولان لا يحرم بعد ذلك
فطم او لم يفطم وهو قول الشافعي وقال زفر ثلثة احوال وقال بعضهم خمسة عشر سنة
وقال بعضهم اربعون سنة احتج ابو يوسف ومحمد بقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة جعل الله تعالي الحولين تمام مدة الرضاع وليس ورا التمام
شي وبقوله تعالي وفصاله في عامين وقوله تعالي وحمله وفصاله ثلثون واقل مدة الحمل ستة
اشهر فيبقي مدة الفصال حولين وروي عن النبي صلي الله عليه وسلم انه قال لا رضاع بعد
الحولين وهذا نص في الباب ولابي حنيفة قوله تعالي وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم
من الرضاعة اثبت الحرمة بالارضاع مطلقا عن التعرض لزمان الارضاع الا انه قام الدليل
علي ان زمان ما بعد الثلثين شهرا ليس بمراد فيعمل باطلاقه فيما وراه وقوله تعالي فان ارادا
فصالا عن تراض منهما وتشاور والاستدلال به من وجهين احدهما انه اثبت لهما ارادة
الفصال بعد الحولين لان الفا للتعقيب فيقتضي بقا الرضاع بعد الحولين ليتحقق الفصال
بعدهما والثاني انه اثبت لهما ارادة الفصال مطلقا عن الوقت ولا يكون الفصال
الا عن الرضاع فدل علي بقا حكم الرضاع في مطلق الوقت الي ان يقوم الدليل علي التقييد
وقوله تعالي وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم اثبت لهم ارادة الاسترضاع مطلقا عن
الوقت فمن ادعي التقييد بالحولين فعليه الدليل واضحا ولان الرضاع انما يوجب الحرمة
لكونه منبتا للحم منشرا للعظم علي ما نطق به الحديث ومن المحال عادة ان يكون منبتا في

الحولين

الحولين ثم لا ينبت بعد الحولين بساعة لطيفة لان الله تعالي ما اجري العادة بتغير الغذا الا في
مدة معتبرة ولان المراة قد تلد في البرد الشديد والحر الشديد فاذا تم علي الصبي سنتان لا يجوز
ان تومر المراة بفطامه لانه يخاف منه الهلاك علي الولد اذ لم يكن تعود بغيره من الطعام فلابد ان يومر
بالرضاع ويحال ان يومر بالرضاع ويحرم عليها الرضاع في وقت واحد فدل ان الرضاع بعد الحولين
يكون رضاعا الا ان ابا حنيفة رحمه الله استحسن في تقدير مدة ابقا حكم الرضاع بعد الحولين لانه اكل
لستة اشهر صح
تغير الولد لان الولد يبقي في بطن امه ستة اشهر يتغذي بغذايها ثم ينفصل فيصير اصلا في الغذا
وزفر اعتبر بعد الحولين سنة كاملة فقال لما ثبت حكم الرضاع في ابتدا السنة لما قاله ابو حنيفة
يثبت في بقيتها كالسنة الاولي والثانية واما الاية الاولي ففيها ان الحولين مدة الرضاع في حق من
اراد تمام الرضاعة وهذا لا ينفي ان يكون الزايد علي الحولين مدة الرضاع في حق من يرد اتمام الرضاعة
معا ان ذكر الشي بالتمام لا يمنع من احتمال الزيادة عليه الا تري الي قوله صلي الله عليه وسلم من وقف
بعرفة فقد تم حجه وهذا لا يمنع زيادة الفرض عليه فان طواف الزيارة من فروض الحج علي ان في الاية
ان الحولين تمام مدة الرضاع لكنها تمام مدة الرضاع في حق الحرمة او في وجوب اجر الرضاع علي الاب
فالنص لا يتعرض له وعندنا انهما تمام مدة الرضاع في حق وجوب الاجر علي الاب حتي ان الام المطلقة
اذا طلبت الاجر بعد الحولين ولا ترضع بلا اجر لم يجبر الاب علي اجر الرضاع فيما زاد علي الحولين
او نحمل الاية علي هذا توفيقا بين الدلايل لان دلايل الله لا تتناقض واما الاية الثانية فالفصال
في عامين لا ينفي الفصال في اكثر من عامين كما لا ينفيه في اقل من عامين عن تراض منهما وتشاور
فكان هذا استدلالا بالمسكوت كقوله تعالي فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا انه لا يمنع جواز الكتابة
اذا لم يعلم فيهم خيرا واما الاية الثالثة فيحتمل ما ذكر ان المراد من الحمل هو الحمل بالبطن والفصال
هو الفطام فيقتضي ان يكون مدة الرضاع سنتين ومدة الحمل ستة اشهر كما روي عن عبد الله بن
عباس رضي الله عنهما ويحتمل ان يكون المراد من الحمل الحمل باليد والحجر فيقتضي ان يكون الثلثون
مدة الحمل والفصال جميعا لانه يحمل باليد والحجر في هذه المدة غالبا لا ان يكون بعض هذه المدة
للحمل وبعضها للفصال لانه اضافة الشيين الي وقت لا يقتضي قسمة الوقت عليهما بل يقتضي
ان يكون جميع ذلك الوقت مدة لكل واحد منهما كقول القايل صومك وزكوتك في شهر رمضان
هذا لا يقتضي قسمة الشهر عليهما بل يقتضي كون الشهر كله وقت لكل واحد منهما يقتضي ان يكون
الثلثون شهرا مدة الرضاع كما هو مذهب ابي حنيفة فلا يكون حجة مع الاحتمال علي انه ان وقع
التعارض بين ظاهر الايات لكن ما تلونا حاظر وما تلوتم مبيح والعمل بالحاظر اولي احتياطا
واما الحديث فالمشهور لا رضاع بعد فصال ونحن نقول بموجبه فجاز ان يكون اصل الحديث
هذا فان من ذكر الحولين حمله علي المعني عنده ولو ثبت هذا اللفظ فيحتمل ان يكون معناه
لا رضاع بعد الحولين علي الاب اي في حق وجوب الاجر عليه علي ما ذكرنا من تاويل او يحمل
علي هذا عملا بالدلايل كلها والله الموفق ● ثم الرضاع يحرم في المدة علي اختلافهم فيها فطم
في المدة او لم يفطم هذا جواب ظاهر قول اصحابنا حتي لو فصل الرضيع في مدة الرضيع
ثم سقي بعد ذلك في المدة كان ذلك رضاعا محرما ولا يعتبر الفطام وانما يعتبر الوقت
فيحرم عند ابي حنيفة ما كان في السنتين ونصف وعندهما ما كان في السنتين لان الرضاع
في وقته عرف محرما في الشرع لما ذكرنا من الدلايل من غير فصل بينما اذا فطم او لم يفطم وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه قال اذا فطم في السنتين استغني بالفطام ثم ارتضع بعد ذلك
في السنتين او في الثلثين لم يكن ذلك رضاعا لانه لا رضاع بعد فطام وان هي فطمته
فاكل اكلا ضعيفا لا يستغني به عن الرضاع ثم عاد فارضع كما يرضع اولا في الثلثين شهرا

ان تكون

فهو رضاع محرم كما يحرم رضاع الصغير الذي لم يفطم ويحتمل رواية الحسن تفسير
الظاهر قول اصحابنا وهو ان الرضاع في المدة بعد الفطام انما يكون رضاعا محرما
اذا كان رضاعا تاما بان كان لا يستغني بالفطام عن الرضاع فان استغنى لا يحرم
بالاجماع ويحمل قول النبي صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد الفصال على الفصال
المتعارف وهو الفصال التام المغني عن الرضاع والله اعلم • ويستوي في الرضاع
المحرم قليله وكثيره عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وروي عن عبد
الله بن الزبير وعايشة رضي الله عنهما ان قليل الرضاع لا يحرم وبه اخذ الشافعي فقال
لا يحرم الا خمس رضعات متفرقات واحتج بما روي عن عايشة رضي الله عنها كان
فيما نزل عشر رضعات يحرمن ثم صرن الى خمس فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو
فيما يقرا وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تحرم المصة ولا المصتان
ولا الاملاجة ولا الاملاجتان ولان الحرمة بالرضاع لكونه منبتا للحم منشرا للعظم
وهذا المعنى لا يحصل بالقليل منه ولنا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم
من الرضاعة مطلقا عن القدر وروي عن علي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
رضي الله عنهم انهم قالوا قليل الرضاع وكثيره سوا وروي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
انه قال الرضعة الواحدة تحرم وروي انه بلغه ان عبد الله بن الزبير يقول لا تحرم الرضعة
ولا الرضعتان فقال قضا الله خير من قضا ابن الزبير وتلا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم وروي انه لما بلغه ان عايشة رضي الله عنها لا تحرم المصة والمصتان فقال
حكم الله اولى من حكمها واما حديث عايشة فقد قيل انه لم يثبت وهو الظاهر فانه
روي انها قالت توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مما يتلى في القران فما الذي
نسخه ولا نسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولا يحتمل ان يقال ضاع شي من القران
كان في رضاع الكبير فنسخ العدد بنسخ رضاع الكبير واما حديث المصة والمصتين
فقد ذكر الطحاوي ان في اسناده اضطرابا لان مداره على عروة بن الزبير عن عايشة
رضي الله عنهما وروي انه سيل عروة عن الرضاعة فقال ما كان في الحولين وان كان قطرة
واحدة تحرم والراوي اذا عمل بخلاف ما روى اوجب ذلك وهنا في الحديث لانه ثبت
عنده نسخه انه ان ثبت فيحتمل ان الحرمة لو ثبتت لعدم القدر المحرم ويحتمل ايضا
لما لم يعلم ان اللبن وصل الى جوف الصبي ام لا وما لم يصل لا يحرم فلا تثبت الحرمة
بهذا الحديث بالاحتمال ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما اذا عقي الصبي فقد حرم
حين سال عن الرضعة الواحدة هل تحرم لان العقي اسم لما يخرج من بطن الصبي
حين يولد اسود لزج اذا وصل اللبن الى جوفه فقال هل عقي صبيكم اي هل سقيتموه
عسلا ليسقط عنه عقيه انما ذكر ذلك ليعلم ان اللبن قد صار في جوفه لانه لا يعقي
من ذلك اللبن حتى يصير في جوفه ويحتمل انه كان في ارضاع الكبير حين ما كان محرما
ثم نسخ باصله وقدره على ان هذه الاحاديث ان ثبتت فهي مبيحة وما تلونا محرم والمحرم
يقضي على المبيح احتياطا واما قوله ان الرضاع انما يحرم لكونه منبتا للحم ومنشرا للعظم
فنقول القليل ينشر بقدره فوجب ان يحرم ثم هذا لا اعتدا به باطل على اصله
لان الجرعة الكبيرة لا تحرم عنده ومعلوم ان الجرعة الواحدة الكبيرة في انبات اللحم
وانتشار العظم فوق خمس رضعات صغار فدل انه لا مدار على هذا ويستوي فيه
لبن الحية والميتة بان حلب لبنها بعد موتها في قدح فاوجر الصبي عندنا وقال الشافعي

لبن

لبن الميتة لا تحرم ولا خلاف في انه اذا حلب لبنها في حال حيوتها فاوجر به الصبي بعد موتها
انه تثبت الحرمة وجه قوله ان حكم الرضاع هو الحرمة والمراة بالموت خرجت من ان تكون
محتملة لهذا الحكم ولهذا لم تثبت حرمة المصاهرة بوطيها عندكم فصار كلبن البهايم ولو
ارتضع صغيران من لبن بهيمة لا تثبت حرمة الرضاع بينهما كذا هذا واذا لم تثبت
الحرمة في حقها لا تثبت في غيرها ولان المرضعة اصل في هذا الحكم ثبت في حقها ثم يتعدى
الى غيرها فاذا لم يثبت في حقها فكيف يتعدى الى غيرها بخلاف ما اذا حلب في حال حيوتها
ثم اوجر الصبي بعد وفاتها لانها كانت محلا قابلا للحكم وقت انفصال اللبن منها فلا يبطل
بموتها بعد ذلك وها هنا بخلافه ولان اللبن قد يتنجس بموتها بتنجس وعايه وهو الثدي
فاشبه البول والدم ولنا الحديث المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقوله صلى الله عليه وسلم الرضاعة من المجاعة
وقوله الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم وقوله الرضاع ما فتق الامعا ولبن الميتة
يدفع الجوع وينبت اللحم وينشر العظم ويفتق الامعا فيوجب الحرمة ولان اللبن كان
محرما في حال حيوتها والعارض هو الموت واللبن لا يموت كالبيضة وكذا روي عن عمر
رضي الله عنه انه قال اللبن لا يموت ولان الموت يحل محل الحيوة ولا حيوة في اللبن الا
ترى انها لا تتالم باخذه في حال حيوتها والحيوان يتالم باخذ ما فيه حياة من لحمه وساير
اعضايه فاذا لم يكن فيه حيوة كان حاله بعد الموت كحاله قبل موتها وقبل الموت يحرم
كذا بعده واما قوله المراة بالموت خرجت من ان تكون محلا للحرمة وهي الاصل في هذه الحرمة
فنقول الحرمة في حال الحيوة ما ثبتت باعتبار الاصالة والتبعية بل باعتبار انبات
اللحم وانتشار العظم وقد بقي هذا المعنى بعد الموت فتبقى الحرمة بخلاف حرمة المصاهرة
لانها تفسد الحاصل لدفع فساد قطعية الرحم او باعتبار الجزيية والبعضية لكون
الوطي سببا لحصول الولد وكل واحد من المعنيين لا يتقدر بعد الموت لذلك افترقا
وقوله اللبن يتنجس بالموت ممنوع وهذا شي بناه على اصله اما على اصل اصحابنا اللبن
لا يتنجس بالموت بل هو طاهر بعد الموت وان تنجس الوعا الاصلي ونجاسة الظرف انما
توجب نجاسة المظروف اذا لم يكن الظرف معدنا للمظروف وموضعا له في الاصل فاما اذا
كان ذلك موضعه ومظانه فنجاسته لا توجب نجاسة المظروف الا ترى ان الدم الذي
يجري بين اللحم والجلد في المذكا لا ينجس اللحم لما كان في معدنه ومظانه فكذلك اللبن
والدليل عليه انه لو حلب لبنها في حال حيوتها في وعا نجس فاوجر به الصبي يحرم ولا فرق
بين الوعايين اذا النجس في الحالين ما يجاور اللبن لا عينه ثم نجاسة الوعا الذي ليس
بمعدن اللبن لما لم يمنع وقوع التحريم فما هو معدن له اولى • ويستوي في تحريم
الرضاع الارتضاع والاستعاط والايجار لان المؤثر في التحريم هو حصول الغذا
باللبن وانبات اللحم وانشار العظم وسد المجاعة لان به يتحقق الجزيية وذلك يحصل
بالاسعاط والايجار لان السعوط يصل الى الدماغ ويصل الى الحلق فيغذي ويسد
الجوعة والوجور يصل الى الجوف فيغذي واما الاقطار في الاذن فلا يحرم لانه لا يعلم
وصوله الى الدماغ لضيق الخرق في الاذن وكذلك الاقطار في الاحليل لانه لا يصل
الى الجوف فضلا عن الوصول الى المعدة وكذلك الاقطار في العين والدبر لما قلنا وكذلك
الاقطار في الجايفة والامة لان الجايفة تصل الى الجوف لا الى المعدة والامة ان كان يصل
الى المعدة لكن ما يصل اليها من الجراحة لا يحصل به الغذا فلا تثبت به الحرمة والحقنة

لايحرم بان حقن الصبي باللبن في الرواية المشهورة وروي عن محمد انها تحرم وجه هذه
الرواية انها وصلت الي الجوف حتي اوجبت فساد الصوم فصار كما لو وصل الي الجوف من
الفم وجه ظاهر الرواية ان المعتبر في هذه الحرمة هو معني التغذي والحقنة لاتصل الي موضع
الغذا لان موضع الغذا هو المعدة والحقنة لاتصل اليها فلايحصل بها نبات اللحم ونشوز العظم
واندفاع الجوع فلا يوجب الحرمة ولو جعل اللبن مخيضا او رايبا او شيرازا او جبنا
او اقطا او مصلا فتناوله الصبي لاتثبت به الحرمة لان اسم الرضاع لايقع عليه وكذا لا
ينبت اللحم ولا ينشز العظم ولايكتفي به الصبي في الاغتذا فلا يحرم ولو اختلط اللبن
بغيره فهذا علي وجوه اما ان اختلط بالطعام او بالدوا او بالما او بلبن الشاة او بلبن
امراة اخري فان اختلط بالطعام فان مسته النار حتي نضج لم يحرم في قولهم جميعا
لانه تغير عن طبعه بالطبخ وان لم تمسه النار فان كان الغالب هو الطعام لم تثبت الحرمة
لان الطعام اذا غلب سلب قوة اللبن وازال معناه وهو التغذي فلا يثبت به الحرمة
وان كان اللبن غالبا الطعام وهو طعام يستبين لاتثبت به الحرمة في قول ابي حنيفة
وعند ابي يوسف ومحمد تثبت وجه قولهما ان اعتبار الغالب والحاق المغلوب بالعدم
اصل في الشرع فيجب اعتباره ما امكن كما اذا اختلط بالما او بلبن الشاة ولابي حنيفة
ان الطعام وان كان اقل من اللبن فانه يسلب قوة اللبن فانه يرق ويضعف بحيث يظهر
ذلك في حس البصر فلا تقع الكفاية به في تغذيه الصبي فكان اللبن مغلوبا معنا وان
كان غالبا صورة وان اختلط بالدوا او بالدهن او بالنبيذ يعتبر فيه الغالب فان
كان الغالب اللبن غالبا يحرم لان هذه الاشيا لاتخل بصفة اللبن وصيرورته غذا
بل يقدر ذلك لانها انما تخلط باللبن لتوصل اللبن الي ما كان لايصل اليه بنفسه لاختصاصها
بقوة التنفيذ ثم اللبن بانفراده يحرم فمع هذه الاشيا اولي وان كان الدوا هو الغالب
لاتثبت به الحرمة لان اللبن اذا صار مغلوبا صار مستهلكا فلايقع به التغذي فلاتثبت
به الحرمة وكذا اذا اختلط بالما يعتبر فيه الغالب ايضا فان كان الغالب اللبن
تثبت به الحرمة وان الما غالبا لاتثبت وهذا عندنا وقال الشافعي اذا اقطر من الثدي
مقدار خمس رضعات في جب ما فسقي منه الصبي تثبت الحرمة وجه قوله ان اللبن
وصل الي جوف الصبي بقدره في وقته فتثبت الحرمة كما اذا كان اللبن غالبا ولاشك في وقت
الرضاع والدليل علي ان القدر المحرم وصل الي جوف الصبي ان اللبن وان كان مغلوبا
فهو موجود شايع في اجزا الما وان كان لايري فيوجب الحرمة ولنا ان الشرع علق الحرمة
في باب الرضاع بمعني التغذي علي ما نطقت به الاحاديث واللبن المغلوب بالما لا
يغذي الصبي لزوال قوته الا تري انه لايقع الاكتفا به في تغذية الصبي فلم يكن محرما
وقد خرج الجواب عما ذكره المخالف وذكر الجصاص ان جواب الكتاب ينبغي ان يكون قولهما
فاما علي قول ابي حنيفة ينبغي ان لايحرم وان كان اللبن غالبا وقاس الما علي الطعام
وجمع بينهما من حيث ان اختلاطه بالما يسلب قوته وان كان الما قليلا كاختلاطه بالطعام
القليل وفي ظاهر الرواية اطلق الجواب ولم يذكر الخلاف ولو اختلط بلبن البهايم
كلبن الشاة وغيره ذلك يعتبر فيه الغالب لما ذكرنا ولو اختلط لبن المراة بلبن امراة
اخري فالحكم للغالب منهما في قول ابي يوسف وروي عن ابي حنيفة كذلك وعن محمد
تثبت الحرمة منهما جميعا وهو قول زفر وجه قول محمد ان اللبن من جنس واحد
والجنس لايغلب الجنس فلا يكون خلط الجنس بالجنس استهلاكا فلا يصير القليل مستهلكا

اللبن غالبا صح

في الكثير فيغذي كل واحد منهما بقدره بانبات اللحم وانتشار العظم وسد الجوعة لان احدهما
لايسلب قوة الاخر والدليل علي ان خلط الجنس بالجنس لايكون استهلاكا له ان من غصب من اخر
زيتا فخلطه بزيت اخر اشتركا فيه في قولهم جميعا ولو خلطه بشيرج او بدهن اخر اشتركا فيه
من غير جنسه يعتبر الغالب وان كان الغالب هو المغصوب كان لصاحبه ان ياخذه ويعطيه
قسط ما اختلط بزيته وان كان الغالب غير المغصوب صار المغصوب مستهلكا فيه ولم
يكن له ان يشاركه فيه ولكن الغاصب يغرم له مثل ما غصبه فدل ذلك علي اختلاف حكم
الجنس الواحد والجنسين وابو يوسف اعتبر هذا النوع مع الاختلاط باختلاط اللبن
بالما وهناك الحكم للغالب كذا ههنا ولمحمد ان يفرق بين الفصلين فان اختلاط اللبن
بما هو من جنسه لايوجب الاخلال بمعني التغذي من كل واحد منهما بقدره لان احدهما
لايسلب قوة الاخر وليس كذلك اختلاط اللبن بالما واللبن مغلوب لان الما يسلب
قوة اللبن او يخل به فلا يحصل التغذي او يختل والله اعلم وان طلق الرجل امراته
ولها لبن من ولد كانت ولدته منه فانقضت عدتها وتزوجت بزوج اخر وهي كذلك فارضعت
صبيا عند الثاني ينظر ان ارضعت قبل ان تحمل من الثاني فالرضاع من الاول بالاجماع لان
اللبن نزل من الاول فلا يرتفع حكمه بارتفاع النكاح كما لايرتفع بالموت وكما لو حلب منها
لبن ثم ماتت لايبطل حكم الرضاع عن لبنها كذا هذا وان ارضعت بعدما وضعت من الثاني
فالرضاع من الثاني بالاجماع لان اللبن منه ظاهرا وان ارضعت بعدما حملت من الثاني
قبل ان تضع فالرضاع من الاول الي ان تضع في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ان علم
ان هذا اللبن من الثاني بان ازداد لبنها فالرضاع من الثاني وان لم يعلم فالرضاع
من الاول وقال محمد وزفر الرضاع منهما جميعا الي ان تلد فاذا ولدت فهو من الثاني
وجه قول محمد ان اللبن الاول باق والحمل سبب لحدوث زيادة لبن فيجتمع لبنان
في ثدي واحد فتثبت الحرمة بهما كما قال في اختلاط احد اللبنين بالاخر علي خلاف
ما اذا وضعت لان اللبن الاول ينقطع بالوضع ظاهرا او غالبا فكان اللبن من الثاني
فكان الرضاع منه وجه ظاهر قول ابي يوسف ان الحامل قد ينزل لها لبن فلما ازداد
لبنها عند الحمل من الثاني دل ان الزيادة من الحمل الثاني اذ لو لم يكن لكان لايزداد بل
ينتقص اذ العادة ان اللبن ينقص بمضي الزمان ولايزداد فكانت الزيادة دليلا علي انها
من الحمل الثاني وجه رواية الحسن عنه ان العادة ان بالحمل ينقطع اللبن الاول ويحدث
عنده لبن اخر فكان الموجود عند الحمل الثاني من الحمل الثاني لامن الاول فكان الرضاع
منه لامن الاول ولابي حنيفة ان نزول اللبن من الاول ثبت بيقين لان الولادة سبب
لنزول اللبن بيقين عادة فكان حكم الاول ثابتا بيقين فلا يبطل حكمه ما لم يوجد
سبب اخر مثله بيقين وهو ولادة اخري لا الحمل لان الحمل قد لا ينزل لها اللبن
بسبب الحمل وقد لاينزل حتي تضع والثابت بيقين لايزول بالشك وحده واما قول
ابي يوسف لما ازداد اللبن دل علي حدوث اللبن من الثاني فممنوع ان زيادة
اللبن تدل علي حدوث اللبن من الحمل فان لزيادة اللبن اسبابا من زيادة الغذا
وجودته وصحة البدن واعتدال الطبيعة وغير ذلك فلا يدل الحمل علي حدوث
الزيادة بالشك فلا ينقطع الحكم عن الاول وقد خرج الجواب عما قاله محمد رحمه الله
والله الموفق للصواب ويستوي في تحريم الرضاع المقارن للنكاح والطاري عليه
لان دلايل التحريم لاتوجب الفصل بينهما وبيان هذا الاصل اذا تزوج صغيرة فارضعتها

يستوي في تحريم الرضاع المقارن للنكاح والطاري عليه

اذا ارضعت الصبية اخت الزوج او بنته من النسب او الرضاعه

امه من النسب او من الرضاع حرمت عليه لانها صارت اختا له من الرضاعة فتحرم عليه كما
في النسب وكذا اذا ارضعتها اخته او بنته من الكسب النسب او من الرضاعة لانها صارت
بنت اخته او بنت بنته من الرضاعة وانها تحرم من الرضاعة كما تحرم من النسب ولو تزوج
صغيرتين رضيعتين فجاءت امراة اجنبية فارضعتهما معا او على التعاقب حرمتا عليه
لانهما صارتا اختين من الرضاعة فيحرم الجمع بينهما في حالة البقا كما يحرم في حالة الابتدا
كما في النسب ويجوز ان يتزوج احديهما ايتهما شا لان المحرم هو الجمع كما في النسب فان كن
ثلثا فارضعتهن حرمن عليه لانهن صرن اخوات من الرضاعة فيحرم الجمع بينهن وله
ان يتزوج واحدة منهن ايتهن شا لما قلنا وان ارضعتهن على التعاقب واحدة بعد واحدة
حرمت عليه الاوليان وكانت الثالثة امراته لانها لما ارضعت الاولى والثانية صارتا
اختين فبانتا منه فاذا ارضعت الثالثة فقد صارت اختا لهما لكنهما اجنبيتين فلا
فلا يتحقق الجمع فلا تبين منه وكذا اذا ارضعت الثنتين معا ثم الثالثة حرمتا
والثالثة امراته لما قلنا ولو ارضعت الاولى ثم الثنتين معا حرمن جميعا لان الاولى
لم تحرم بنفس الارضاع لعدم الجمع فاذا ارضعت الاخرتين معا صرن اخوات في حالة
واحدة فيفسد نكاحهن ولو كن اربع صبيات فارضعتهن على التعاقب واحدة بعد
واحدة حرمن جميعا لانها لما ارضعت الثانية فقد صارت اختا للاولى فقد حصل الجمع
بين الاختين من الرضاعة فبانتا ولما ارضعت الرابعة فقد صارت اختا للثالثة
فحصل الجمع فبانتا وحكم المهر والرجوع في هذه المسايل نذكره في المسلة التي تلي تليها
وهي ما اذا تزوج كبيرة وصغيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة اما حكم النكاح فقد
حرمتا عليه لان الصغيرة صارت بنتا لها والجمع بين الام والبنت من الرضاع نكاحا
حرام كما يحرم من النسب ثم ان كان ذلك بعد ما دخل بالكبيرة لا يجوز له ان يتزوج
واحدة منهما ابدا كما في النسب وان كان قبل ان يدخل بالكبيرة جاز له ان يتزوج الصغيرة
لانها ربيبته من الرضاع لم يدخل بامها فلا يحرم عليه نكاحها كما في النسب ولا يجوز
له ان يتزوج الكبيرة ابدا لانها ام منكوحته من الرضاع فيحرم بمجرد نكاح البنت دخل
بها او لم يدخل كما في النسب واما حكم المهر فاما الكبيرة فان كان قد دخل بها فلها جميع
مهرها سوا تعمدت الفساد او لم تتعمد لان المهر قد تاكد بالدخول فلا يحتمل
السقوط بعد فلها مهرها ولها السكنى ولا نفقة لها لان السكنى حق الله تعالى فلا تسقط
بفعلها والنفقة تجب حقا لها بطريق الصلة وبالارضاع خرجت عن استحقاق الصلة وان
كان لم يدخل بها سقط مهرها فلا مهر لها ولا سكنى ولا نفقة سوا تعمدت الفساد او لم
تتعمد لان الاصل ان الفرقة الحاصلة قبل الدخول يوجب سقوط المهر لان المبدل يعود
سليما الى المراة وسلامة المبدل لاحد المتعاقدين يوجب سلامة البدل للاخر لبلا
يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد في عقد المبادلة وكان ينبغي ان لا يجب على الزوج
شي سوا كانت الفرقة بطلاق او بغير طلاق الا ان الشرع اوجب في الطلاق قبل الدخول
شيا لا مقدرا بنصف المهر المسمى ابتدا بطريق المتعة صلة لها تطييبا لقلبها
لما لحقها من وحشة الفراق بفوات نعمة الزوجية عنها من غير رضاها فاذا ارضعت
فقد رضيت بارتفاع النكاح فلا تستحق شيا واما الصغيرة فلها نصف المهر على
الزوج عند عامة العلما وقال مالك لا شي لها وجه قوله ان الفرقة جات من قبلها
لوجود علة الفرقة منها وهي ارتضاعها لان بذلك يحصل اللبن في جوفها فينبت اللحم وينشر

اوجب في الطلاق قبل الدخول ما لا مقدرا بنصف المهر

العظم

فلا يجب صح

العظم ويحصل الجزيية التي هي المعنى المؤثر في الحرمة وانما الموجود من المرضعة التمكين من
ارتضاعها بالقام ثديها فكانت محصلة للشرط والحكم للعلة لا للشرط فيجب على الزوج للصغيرة
شي ولا يجب على المرضعة للزوج شي ايضا ولنا ما ذكرنا ان الفرقة من ايتهما كانت توجب سقوط
كل المهر لما ذكرنا وانما يجب نصف مهر مقدرا بالمسمى ابتدا صلة للمراة نظرا لها ولم يوجد من
الصغيرة ما يوجب خروجها عن استحقاق الصلة لان فعلها لا يوصف بالحظر وليست هي من
اهل الرضا ليجعل فعلها دلالة الرضا بارتفاع النكاح فلا يحرم نصف الصداق بخلاف الكبيرة
لان اقدامها على الارضاع دلالة الرضاع بالرضا بارتفاع النكاح وهي من اهل الرضا وارضاعها
جناية فلا تستحق النظر بايجاب نصف المهر لها ابتدا اذ الجاني لا يستحق النظر بل يستحق
بالزجر وذلك بالحرمان لئلا يفعل مثله في المستقبل فلا يجب لها شي سوا تعمدت الفساد
او لم تتعمد لان فعلها جناية في الحالين ويرجع الزوج بما ادى على الكبيرة ان كانت
تعمدت الفساد الفساد وان كانت لم تتعمد لا يرجع وهذا قول ابي حنيفة وابي
يوسف وقال محمد لا يرجع عليها بشي سوا تعمدت الفساد او لم تتعمد كذا ذكر مشايخنا
قول محمد وروي عن محمد ان له ان يرجع عليها سوا تعمدت الفساد او لم تتعمد وهو قول
زفر وبشر المريسي والشافعي وجه قولهم ان هذا ضمان الاتلاف وانه لا يختلف بالعمد
والخطا والدليل على ان هذا ضمان الاتلاف ان الفرقة حصلت من قبلها بارضاعها
ولهذا لم تستحق المهر اصلا وراسا سوا تعمدت الفساد او لم تتعمد واذا كان حصول
الفرقة من قبلها بارضاعها صارت بالارضاع موكدة نصف المهر على الزوج لانه كان يحتمل
السقوط بردتها او تمكينها من ابن زوجها وتقبيلها اذا كبرت فهي بالارضاع اكدت
نصف الصداق عليه بحيث لا يحتمل السقوط فصارت متلفة عليه ماله فيضمن وجه
قول محمد انها وان تعمدت الفساد فهي صاحبة شرط في ثبوت الفرقة لان علة الفرقة
هي ارتضاع الصغيرة لما بينا والحكم يضاف الى العلة لا الى الشرط على ان ارضاعها ان
كان سبب الفرقة فهو سبب محض لانه طرى عليه فعل اختياري وهي ارتضاع الصغيرة
والسبب اذا اعترض عليه فعل اختياري يكون سببا محضا والسبب المحض لا حكم له
وان كان صاحب السبب متعديا في مباشرة السبب كفتح باب الاصطبل والقفص
حتى خرجت الدابة او ضلت او طار الطير وضاع ولان الضمان لو وجب عليها اما
ان يجب باتلاف ملك النكاح او باتلاف الصداق او بتاكيد نصفه على الزوج
ولا وجه للاول لان ملك النكاح غير مضمون بالاتلاف على اصلنا ولا وجه للثاني
لانها ما اتلفت الصداق بل سقطت نصفه والنصف الباقي بقي واجبا بالنكاح
السابق ولا وجه للثالث لان التاكيد لا يماثل التفويت فلا يكون اعتدا
بالمثل ولابي حنيفة وابي يوسف ان الكبيرة وان كانت محصلة شرط الفرقة
وعلة الفرقة من الصغيرة كما ذكره محمد لكن الاصل ان الشرط مع العلة اذا اشتركا في
الحظر والاباحة اي في سبب المواخذة وعدمه فاضافة الحكم الى العلة اولى من اضافته
الى الشرط فاما اذا كان الشرط محظورا والعلة غير موصوفة بالحظر فاضافة الحكم الى
الشرط اولى من اضافته الى العلة كما في حفر البير على قارعة الطريق فالكبيرة اذا لم تكن
تعمدت الفساد فقد استوى الشرط والعلة في عدم الحظر فكانت الفرقة مضافة الى
العلة وهي ارتضاعها وان كانت تعمدت الفساد كان الشرط محظورا وهو ارضاع
الكبيرة والعلة غير موصوفة بالحظر وهي ارتضاع الصغيرة فكانت اضافة الحكم

الى الشرط اولى واذا اضيفت الفرقة الى الكبيرة عند تعمدها الفساد ووجب نصف
المهر للصغيرة على الزوج ابتدا ملازما للفرقة فصارت الفرقة الحاصلة منها كانها علة الوجوب
لا انه بقي النصف بعد الفرقة واجبا بالنكاح السابق لان ذلك قول بتخصيص العلة
لانه قول ببقا نصف المهر مع وجود العلة المسقطة للكل وانه باطل فصارت الكبيرة متلفة
هذا القدر من المال على الزوج اذ الاداء مبني على الوجوب فيثبت له حق الرجوع عليها
ولهذا المعنى وجب الضمان على شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا بالاجماع بخلاف
ما اذا لم تتعمد الفساد لان عند عدم التعمد لا تكون الفرقة مضافة الى فعل الكبيرة
فلم يوجد منها علة وجوب نصف المهر على الزوج فلا يرجع عليها واما مسالة فتح باب
الاصطبل والقفص فكما يلزمهما يلزم محمدا لان عنده يضمن الفاتح وان اعترض على الفتح
فعل اختياري وقد خرج الجواب عن الباقي فافهم ۞ ثم تعمد الفساد يثبت بثلثة امور
بعلمها بنكاح الصغيرة وعلمها بفساد النكاح بارضاعها وعدم الضرورة وهي ضرورة
خوف الهلاك على الصغيرة لو لم ترضعها والقول قولها وعلى هذا حكم المهر والرجوع في
المسايل المتقدمة من الاتفاق والاختلاف ولو تزوج كبيرة وصغيرتين فارضعتهما
الكبيرة فان ارضعتهما معا حرمن عليه لانهما جميعا صارتا بنتين للمرضعة فصار
جامعا بينهن نكاحا فحرمن عليه ولا يجوز له ان يتزوج الكبيرة ابدا لانها ام منكوحته
فتحرم بنفس العقد على البنت ولا يجوز له ان يجمع بين الصغيرتين نكاحا ابدا لانهما
صارتا اختين من الرضاع ويجوز ان يتزوج باحدهما ان كان لم يدخل بالكبيرة
لانها ربيبته من الرضاع فلا تحرم بمجرد العقد على الام كما في النسب وان كان قد
دخل بها لا يجوز كما في النسب وان ارضعتهما على التعاقب واحدة بعد اخرى فقد
حرمت الكبيرة مع الصغيرة الاولى لانها لما ارضعت الاولى صارت بنتا لها فحصل
الجمع بين الام والبنت فبانتا واما الصغيرة الثانية فانها ارضعتها بعدما
بانت الكبيرة فلم يصر جامعا لكنها ربيبته من الرضاع فان كان قد دخل بامها
تحرم عليه والا فلا ولا يجوز نكاح الكبيرة بعد ذلك ولا الجمع بين الصغيرة لما ذكرنا
ولو تزوج كبيرة وثلاث صبيات فارضعتهن على التعاقب واحدة بعد اخرى حرمن
جميعا لانها لما ارضعت الاولى صارت بنتا لها فحصل الجمع بين الام والبنت فحرمتا
عليه فلما ارضعت الثانية فقد ارضعتها والكبيرة والصغيرة مبانتان فلا تحرم
بسبب الجمع لعدم الجمع ولكن ينظر ان كان قد دخل بالكبيرة تحرم عليه للحال لانها
ربيبته وقد دخل بامها وان كان لم يدخل بها لا تحرم عليه للحال حتى ترضع الثالثة
فاذا ارضعت الثالثة حرمتا عليه لانهما صارتا اختين والحكم في تزوج الكبيرة
بعد ذلك والجمع بين صغيرتين وتزوج الصغاير على نحو ما ذكرنا ولو تزوج صغيرتين
وكبيرتين فعمدت الكبيرتان الى احدى الصغيرتين فارضعتها احدهما بعد
الاخرى ثم ارضعتا الصغيرة الثانية واحدة بعد اخرى بانت الكبيرتان والصغيرة
الاولى والصغيرة الثانية امراته لانهما لما ارضعتا الصغيرة الاولى صارت كل
واحدة من الكبيرتين ام امراته فصارت الصغيرة بنت امراته فصار جامعا بينهن
فحرمن عليه فلما ارضعتا الثانية فقد ارضعتاها بعد ثبوت البينونة فلم يصر
جامعا فلا تحرم هذه الصغيرة بسبب الجمع ولكنها بنت منكوحة كانت له فان كان
لم يدخل بها لا تحرم عليه وان كان قد دخل بها تحرم ولا يجوز له نكاح الكبيرتين بعد

ذلك

ذلك بحال والامر في جواز نكاح الصغيرة الاولى على التفصيل الذي مر ولو كانت احدى
الكبيرتين ارضعت احدى الصغيرتين واحدة بعد الاخرى ثم ارضعت الكبيرة
الاخرى للصغيرتين واحدة بعد الاخرى ينظر ان كانت الكبيرة الاخيرة بدات بالتي
بدات بها الا الكبيرة الاولى بانت الكبيرتان والصغيرة الاولى والصغيرة امراته
وان كانت بدات بالتي لم تبدا بها حرمن جميعا وانما كان كذلك لان الكبيرة الاولى
لما ارضعت الصغيرة الاولى فقد صارت بنتا فحصل الجمع بين الام والبنت فحرمتا
جميعا فلما ارضعت الاخرى ارضعتها وهي اجنبية فلم يتحقق الجمع لكن صارت الاخرى
ربيبته فان كان لم يدخل بامها لا تحرم وان كان قد دخل بها تحرم فلما جاءت الكبيرة الاخيرة
فارضعت الصغيرة الاولى فقد صارت ام منكوحته فحرمت عليه فلما ارضعت الصغيرة
الاخرى فقد ارضعتها وهي اجنبية فصارت ربيبته فلا تحرم اذا كان لم يدخل بامها
وان كان قد دخل بها تحرم واذا كانت الكبيرة الاخيرة بدات بالتي لم تبدا بها الكبيرة
الاولى فقد صارت بنتا لها فصار جامعا بين الام والبنت فحرمتا عليه كما حرمت الكبيرة
الاولى مع الصغيرة الاولى فحرمن جميعا ولو كانت تحته صغيرة وكبيرة فارضعت ام
الكبيرة الصغيرة بانتا لانهما صارتا اختين وكذلك لو ارضعت اخت الكبيرة الصغيرة
لانها صارت بنت اخت امراته والجمع بين المراة وبين بنت اختها لا يجوز في الرضاع
كما لا يجوز في النسب ولو ارضعتها عمة الكبيرة او خالتها لم تبن لانها صارت بنت
عمتها او بنت خالتها ويجوز للانسان ان يجمع بين امراة وبين بنت عمتها او بنت خالتها في
النسب كذا في الرضاع ولو طلق رجل امراته ثلاثا ثم ارضعت المطلقة قبل انقضا
عدتها امراة له صغيرة بانت الصغيرة لانها صارت بنتا لها فحصل الجمع في حال العدة
والجمع في حال قيام العدة كالجمع في حال قيام النكاح ولو زوج ابنه وهو صغير امراة
لها لبن فارتدت وبانت من الصبي ثم اسلمت وتزوجها رجل فحبلت منه فارضعت
بلبنها ذلك الصبي الذي كان زوجها حرمت على زوجها الثاني كذا روي ابن الوليد عن
محمد رحمه الله لان ذلك الصبي صار ابنا لزوجها فصارت هي منكوحة ابنه من الرضاع
فحرمت عليه ولو زوج رجل ام ولده مملوكا له صغيرا فارضعته بلبن السيد حرمت
على زوجها وعلى مولاها لان الزوج صار ابنا للمولى فصارت هي موطوءة ابيه فتحرم
عليه ولا يجوز للمولى ايضا ان يطاها بملك اليمين لانها منكوحة ابنه ولو تزوج
صغيرة فطلقها ثم تزوج كبيرة لها لبن فارضعتها حرمت عليه لانها صارت ام منكوحة
كانت له فتحرم بنكاح البنت والله الموفق **فصل** واما بيان ما يثبت به الرضاع
اي يظهر به فالرضاع يظهر باحد امرين احدهما الاقرار والثاني البينة اما
الاقرار فهو ان يقول لامراة تزوجها هي اختي من الرضاع او امي من الرضاع
او بنتي من الرضاع ويثبت على ذلك ويصر عليه فيفرق بينهما لانه اقر ببطلان ما
يملك ابطاله للحال فيصدق فيه على نفسه واذا صدق لا يحل له وطيها والاستمتاع
بها فلا يكون في بقا النكاح فايدة فيفرق بينهما سوا صدقته او كذبته لان الحرمة
ثابتة في زعمه ثم ان كان قبل الدخول بها فلها نصف الصداق لاني ان كذبته لان
الزوج مصدق على نفسه لا عليها بابطال حقها في المهر وان صدقته فلا مهر لها
لتصادقهما على انه لا حق لها في المهر وان كان بعد الدخول بها فلها كمال المهر والنفقة
والسكنى لانه غير مصدق في حقها بابطال حقها فان اقر بذلك ثم قال اوهمت او اخطات

فعي

او غلطت او نسيت او كذبت فهما على النكاح ولا يفرق بينهما عندنا وقال مالك والشافعي يفرق بينهما ولا يصدق على الخطا وعبرة وجه قولهما انه اقر بسبب الفرقة فلا يملك الرجوع كما لو اقر بالطلاق بان قال لامراته كنت طلقتك ثلاثا ثم قال اوهمت والدليل عليه انه لو قال لامته هذه امراتي او امي او بنتي ثم قال اوهمت انه لا يصدق وتعتق كذا هاهنا ولنا ان الاقرار اخبار فقوله هذه اختي اخبار منه انها لم تكن زوجته قط لكونها محرمة عليه على التابيد فاذا قال اوهمت صار كانه قال ما تزوجها ثم قال تزوجها وصدقته المراة ولو قال ذلك يقران على النكاح كذا هنا بخلاف الطلاق لان قوله كنت طلقتك ثلاثا اقرار منه بانشا الطلاق الثلاث من جهته ولا يتحقق انشا الطلاق الا بعد صحة النكاح فاذا اقر به ثم رجع عنه لم يصدق وبخلاف قوله لامته هذه امي او ابنتي لان ذلك لا يقتضي نفي الملك في الاصل الا ترى انها لو كانت امه او ابنته حقيقة جاز دخولها في ملكه حتى يقع العتق عليها من جهته فتضمن هذا اللفظ منه انشا العتق عليها فاذا قال اوهمت لا يصدق كما لو قال هذه حرة ثم قال اوهمت وكذلك اذا اقر الزوج بهذا قبل النكاح فقال هذه اختي من الرضاع او امي او بنتي واصر على ذلك ودام عليه لا يجوز له ان يتزوجها ولو تزوجها يفرق بينهما ولو قال اوهمت او غلطت جاز له ان يتزوجها عندنا ولو جحد الاقرار فشهد شاهدان على اقراره فرق بينهما وكذلك اذا اقر بالنسب فقال هذه امي من النسب او اختي او ابنتي ولها نسب معروف وانها تصلح اما له او بنتا فانه يسال مرة اخرى فان اصر على ذلك وثبت عليه فانه يفرق بينهما لظهور النسب باقراره مع اصراره عليه وان قال اوهمت او اخطات او غلطت يصدق ولا يفرق بينهما عندنا لما قلنا وان كان لها نسب معروف او لا تصلح امها وبنتا له لا يفرق بينهما وان دام على ذلك لانه كاذب في اقراره بيقين والله اعلم واما البينة فهو ان يشهد على الرضاع رجلان او رجل وامراتان ولا يقبل في الرضاع اقل من ذلك ولا شهادة النسا بانفرادهن وهذا عندنا وقال الشافعي يقبل شهادة اربع نسوة وجه قوله ان الشهادة على الرضاع شهادة على عورة اذ لا يمكن تحمل الشهادة الا بعد النظر الى الثدي وانه عورة فيقبل فيه شهادة النسا على الانفراد كالولادة ولنا ما روى محمد رحمه الله عن عكرمة بن خالد المخزومي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يقبل على الرضاع اقل من شاهدين وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم يظهر التكذيب من احد فيكون اجماعا ولان هذا باب مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة النسا بانفرادهن كالمال وانما قال ذلك لان ذلك مما يطلع عليه الرجال اما ثدي الامة فانه يجوز للاجانب النظر اليه واما ثدي الامة فيجوز لمحارمها النظر اليه فثبت ان هذه شهادة على ما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادتهن على الانفراد لان قبول شهادتهن بانفرادهن في اصول الشرع للضرورة وهي ضرورة عدم اطلاع الرجال على المشهود به فاذا جاز الاطلاع عليه في الجملة لم تتحقق الضرورة بخلاف الولادة فانه لا يجوز لاحد من الرجال الاطلاع عليها فدعت الضرورة الى القبول واذا شهدت امراة على الرضاع فالافضل للزوج ان يفارقها لما روى محمد رحمه الله ان عقبة بن الحارث قال تزوجت بنت ابي اهاب فجاءت امراة سودا فقالت اني ارضعتكما فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فارقها فقال انها امراة سودا وانها كيت وكيت فقال النبي صلى الله عليه وسلم

كيف

ليس هو

ذلك

كيف وقد قيل وفي بعض الروايات عقبة فذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض ثم ذكرته فاعرض حتى قال في الثالثة او الرابعة فدعها اذا وقوله فارقها او دعها اذا ندب الى الافضل والاولى الا ترى انه لم يفرق بينهما بل اعرض ولو كان التفريق واجبا لفرق ولما اعرض فدل قوله فارقها على بقا النكاح وروي ان رجلا تزوج امراة فجاءت امراة فزعمت انها ارضعتهما فسال الرجل عليا رضي الله عنه فقال هي امراتك ليس احد يحرمها عليك فان تنزهت فهو افضل وسال ابن عباس رضي الله عنهما فقال مثل ذلك ولانه يحتمل ان تكون صادقة في شهادتها فكان الاحتياط هو المفارقة واذا فارقها فالافضل له ان يعطيها نصف المهر ان كان قبل الدخول بها لاحتمال صحة النكاح لاحتمال كذبها في الشهادة والافضل لها ان لا تاخذ شيا منه لاحتمال فساد النكاح لاحتمال صدقها في الشهادة وان كان بعد الدخول بها فالافضل للزوج ان يعطيها كمال المهر والسكنى لاحتمال جواز النكاح والافضل لها ان تاخذ الاقل من مهر مثلها ومن المسمى ولا تاخذ النفقة والسكنى لاحتمال الفساد وان لم يطلقها فهو في سعة من المقام معها لان النكاح قايم في الحكم وكذلك اذا شهدت امراتان او رجل وامراتان او رجلان غير عدلين او رجل وامراتان وهم غير عدول لما قلنا واذا شهد رجلان عدلان او رجل وامراتان وفرق بينهما فان كان قبل الدخول بها فلا شي لها لانه تبين ان النكاح كان فاسدا وان كان بعد الدخول بها يجب الاقل من المسمى ومن مهر المثل ولا تجب النفقة والسكنى كما في ساير الانكحة الفاسدة والله الموفق للصواب

كتاب النفقات

النفقات انواع اربعة • نفقة الزوجات ونفقة الاقارب • ونفقة الرقيق • ونفقة البهايم والجمادات • اما نفقة الزوجات فالكلام فيها يقع في مواضع • في بيان وجوبها • وفي بيان سبب الوجوب وفي بيان شرايط الوجوب • وفي بيان مقدار الواجب منها • وفي بيان كيفية وجوبها • وفي بيان ما يسقطها بعد وجوبها وصيرورتها دينا في الذمة • اما وجوبها فدل عليه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اي على قدر ما يجده احدكم من السعة والمقدرة والامر بالاسكان امر بالانفاق لانها لا تصل الى النفقة الا بالخروج والاكتساب وفي حرف عبد الله بن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وهذا نص وقوله تعالى ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن اي لا تضاروهن في الانفاق عليهن فتضيقوا عليهن في النفقة فيخرجن او لا تضاروهن في المسكن فيدخلوا عليهن من غير استيذان فيضيقوا عليهن المسكن فيخرجن وقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله وقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف قيل هو المهر والنفقة واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا الله في النسا فانهن عندكم عوان لا يملكن لانفسهن شيا اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله لكم عليهن حق ان لا يوطين فرشكم احدا ولا ياذن في بيوتكم لاحد تكرهونه فان خفتم نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ثم قال ثلثا

الاهل بلغت ويحتمل ان يكون هذا تفسيرا لما اجمل من الحق في قوله تعالى ولهن مثل الذي
عليهن فكان الحديث مبنيا لما في الكتاب اصله وروي ان رجلا جا الي رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال ماحق المراة على الزوج فقال عليه السلام ان يطعمها اذا طعم وان
يكسوها اذا اكتسي وان لا يهجرها الا في البيت ولا يضربها ولا يقبح وقال صلى الله عليه
وسلم لهند امراة ابي سفين خذي من مال ابي سفين مايكفيك وولدك بالمعروف
ولو لم تكن النفقة واجبة لم يحتمل ان ياذن لها بالاخذ من غير اذنه واما الاجماع فلان
الامة اجمعت على هذا واما المعقول فهو ان المراة محبوسة بحبس النكاح حقا للزوج
ممنوعة عن الاكتساب لحقه فكان نفع حبسها عايدا اليه فكانت كفايتها عليه لقوله
عليه السلام الخراج بالضمان ولانها اذا كانت محبوسة بحبسه ممنوعة عن الخروج
للكسب لحقه فلو لم تكن كفايتها عليه لهلكت ولهذا جعل للقاضي رزق في بيت مال
المسلمين فجعلت نفقته في مالهم كذا هذا **فصل** واما سبب وجوب هذه النفقة
فقد اختلف العلما فيه قال اصحابنا سبب وجوبها استحقاق الحبس الثابت بالنكاح
للزوج عليها وقال الشافعي السبب هي الزوجية وهي كونها زوجة له وربما قالوا ملك
النكاح وربما قالوا القوامية واحتج بقوله تعالى الرجال قوامون على النسا بما
فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اوجب النفقة عليهم بكونهم
قوامين والقوامية تثبت بالنكاح فكان سبب وجوب النفقة النكاح ولان الانفاق
على المملوك من باب اصلاح الملك واستبقايه فكان سبب وجوبه الملك كنفقة
المماليك ولنا ان حق الحبس الثابت للزوج عليها بسبب النكاح موثر في استحقاق
النفقة لها عليه لما بينا فاما الملك فلا اثر له لانه قد قوبل بعوض مرة وهو المهر
فلا يقابل بعوض اخر اذ العوض الواحد لا يقابل بعوضين واما الاية فلا حجة له فيها
لان فيها اثبات القوامية بسبب النفقة لا ايجاب النفقة بسبب القوامية
وعلى هذا الاصل يبني انه لا نفقة على مسلم في نكاح فاسد لانعدام سبب الوجوب
وهو حق الحبس الثابت للزوج عليها بسبب النكاح حقيقة وكذا في عدة منه وان ثبت
حق الحبس لانه لم يثبت بسبب النكاح لانعدام حقيقته وانما ثبت لتحصين الما
ولان حال العدة لا يكون اقوي من حال النكاح فلان لا يجب في العدة اولى وتجب
في العدة من نكاح صحيح لوجود سبب الوجوب وهو استحقاق الحبس للزوج عليها بسبب
النكاح اذ النكاح قايم من وجه فيستحق النفقة كما كانت تستحقها قبل الفرقة وبل
اولى لان حق الحبس بعد الفرقة تاكد بحق الشرع وتاكد السبب يوجب تاكد الحكم
فلما وجبت قبل الفرقة فبعدها اولى سوا كانت العدة عن فرقة بطلاق او عن فرقة
بغير طلاق من قبل الزوج او من قبل المراة لانها اذا كانت من قبلها بسبب محظور
استحسانا. وشرح هذه الجملة ان الفرقة اذا كانت من قبل الزوج بطلاق فلها
النفقة والسكني سوا كان الطلاق رجعيا او باينا وسوا كانت حاملا او حايلا بعد
ان كانت مدخولا بها عندنا لقيام حق حبس النكاح وعند الشافعي ان كانت مطلقة
طلاقا رجعيا او باينا وهي حامل فكذلك اما المبتوتة اذا كانت حايلا فلها السكني ولا
نفقة لها لزوال النكاح بالابانة وكان ينبغي ان لا يكون لها السكني الا انه ترك
القياس في السكني بالنص وعند ابن ابي ليلى لا نفقة للمبتوتة ولا سكني لها والمسالة
ذكرت في كتاب النكاح في بيان احكام العدة وسوا كان الطلاق بيدك او بغير بدل

وهو

وهو الخلع والطلاق على مال لما قلنا ولو خالعها على ان يبرا من النفقة والسكني برا
من النفقة ولا يبرا من السكني لكنه يبرا عن مونة السكني لانه لان النفقة حقها على الخلوص
وكذا مونة السكني فيملك الابرا عن حقها واما السكني ففيها حق الله تعالى فلا تملك
المعتدة اسقاطه ولو ابراته عن النفقة من غير خلع لم يصح الابرا لان الابرا اسقاط
الواجب فيستدعي تقدم الواجب والنفقة تجب شيا فشيا على حسب مرور الزمان
فكان الابرا اسقاطا قبل الوجوب فلم يصح بخلاف ما اذا خالعته من نفسها على نفقتها لما
ذكرنا في كتاب الخلع ولانها جعلت الابرا عن النفقة عوضا عن نفسها في العقد ولا يصح ذلك
الا بعد سابقة الوجوب مقتضي الخلع باصطلاحهما كما لو اصطلحا على النفقة انها
تجب وتصير دينا في الذمة كذا هذا وكذلك الفرقة اذا كانت بغير طلاق اذا كانت
من قبله فلها النفقة والسكني سوا كانت بسبب مباح كخيار البلوغ او بسبب
محظور كالردة ووطي امها وابنتها وتقبيلها بشهوة بعد ان يكون بعد الدخول بها
لقيام السبب وهو حق الحبس للزوج عليها بسبب النكاح واذا كانت من قبل المراة
فان كانت بسبب مباح كخيار الادراك وخيار العتق وعدم الكفاة فكذلك لها
النفقة والسكني وان كانت بسبب محظور بان ارتدت او طاوعت ابن زوجها
او اباه او لمسته بشهوة فلا نفقة لها استحسانا ولها السكني وان كانت مستكرهة
فلها والقياس ان يكون لها النفقة والسكني في ذلك كله وجه القياس ان حق الحبس
قايم فيستحق النفقة كما اذا كانت الفرقة من قبلها بسبب مباح او من قبل الزوج
بسبب مباح او محظور وجه الاستحسان وجهان احدهما ان حبس النكاح قد
بطل بردتها الا تري انها تحبس بعد الردة جبرا لها على الاسلام لتتوب ففات حبس
النكاح فلم تجب النفقة بخلاف ما اذا كانت الفرقة بسبب مباح لان هناك حبس
النكاح قايم فبقيت النفقة وكذا اذا كانت من قبل الزوج بسبب هو معصية
لانها لا تحبس بردة الزوج فبقي حبس النكاح فتبقي العدة لكن هذا يشكل بما اذا طاوعت
ابن زوجها او قبلته بشهوة انها لا تستحق النفقة وان بقي حبس النكاح مادامت
العدة قايمة ولا اشكال في الحقيقة لان هناك عدم الاستحقاق لانعدام شرط
من شرايط الاستحقاق وهو ان لا تكون الفرقة من قبلها حاصلة بفعل هو محظور مع
قيام السبب وهو حبس النكاح فاندفع الاشكال بحمد الله تعالى والثاني ان حبس
النكاح انما اوجب النفقة عليه صلة لها فاذا وقعت الفرقة بفعلها الذي هو معصية
لم تبق مستحقة للصلة اذ الجاني لا يستحق الصلة بل يستحق الزجر وذلك في الحرمان
لا في الاستحقاق كمن قتل مورثه بغير حق انه يحرم الميراث لما قلنا كذا هذا بخلاف
ما اذا كانت مستكرهة في الوطي لان فعلها ليس بجناية فلا يوجب حرمان الصلة
وكذا اذا كانت الفرقة بسبب مباح وبخلاف الزوج ولان النفقة حقها قبل الزوج
فلا يوثر فعله الذي هو معصية في اسقاط حق الغير وهو الفرق بين الفصلين وانما
لم تحرم السكني بفعلها الذي هو معصية لما قلنا ان في السكني حق الله تعالى
فلا يحتمل السقوط بفعل العبد ولو ارتدت في النكاح حتى حرمت النفقة ثم اسلمت
في العدة لا تستحق النفقة ولو ارتدت في العدة ثم اسلمت وهي في العدة تعود
النفقة ووجه الفرق ان النفقة في الفصل الثاني بقيت واجبة بعد الفرقة
قبل الردة لبقا سبب وجوب وهو حبس النكاح وقت وجود الردة ثم امتنع

وجوبها من بعد بعارض الردة فاذا عادت الي الاسلام فقد زال العارض فتعود النفقة
واما في الفصل الاول فالنفقة لم تبق واجبة وقت وجوب العدة لبطلان سبب وجوبها
بالردة وهو حبس النكاح لان الردة اوجبت بطلان ذلك الحبس فلا يعود من غير تجديد
النكاح فلا تعود النفقة بدونه والاصل في هذا ان كل امراة لم تبطل نفقتها بالفرقة ثم
بطلت في العدة بعارض منها ثم زال العارض في العدة بعارض منها ثم زال العارض في العدة تعود
نفقتها وكل من بطلت نفقتها بالفرقة لا تعود النفقة اليها في العدة وان زال سبب الفرقة
بخلاف ما اذا انشزت ثم عادت انها تستحق النفقة لان النشوز لم يوجب بطلان حق الحبس
الثابت بالنكاح وانما فوت التسليم المستحق بالعقد فاذا عادت فقد سلمت نفسها فاستحقت
النفقة ولو طاوعت ابن زوجها او اباه في العدة او لمسته بشهوة فان كانت معتدة عن طلاق
هو رجعي فلا نفقة لها لان الفرقة ما وقعت بالطلاق وانما وقعت بسبب
وجد منها وان كان بائنا او كانت معتدة عن فرقة بغير طلاق فلها النفقة والسكنى
بخلاف ما اذا ارتدت في العدة انه لا نفقة لها الي ان تعود الي الاسلام وهي في العدة
ولو ارتدت في العدة ولحقت بدار الحرب ثم عادت واسلمت او سبيت واعتقت او لم
تعتق فلا نفقة لها لان العدة قد بطلت باللحاق بدار الحرب لان الردة مع اللحاق بمنزلة
الموت ولو طلق امراة وهي امة طلاقا بائنا وقد كان المولي بواها مع زوجها بيتا حتي وجبت
النفقة ثم اخرجها المولي لخدمته حتي سقطت النفقة فطلبها الزوج ثم اراد ان يعيدها
الي الزوج وياخذ النفقة كان له ذلك وان لم يكن بواها المولي بيتا حتي طلقها الزوج ثم
اراد ان يبوها مع الزوج لتجب النفقة فانها لا تجب ووجه الفرق ان النفقة كانت واجبة
في الفصل الاول لوجود سببها الوجوب وهو الاحتباس وشرطه وهو التسليم الا انه
لما اخرجها الي خدمته فقد فوت علي الزوج الاحتباس الثابت حقا له والتسليم فامتنع وجوب
النفقة حقا له فاذا اعادها الي الزوج عاد حقه له فيعود حق المولي في النفقة فاما في
الفصل الثاني فالنفقة ما كانت واجبة في العدة لانعدام سبب الوجوب وهو التسليم
فهو بالتبوية يريد الزام الزوج النفقة ابتدا في العدة فلا يملك ذلك والاصل في هذا
ان كل امراة كانت لها النفقة يوم الطلاق ثم صارت الي حال لا نفقة لها فيها فلها ان
تعود وتاخذ النفقة وكل امراة لا نفقة لها يوم الطلاق فليس لها النفقة الا الناشز
وتفسير ذلك والوجه فيه ما ذكرنا وليستوي في نفقة العدة عدة الاقرا وعدة
الاشهر وعدة الحمل لاستوا الكل في سبب الاستحقاق فينفق عليها ما دامت في العدة
وان تطاولت لعذر الحبل او لعذر اخر ويكون القول في ذلك قولها لان ذلك يعرف
من قبلها حتي لو ادعت انها حامل انفق عليها سنتين منذ طلقها لان الولد يبقي في البطن
الي سنتين فان مضت سنتان ولم تضع فقالت كنت اتوهم اني حامل ولم احض الي
هذا العام وطلبت النفقة بعذر امتداد الطهر وقال الزوج انك ادعيت الحمل
فانما تجب علي النفقة لمدة الحمل واكثر مدة الحمل سنتان وقد مضي ذلك فلا نفقة علي
فان القاضي لا يلتفت الي قوله وتلزمه النفقة الي ان تنقضي عدتها بالاقرا وتدخل في
الاياس لان احد العذرين ان بطل وهو عذر الحبل فقد بقي الاخر وهو عذر امتداد
الطهر اذ الممتد طهرها من ذوات الاقرا وهي مصدقة في ذلك فان لم تحض حتي دخلت
في حد الاياس انفق عليها ثلثة اشهر فان حاضت في الاشهر الثلثة واستقبلت العدة
بالحيض فلها النفقة لانها تعتد به وكذلك لو كانت يجامع مثلها فطلقها بعد ما دخل

بها

بها انفق عليها ثلثة اشهر فان حاضت فيها واستقبلت عدة الاقرا انفق عليها حتي تنقضي
عدتها لما قلنا وان طالبته امراته بالنفقة وقدمته الي القاضي فقال الرجل للقاضي قد
كنت طلقتها منذ سنة وقد انقضت عدتها في هذه المدة وجحدت المراة الطلاق فان
القاضي لا يقبل قول الزوج انه طلقها منذ سنة ولكن يقع عليها الطلاق منذ اقر به عند
القاضي لانه مصدق في حق نفسه لا في ابطال حق الغير فان قام شاهدين علي انه طلقها منذ
سنة والقاضي لا يعرف فيما امره القاضي بالنفقة عليها وفرض لها عليه النفقة لان الفرقة منذ
سنة لم تظهر فان عدلت البينة او اقرت هي انها قد حاضت ثلاث حيض في هذه السنة
فلا نفقة لها علي الزوج وان كانت اخذت منه شيا يرد عليه لظهور ثبوت الفرقة منذ
سنة وانقضا العدة فان قالت لم احض في هذه السنة فالقول قولها ولها النفقة لان القول
في انقضا العدة قولها فان قال الزوج قد اخبرتني ان عدتها قد انقضت لم يقبل قوله
في ابطال نفقتها لانه غير مصدق عليها في ابطال حقها ولو طلق امراته ثلاثا او بائنا فامتدت
عدتها الي سنتين ثم ولدت لاكثر من سنتين وقد كان اعطاها النفقة الي وقت الولادة
فانه يحكم بانقضا عدتها قبل الولادة لستة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد ويسترد نفقة
ستة اشهر قبل الولادة وعند ابي يوسف لا يسترد شيا من النفقة وكذلك اذا
طلق امراته في حالة المرض فامتد مرضه الي سنتين وامتدت عدتها الي سنتين ثم
ولدت المراة بعد الموت بشهر وقد كان اعطاها النفقة الي وقت الوفاة فانها لا ترث
ويسترد منها نفقة ستة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ترث ولا تسترد
شيا من النفقة وقد مرت المسالة في كتاب الطلاق ولا نفقة في الفرقة قبل الدخول
باي سبب كانت لارتفاع النكاح من كل وجه فينعدم السبب وهو الحبس الثابت بالنكاح
وام الولد اذا اعتقها مولاها ووجبت عليها العدة لا نفقة لها وان كانت محبوسة
ممنوعة عن الخروج لان هذا الحبس لم يثبت بسبب النكاح وانما يثبت لتحصين الما
فاشبهت المعتدة من نكاح فاسد ولان نفقتها قبل العتق انما وجبت بملك اليمين
لا بالاحتباس وقد زال بالاعتاق ونفقة الزوجة انما وجبت بالاحتباس وانه قايم
والله اعلم

فصل

واما شرط وجوب هذه النفقة فلوجوبها شرطان احدهما يعم النوعين
جميعا اعني نفقة النكاح ونفقة العدة والثاني يخص احدهما وهو نفقة العدة اما
الاول فتسليم المراة نفسها الي الزوج وقت وجوب التسليم ونعني بالتسليم التخلية
وهي ان تخلي بين نفسها وبين زوجها برفع المانع من وطيها او الاستمتاع بها اذا كان المانع
من قبلها او من قبل غير الزوج فان لم يوجد التسليم علي هذا التفسير وقت وجوب التسليم
فلا نفقة لها وعلي هذا تخرج مسايل اذا تزوج بالغة حرة صحيحة سليمة ونقلها الي بيته
فلها النفقة لوجود سبب الوجوب وشرطه وكذلك اذا لم ينقلها وهي بحيث لا تمنع نفسها
وطلبت النفقة ولم يطالبها هو بالنقلة فلها النفقة لانه وجد سبب الوجوب وهو
استحقاق الحبس وشرطه وهو التسليم علي التفسير الذي ذكرنا فالزوج بترك
النقلة ترك حق نفسه مع امكان الاستيفا فلا يبطل حقها في النفقة فان طالبها بالنقلة
فامتنعت فان كان امتناعها بحق بان امتنعت لاستيفا مهرها العاجل فلها النفقة
لانه لا يجب عليها التسليم قبل استيفا العاجل من مهرها فلم يوجد منها الامتناع
من التسليم وقت وجوب التسليم وعلي هذا قالوا لو طالبها بالنقلة بعد ما اوفاها
المهر الي دار مغصوبة فامتنعت فلها النفقة لان امتناعها بحق فلم يجب عليها التسليم

فلم تمتنع عن التسليم حال وجوب التسليم ولو كانت ساكنة منزلها فمنعته من الدخول
عليها لا علي سبيل النشوز بل قالت له حولني الي منزلك او اكتري منزلا انزله فاني احتاج الي
منزلي هذا اخذ كراه فلها النفقة لان امتناعها من التسليم في بيتها لغرض التحويل الي منزل
الي منزل الكرا امتناع بحق فلم يوجد منها الامتناع من التسليم وقت وجوب التسليم
وان كان بغير حق وبان كان الزوج قد اوفاها مهرها او كان موجلا فلا نفقة لها لانعدام التسليم
حال وجوب التسليم فلم يوجد شرط الوجوب فلا يجب ولهذا لم يجب النفقة للناشزة وهذه
ناشزة ولو منعت نفسها عن زوجها بعد ما دخل بها برضاها لاستيفا مهرها فلها فلها
النفقة عند ابي حنيفة لانه منع بحق عنده وعندهما لا نفقة لها لكونه منعا بغير حق
عندهما ولو منعت نفسها بعد ما دخل بها علي كره منها فلها النفقة لانها محقة في المنع وان
كانت صغيرة يجامع مثلها فهي كالبالغة في النفقة لان المعني الموجب للنفقة يجمعهما
وان كانت لا يجامع مثلها فلا نفقة لها عندنا وعند الشافعي لها النفقة بنا علي ان سبب
الوجوب عنده النكاح وشرطه عدم النشوز وقد وجدا وشرط الوجوب عندنا تسليم
النفس ولا يتحقق التسليم من الصغيرة التي لا يجامع مثلها لا منها ولا من غيرها لقيام المانع في
نفسها من الوطي والاستمتاع لعدم قبول المحل لذلك فانعدم شرط الوجوب فلا يجب وقال
ابو يوسف اذا كانت الصغيرة تخدم الزوج وينتفع الزوج بها في الخدمة فسلمت اليه فان
شا امسكها وان شا ردها فان امسكها فلها النفقة وان ردها فلا نفقة لها لانها اذا لم تحتمل
الوطي لم يوجد التسليم الذي اوجبه العقد فكان له ان يمتنع من القبول فان امسكها
فلها النفقة لانه حصل له منها نوع منفعة وضرب من الاستمتاع وقد رضي بالتسليم
القاصر فان ردها فلا نفقة لها حتي تجي حال يقدر فيه علي جماعها لانعدام التسليم الذي
اوجبه العقد وعدم رضاه بالتسليم القاصر وان كان الزوج صغيرا والمراة كبيرة فلها
النفقة لوجود التسليم منها علي التفسير الذي ذكرنا وانما عجز الزوج من القبض وانه ليس
بشرط لوجوب النفقة وكذلك اذا كان الزوج مجبوبا او عنينا او محبوسا في دين او مريضا
لا يقدر علي الجماع او خارجا للحج فلها النفقة لما قلنا ولو كانت المراة مريضة قبل النقلة
مرضا يمنع من الجماع فنقلت وهي مريضة فلها النفقة بعد النقلة وقبلها ايضا اذا طلبت
النفقة فلم ينقلها وهي لا تمتنع من النقلة لو طالبها الزوج وان كانت تمتنع فلا نفقة لها
كالصحيحة كذا ذكر في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه لا نفقة لها قبل النقلة فاذا نقلت
وهي مريضة له ان يردها وجه رواية ابي يوسف انه لم يوجد التسليم اذ هو تخلية وتمكين
ولا يتحقق ذلك مع المانع وهو نبوة المحل فلا تستحق النفقة كالصغيرة التي لا تحتمل الوطي
واذا سلمت وهي مريضة له ان يردها لان التسليم الذي اوجبه العقد وهو التسليم الممكن
من الوطي لما لم يوجد كان له ان لا يقبل التسليم الذي لم يوجبه العقد وهكذا قال ابو يوسف
في الصغيرة التي لا يجامع مثلها ان له ان يردها لما قلنا وجه ظاهر الرواية ان التسليم في
حق التمكين من الوطي ان لم يوجد فقد وجد في حق التمكين من الاستمتاع وهذا يكفي لوجوب
النفقة كما في الحايض والنفسا والصايمة صوم رمضان واذا امتنعت فلم يوجد منها
التسليم راسا فلا تستحق النفقة وقال ابو يوسف اذا كانت المريضة تونسه وينتفع بها
في غير الجماع فان شا ردها وان شا امسكها فان امسكها فلها النفقة وان ردها فلا نفقة لها لما
ذكرنا في الصغيرة وان نقلت وهي صحيحة ثم مرضت في بيت الزوج مرضا لا تستطيع معه
الجماع لم تبطل نفقتها بلا خلاف لان التسليم المطلق وهو التسليم الممكن من الوطي والاستمتاع

قد

قد حصل بالانتقال لانها كانت صحيحة كذا الانتقال ثم قصر التسليم لعارض يحتمل الزوال
فاشبه الحيض او نقول التسليم المستحق بالعقد في حق المريضة التي لا تحتمل الجماع
قبل الانتقال وبعده هو التسليم في حق الاستمتاع لا في حق الوطي كما في حق الحايض وكذا اذا
نقلها ثم ذهب عقلها فصارت معتوهة مغلوبة او كبرت فطعنت في السن حتي لا يستطيع
زوجها جماعها او اصابها بلا فلها النفقة ولو حبست في دين ذكر في الجامع الكبير انه لا نفقة لها
ولم يفصل بينما اذا كان الحبس قبل الانتقال او بعده وبينما اذا كانت قادرة علي التخلية او لا
لان حبس النكاح قد بطل باعتراض حبس الدين لان صاحب الدين احق بحبسها بالدين وفات
التسليم ايضا بمعني من قبلها فقد بطل باعتراض حبس الدين لان صاحب الدين احق بحبسها
وهو مطلها فصارت كالناشزة وذكر الكرخي انها اذا كانت محبوسة في دين قبل النقلة فان
كانت تقدر علي ان تخلي بينه وبين نفسها فلها النفقة وان كانت في موضع لا تقدر علي التخلية
فلا نفقة وهذا تفسير ما اجمله محمد رحمه الله في الجامع لانها اذا كانت تقدر علي ان توصله
اليها فالظاهر منها عدم المنع لو طالبها الزوج وهذا تفسير التسليم فان لم يطالبها فالتقصير
جا من قبله فلا يسقط حقها واذا كانت لا تقدر علي التخلية فالتسليم فات بمعني من قبلها
وهو مماطلتها فلا تستوجب النفقة ولو حبست بعد النقلة لم تبطل نفقتها لما ذكرنا
في المريضة وذكر القدوري ان ما ذكره الكرخي في الحبس محمول علي ما اذا كانت محبوسة
لا تقدر علي قضايه فاما اذا كانت قادرة علي القضا فلم تقض فلا نفقة لها وهذا صحيح لانها
اذا لم تقض مع القدرة علي القضا صارت كانها حبست نفسها فتصير بمعني الناشزة
ولو فرض القاضي لها النفقة ثم اخذها رجل كارهة فهرب بها شهرا او غصبها غاصب
لم يكن لها نفقة في المدة التي منعها لفوات التسليم لا بمعني من جهة الزوج وروي
عن ابي يوسف ان لها النفقة لان الفوات ما جا من قبلها والرتقا والقرنا لهما النفقة
بعد النقلة وقبلها اذا طلبتا ولم يظهر منهما الامتناع في ظاهر الرواية وروي عن ابي
يوسف ان لهما النفقة بعد الانتقال اما قبل الانتقال فلا نفقة لهما وجه رواية ابي
يوسف ان التسليم الذي اوجبه العقد لم يوجد في حقهما قبل الانتقال وبعد الانتقال انه
لما قبلهما مع العلم بالعيب فقد رضي بالتسليم القاصر كما قال في المريضة الا انه هاهنا
قال لا يجوز ان يردها وقال في الصغيرة التي ينتفع بها في الخدمة والمريضة التي
يستانس بها ان له ان يردهما وجه ظاهر الرواية ان العقد انعقد في حقهما موجبا
تسليم مثلهما وهو التمكين من الاستمتاع دون الوطي وهذا النوع من التسليم يكفي
لاستحقاق النفقة كتسليم الحايض والنفسا والمحرمة والصايمة مع ما ان التسليم
المطلق يتصور فيهما بواسطة ازالة المانع من الرتق والقرن والصلاح فيمكن الانتفاع
بهما وطيا ولو حجت المراة حجة فريضة فان كان ذلك قبل النقلة فان حجت بلا محرم
ولا زوج فهي ناشزة وان حجت مع محرم لها دون زوج فلا نفقة لها في قولهم جميعا لانها
امتنعت من التسليم بعد وجوب التسليم فصارت كالناشزة وان كانت انتقلت
الي منزل الزوج ثم حجت مع محرم لها دون الزوج فقد قال ابو يوسف لها النفقة
وقال محمد لا نفقة لها وجه قول محمد ان التسليم قد فات بامر من قبلها وهو خروجها
فلا تستحق كالناشزة ولابي يوسف ان التسليم المطلق قد حصل بالانتقال الي منزل
الزوج ثم فات بعارض اذا فرض وهذا لا يبطل النفقة كما اذا انتقلت الي منزل زوجها
ثم لزمها صوم رمضان او نقول حصل التسليم المطلق ثم مات لعذر فلا تسقط

حقهما

النفقة كالمريضة ثم اذا وجبت لها النفقة على اصل ابي يوسف يفرض لها القاضي نفقة
الاقامة لا نفقة السفر لان الزوج لا يلزمه الا نفقة الحضر فاما زيادة المونة التي تحتاج
اليها المراة في السفر من الكرا ونحو ذلك فهي عليها لا عليه لانها لادا الفرض والفرض عليها
لا عليه فكانت تلك المونة عليها كما لو مرضت في المرض كانت المداواة عليها لا على الزوج فان
جاوزت مكة واقامت بها بعد ادا الحج اقامة لا تحتاج اليها سقطت نفقتها لانها غير
معذورة في ذلك فكانت كالناشزة فان طلبت نفقة ثلثة اشهر قدر الذهاب والمجي
لم يكن على الزوج ذلك ولكن يعطيها نفقة شهر واحد فاذا عادت اخذت ما بقي لان
الواجب عليه لها نفقة الاقامة لا نفقة السفر ونفقة الاقامة تفرض لها شهرا فشهرا
وهذه الجملة لا تتفرع على اصل محمد رحمه الله هذا اذا لم يخرج الزوج معها للحج فاما اذا
خرج فلها النفقة بلا خلاف لوجود التسليم المطلق لامكان الانتفاع بها وطيا واستمتاعا
في الطريق فصارت كالمقيمة في منزله ولو آلا منها او ظاهر منها فلها النفقة لان حق
الحبس قايم والتسليم موجود لتمكنه من وطيها والاستمتاع بها بغير واسطة في الايلا
او بواسطة تقديم الكفارة في الظهار فوجد سبب وجوب النفقة وشرط وجوبها
فتجب ولو تزوج اخت امراته او عمتها او خالتها ولم يعلم بذلك حتى دخل بها وفرق بينهما
ووجب عليه ان يعتزل عنها مدة عدة اختها فلامراته النفقة لوجود سبب الوجوب
وشرطه وهو التسليم الا انه امتنع الانتفاع بها بعارض يزول فاشبه الحيض
والنفاس وصوم رمضان ولا نفقة لاختها وان وجبت عليها العدة لانها معتدة من
نكاح فاسد وعلى هذا الاصل يخرج ما اذا تزوج حر او عبد امة قنة او مدبرة
او ام ولد ان بواها المولى وجبت النفقة والا فلا لان سبب الوجوب وشرطه هو
هو التسليم لا يتحقق بدون التبوية لان التبوية ان يخلي بينها وبين زوجها لا يستخدمها
فان كانت مشغولة بخدمة المولى لم تكن محبوسة عند الزوج ولا مسلمة اليه
ولا يجبر المولى على التبوية لان خدمتها حق المولى ولا يجبر الانسان على ايفا حق نفسه لغيره
فان بواها المولى ثم بدا له ان يستخدمها فله ذلك لما ذكرنا ان خدمتها حق المولى
لان منافع سائر الاعضا بقيت على ملكه وانما اعارها الزوج بالتبوية وللمعير
ان يسترد عاريته ولا نفقة على الزوج مدة الاستخدام لفوات التسليم فيها من
جهة المولى ولو بواها بيت الزوج وكانت تجي في اوقات الى مولاها فتخدمه من غير
ان يستخدمها قالوا لا تسقط نفقتها لان الاسترداد وانما يحصل بالاستخدام ولم
يوجد ولان هذا القدر من الخدمة لا يقدح في التسليم كالحرة اذا خرجت الى منزل
ابيها وان كانت مكاتبة تزوجت باذن المولى حتى جاز العقد فلها النفقة ولا تشترط
التبوية لان خدمتها ليست حق المولى اذ لا حق للمولى في منافعها الا ترى انه ليس للمولى
ان يستخدمها فكانت في منافعها كالحرة فيجبر المولى على التسليم ويجب على الزوج النفقة
والعبد اذا تزوج باذن المولى حرة او امة فهو في وجوب النفقة كالحر لاستوايهما
في سبب الوجوب وهو حق الحبس وشرطه وهو التسليم ولهذا استويا في وجوب المهر
الا ان الفرق بينهما ان النفقة اذا صارت مفروضة على العبد تتعلق برقبته
وكسبه يباع فيها الا ان يفديه المولى فيسقط حق الغريم كساير الديون وبينها
وبين الغلة لمولاه فان المولى لو ضرب عليه ضريبة فان نفقته تقدم على ضريبة
مولاه لانها بالفرض صارت دينا في رقبته حتى يباع فيها فاشبه ساير الديون

بخلاف

بخلاف الغلة فانها لا تجب للمولى على عبده دين في الحقيقة فان مات العبد قبل البيع
بطلت النفقة ولا يوخذ المولى بشي لفوات محل التعلق فبطل التعلق كالعبد الرهن اذا
هلك يبطل الدين الذي تعلق به وكذلك ان قتل العبد في ظاهر الرواية وذكر الكرخي
انه اذا قتل كانت النفقة في قيمته وجه ما ذكر الكرخي ان القيمة قامت مقام العبد
لانها بدله فتقوم مقامه كانه هو كما في ساير الديون وجه ظاهر الرواية ان القيمة
انما تقام مقام الرقبة في الديون المطلقة لا فيما يجري مجرى الصلات والنفقة تجري
مجرى الصلة على اصل اصحابنا لما نذكر فتسقط بالموت قبل القبض كساير الصلات
ولهذا لو كان الزوج فقتل خطا سقطت عنه عندنا ولا تقام الدية مقامه فكذا اذا كان
عبدا وكذلك المدبر وام الولد لما قلنا غير ان هولا لا يباعون لان ديونهم تتعلق
باكسابهم لا برقابهم لتعذر استيفايها من رقابهم لان الاستيفا بالبيع ورقابهم
لا تحتمل البيع واما المكاتب فعندنا يتعلق الدين برقبته وكسبه كالقن لتصور
الاستيفا من رقبته لاحتمال العجز لانه اذا عجز يعود قنا فيسعى فيها ما دام مكاتبا
فاذا قضي بعجزه عاد قنا يباع الا ان يفديه المولى كما قبل الكتابة واما
المعتق بعضه فهو عند ابي حنيفة بمنزلة المكاتب الا انه لا يتصور فيه العجز
والبيع في الدين فيسعى في نفقتها وعندهما هو حر عليه دين ولا يجب على العبد نفقة
ولده سوا كان من امراة حرة او امة لانه ان كان من حرة يكون حرا فلا تجب على
العبد نفقة الحر وتكون نفقته على الام ان كانت غنية وان كانت محتاجة فعلى
من يرث الولد من القرابة وان كان من امة فلا يلزم غيره نفقته وكذلك الحر
اذا تزوج فولدت له اولادا فنفقة الاولاد على مولى الامة لانهم مماليكه والعبد
والحر في ذلك وكذلك المدبرة وام الولد في هذا كالامة القنة لما قلنا وان
كان مولى الامة في هذه المسايل فقيرا والزوج اب الولد غنيا لا يومر الاب بالنفقة
على ولده بل اما ان يبيعه مولاه او ينفق عليه ان كان من امة قنة وان كان من مدبرة
او ام ولد ينفق الاب عليه ثم يرجع على المولى لتعذر الجبر على البيع هاهنا لعدم قبول
المحل فاما اذا كانت مكاتبة فنفقة اولادها لا تجب على زوجها وانما تجب على الام المكاتبة
سوا كان الاب حرا او عبدا لان ولد المكاتبة ملك المولى رقبة وهو حق
المكاتب كسبا الا ترى انها تستعين باكسابه في رقبتها وعتقها فاذا كانت اكسابه
حقا لها كانت نفقته عليها لان نفقة الانسان تتبع كسبه قال النبي صلى الله عليه وسلم
ان اطيب ما اكل المرء من كسبه ولو زوج ابنته من عبده فلها النفقة على العبد
لان البنت يجب لها على ابيها دين فيجب على عبد ابيها وان زوج امته من عبده
فنفقتهما جميعا على مولاهما لانهما جميعا ملك المولى والله الموفق • والكتابية في استحقاق
النفقة على زوجها المسلم كالمسلمة لاستوايهما في سبب الاستحقاق وشرطه والذمي
في وجوب النفقة عليه على زوجته التي ليست من محارمه كالمسلم لاستوايهما في
سبب الوجوب وشرطه لان ما ذكرنا من الدلايل للوجوب لا يوجب الفصل بين الذمي
والمسلم في النفقة ولقول النبي صلى الله عليه وسلم فاذا قبلوا عقد الذمة فاعلمهم
ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين وعلى المسلم نفقة زوجته لها كذا على الذمي
واما اذا كانت من محارمه فقد قال ابو حنيفة انها اذا طلبت النفقة فان القاضي
يقضي بالنفقة لها وعند ابي يوسف ومحمد وزفر والشافعي لا يقضي بنا على ان هذا النكاح

فاسد عندهم واما عند ابي حنيفة فقد ذكر بعض مشايخنا انه صحيح عنده حتي قال انهما يقران
عليه ولا يعترض عليهما قبل ان يترافعا او يسلم احدهما وذكر الكرخي ان هذا النكاح فاسد
بالاجماع وانما اوجب ابوحنيفة النفقة مع فساد النكاح لانهما يقران عليه مع فساده عنده
فان اباحنيفة قال اني افرض عليه النفقة لكل امراة اقره علي نكاحها جايزا كان النكاح عندي
او باطلا ووجهه انه لما اقره علي نكاحها فقد الحق هذا النكاح بالنكاح الصحيح في حق وجوب
النفقة وقد يلحق النكاح بالصحيح في بعض الاحكام من النسب والعدة وغير ذلك ويستوي في استحقاق
هذه النفقة المعسرة والموسرة فتستحق المراة علي زوجها النفقة وان كانت موسرة لاستوايهما
في سبب الاستحقاق وشرطه ولان هذه النفقة لها شبه بالاعواض فيستوي فيها الغني والفقير
كنفقة القاضي والمضارب بخلاف نفقة المحارب انها لاتجب للغني لانها تجب صلة محضة لمكان
الحاجة فلاتجب عند عدم الحاجة ولانفقة للناشزة وتجب هذه النفقة من غير قضا القاضي
لكنها لاتصير دينا في الذمة الابقضا او رضا علي مانذكر بخلاف نفقة ذوي الارحام فانها لا
تجب من غير قضا القاضي ونفقة الوالدين والمولودين تجب من غير قضا والفرق بين هذه الجملة
تذكر في نفقة الاقارب ان شا الله تعالي لفوات التسليم لمعني من جهتها وهو النشوز
والنشوز ان تمنع نفسها من الزوج بغير حق خارجا من منزله بان خرجت بغير اذنه وغابت
اوسافرت فاما اذا كانت في منزله ومنعت نفسها في زاوية فلها لانها محبوسة بحقه
منتفع بها ظاهرا وغالبا فكان معني التسليم حاصلا والنشوز في العدة ان تخرج من بيت العدة
مراغمة لزوجها او تخرج بمعني من قبلها وقد روي ان فاطمة بنت قيس رضي الله عنها كانت
تبذو علي احمايها فنقلها النبي صلي الله عليه وسلم الي بيت بن ام مكتوم ولم يجعل لها النفقة
ولاسكني لان الاخراج اذا كان بمعني من قبلها صارت كانها بنفسها مراغمة لزوجها واما
الثاني وهو الذي يخص نفقة العدة فهو ان لايكون وجوب العدة بفرقة حاصلة من قبلها بسبب
محظور استحسانا والقياس انه ليس بشرط وقد مر وجه القياس والاستحسان فيما تقدم
وكل امراة لها النفقة فلها الكسوة لقوله تعالي وعلي المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
وغير ذلك من النصوص التي ذكرناها فيما تقدم ولان سبب وجوبهما لايختلف وكذا شرط الوجوب
ويجبان علي الموسر والمعسر لان دلايل الوجوب لايفصل والله اعلم • وكل امراة لها النفقة فلها
السكني لقوله تعالي اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وقرا ابن مسعود رضي الله عنه
اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم ولانهما استويا في سبب الوجوب
وشرطه وهو ماذكرنا فيستويان في الوجوب ويستوي في وجوبها اصل الوجوب الموسر
والمعسر لان دلايل الوجوب لاتوجب الفصل وانما يختلفان في مقدار الواجب منها وسنبينه
في موضعه ان شا الله تعالي • ولو اراد الزوج ان يسكنها مع ضرتها او مع احمايها كام الزوج
واخته وبنته من غيرها واقاربه فابت ذلك عليه ان يسكنها في منزل مفرد لانهن ربما يوذينها
ويضررن بها في المساكنة واباوها دليل الاذي والضرر ولانه يحتاج الي ان يجامعها ويعاشرها
في اي وقت يتفق ولايمكنه ذلك اذا كان معهما ثالث حتي لوكان في الدار بيوت ففرغ لها بيتا
وجعل لبيتها غلقا علي حدة قالوا انه ليس لها ان تطالبه ببيت اخر ولوكانت في منزل الزوج وليس
معها احد فشكت الي القاضي ان الزوج يوذيها ويضربها سال القاضي جيرانها فان اخبروا
بما قالت وهم قوم صالحون فالقاضي يوذبه ويامره بان يحسن اليها ويامر جيرانه
ان يتفحصوا عنها وان لم يكن الجيران قوما صالحين امره القاضي ان يحولها الي جيران صالحين
وان اخبروا القاضي بخلاف ماقالت اقرها هناك ولم يحولها وللزوج ان يمنع اباها وامها

وولدها

480

وولدها من غيره ومحارمها الدخول عليها لان المنزل منزله فكان له ان يمنع من شا وليس له ان
يمنعهم من النظر اليها وكلامها خارج المنزل لان ذلك ليس بحق له الا ان يكون في ذلك فتنة بان
يخاف عليها الفساد فله ان يمنعهم من ذلك ايضا والله الموفق للصواب

فصل

واما بيان مقدار
الواجب • فالكلام في هذا الفصل في موضعين احدهما في بيان مايقدر به هذه النفقة والثاني
في بيان من يقدر به • اما الاول فقد اختلف العلما فيه قال اصحابنا هذه النفقة غير مقدرة
بنفسها بل بكفايتها وقال الشافعي مقدرة بنفسها علي الموسر ان مدان وعلي المتوسط مد ونصف
وعلي المعسر واحتج بظاهر قوله تعالي لينفق ذو سعة من سعته اي قدر سعته فدل انها مقدرة
ولانه اطعام واجب فوجب ان يكون مقدرا كالاطعام في الكفارات ولانها وجبت بدلا عن الملك
عندي وبمقابلة الحبس عندكم فكانت مقدرة كالثمن في البيع والمهر في النكاح ولنا قوله تعالي
وعلي المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف مطلقا عن التقدير فمن قدر فقد خالف النص
ولانه اوجبها باسم الرزق ورزق الانسان كفايته في العرف والعادة كرزق القاضي والمضارب
وروي ان هند امراة ابي سفين قالت يارسول الله ان ابا سفين رجل شحيح وانه لايعطيني مايكفيني
وولدي فقال صلي الله عليه وسلم خذي من مال ابي سفين مايكفيك وولدك بالمعروف نص
علي الكفاية فدل ان نفقة الزوجية مقدرة بالكفاية ولانها وجبت لكونها محبوسة بحق الزوج
ممنوعة عن الكسب لحقه فكان وجوبها بطريق الكفاية كنفقة القاضي والمضارب واما الاية
فهي حجة عليه لان فيها امر الذي السعة بالانفاق علي قدر سعته مطلقا عن التقدير بالوزن
فكان التقدير به تقييد المطلق وانه لايجوز الا بدليل وقوله انه اطعام واجب يبطل بنفقة
الاقارب فانه اطعام واجب وهي غير مقدرة بنفسها بل بالكفاية والتقدير بالوزن في الكفارات
ليس لكونها نفقة واجبة بل لكونها عبادة لوجوبها علي وجه الصدقة بل علي وجه الكفاية فتتقدر
بكفايتها كنفقة الاقارب واما قوله انها وجبت بدلا فممنوع ولسنا نقول انها وجبت بمقابلة
بل تجب جزا علي الحبس ولايجوز ان تكون واجبة بمقابلة ملك لما ذكرنا واذا كان وجوبها علي سبيل
الكفاية فيجب علي الزوج من النفقة مقدار مايكفيها من الطعام والادام والدهن لان الخبز لايوكل
عادة الا ماد وما والدهن لابد له منه للنسا ولا تقدر نفقتها بالدراهم والدنانير علي اي سعر
كانت لان فيه اضرارا باحد الزوجين اذ السعر قد يغلو وقد يرخص بل يقدر علي حسب
اختلاف الاسعار غلا ورخصا رعاية للجانبين ويجب عليه من الكسوة في كل سنة مرتين صيفية
وشتوية كما يحتاج الي الطعام والشراب يحتاج الي اللباس لستر العورة ولدفع الحر والبرد ويختلف
ذلك باليسار والاعسار والصيف والشتا علي مانذكر وذكر في كتاب النكاح ان المعسر يفرض
عليه خمسة دراهم في الشهر والموسر عشرة وذلك محمول علي اعتبار قرار سعر الوقت ولو
جا الزوج بطعام يحتاج الي الطبخ والخبز فابت المراة الطبخ والخبز يعني بان تطبخ وتخبز لان
النبي صلي الله عليه وسلم قسم الاعمال بين علي وفاطمة رضي الله عنهما فجعل اعمال الخارج علي علي
واعمال الداخل علي فاطمة ولكنها لاتجبر علي ذلك ان ابت ويومر الزوج ان ياتي لها بطعام مهيا
ولو استاجرها للطبخ والخبز لم يجز ولا يجوز لها اخذ الاجرة لانها لو اخذت الاجرة لاخذتها
علي عمل واجب عليها في الفتوي فكان في معني الرشوة فلايجوز لها الاخذ وذكر الفقيه ابو الليث
رحمه الله ان هذا اذا كان بها علة لاتقدر علي الطبخ والخبز او كانت من بنات الاشراف فاما
اذا كانت تقدر علي ذلك وهي ممن تخدم بنفسها تجبر علي ذلك واذا كان لها خادم تجب لخادمها
ايضا النفقة والكسوة اذا كانت متفرغة لخدمتها لاشغل لها غيرها لان امور البيت
لاتقوم بها وحدها فتحتاج الي الخادم ولاتجب عليه لاكثر من خادم واحد في قول ابي حنيفة

فمن صح

ومحمد وعند ابي يوسف تجب لخادمين ولا تجب لاكثر من ذلك وروي عنه رواية اخري ان المراة اذا كانت تجل مقدارها عن خادم واحد وتحتاج الي اكثر من ذلك تجب لاكثر من ذلك بالمعروف وبه اخذ الطحاوي وجه ظاهر قول ابي يوسف ان امرا الكبير وخدمته لاتقوم بخادم واحد بل تقع الحاجة الي خادمين يكون احدهما معين للاخر وجه قولهما ان الزوج لو قام بخدمتها بنفسه لا يلزمه نفقة خادم اصلا وخادم واحد يقوم مقامه فلا يلزمه غيره لانه اذا قام مقامه صار كانه خدم بنفسه ولان الخادم الواحد لابد منه والزيادة علي ذلك ليس له حد معلوم كلا يقدر به فلا يكون اعتبار الخادمين اولي من اعتبار الثلاث والاربع فيقدر بالاقل وهو الواحد هذا اذا كان الزوج موسرا فاما اذا كان معسرا فقد روي عن ابي يوسف انه ليس عليه نفقة خادم وان كان لها خادم وقال محمد ان كان لها خادم فعليه نفقته والا فلا وجه قول محمد انه لما كان لها خادم علم انها لا ترضي بالخدمة بنفسها فكان علي الزوج نفقة خادمها واذا لم يكن لها خادم دل انها راضية بالخدمة بنفسها فلا تجبر علي اتخاذ خادم لم يكن وجه رواية الحسن ان الواجب علي الزوج المعسر من النفقة ادني الكفاية وتكتفي المراة بخدمة نفسها فلا تلزمه نفقة الخادم وان كان لها خادم واما الثاني وهو بيان من يقدر به هذه النفقة فقد اختلف فيه ايضا ذكر الكرخي ان مقدار النفقة والكسوة يعتبر بحال الزوج في يساره واعساره لا بحالها وهو قول الشافعي ايضا وذكر الجصاص انه يعتبر بحالهما جميعا حتي لو كانا موسرين فعليه نفقة اليسار وان كانا معسرين فعليه نفقة الاعسار وكذلك اذا كان الزوج معسرا والمراة موسرة فعليه نفقة الاعسار علي ما رواه الكرخي وعلي قول الجصاص عليه ادني من نفقة الموسرات واوسع من نفقة المعسرين حتي لو كان الزوج مفرطا في اليسار ياكل خبز الحواري ولحم الجمل والدجاج والمراة في مفرطة في الفقر ياكل في بيت اهلها خبز الشعير لا يجب عليه ان يطعمها ما ياكله ولا يطعمها ما كانت تاكل في بيت اهلها ايضا ولكن يطعمها خبز الحنطة ولحم الشاة وكذلك الكسوة علي هذا الاعتبار وجه قول الجصاص ان في اعتبار حاليهما في تقدير النفقة والكسوة نظرا من الجانبين فكان اولي من اعتبار حال احدهما والصحيح ما ذكر الكرخي لقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وهذا نص في الباب واذا عرف هذا فنقول اذا كان الزوج معسرا ينفق عليها ادني ما يكفيها من الطعام والادام والدهن بالمعروف ومن الكسوة ادني ما يكفيها من الصيفية والشتوية وان كان وسطا ينفق عليها اوسع من ذلك بالمعروف وانما كانت النفقة والكسوة بالمعروف ومن الكسوة ارفع من ذلك بالمعروف وان كان غنيا ينفق عليها اوسع من ذلك كله بالمعروف ومن الكسوة ارفع من ذلك كله بالمعروف وانما كانت النفقة والكسوة بالمعروف لان دفع الضرر عن الزوجين واجب وذلك في ايجاب الوسط من الكفاية وهو تفسير المعروف فيكفيها من الكسوة في الصيف قميص وخمار وملحفة وسراويل في عرف ديارنا علي قدر حاله من الخشن واللين والوسط الخشن اذا كان من الفقرا واللين اذا كان من الاغنيا والوسط اذا كان من الاوساط وذلك كله من القطن او الكتان علي حسب عادات البلدان الا الخمار فانه يفرض علي الغني خمار حرير وفي الشتا يزاد علي ذلك حشوا او فروة بحسب البلاد في الحر والبرد واما نفقة الخادم فقد قيل ان الزوج الموسر يلزمه نفقة الخادم ما يلزم المعسر نفقة

امراته

امراته وهو ادني الكفاية وكذا الكسوة ولو اختلفا فقالت المراة انه موسر وعليه نفقة الموسرين وقال الزوج اني معسر وعلي نفقة المعسرين والقاضي لا يعلم بحاله ذكر في كتاب النكاح ان القول قول الزوج مع يمينه وكذا ذكر القاضي والخصاف وذكر محمد رحمه الله في الزيادات ان القول قول المراة مع يمينها • واصل هذا انه متي وقع الاختلاف بين الطالب وبين المطلوب في يسار المطلوب واعساره في ساير الديون فالمشايخ اختلفوا فيه منهم من جعل القول قول المطلوب مطلقا ومنهم من حكم فيه زي المطلوب ومحمد رحمه الله فصل بين الامرين فجعل القول قول الطالب في البعض وذكر في الفصل اصلا يوجب ان يكون القول في النفقة قول المراة وكذا ذكر الخصاف لكنه ذكر اصلا يقتضي ان يكون القول في النفقة قول الزوج وبيان الاصلين وذكر الحجج نايي في كتاب الحبس ان شا الله تعالي فان اقامت البينة علي يساره قبلت بينتها وان اقاما جميعا البينة فالبينة بينتها لانها مثبتة وبينة الزوج لا تثبت شيا ولو فرض القاضي لها نفقة شهرين وهو معسر ثم ايسر قبل تمام الشهرين يزيدها في الفرض لان النفقة تختلف باختلاف اليسار والاعسار وكذلك كل فرض لها فريضة للوقت والسعر رخيص ثم غلا فلم يكفها ما فرض لها فانه يزيدها في الفرض لان الواجب كفاية الوقت وذلك يختلف باختلاف السعر ولو فرض لها نفقة شهر فدفعها الزوج اليها ثم ضاعت قبل تمام الشهر فليس عليه اخري حتي يمضي الشهر وكذا اذا كساها الزوج فضاعت الكسوة قبل تمام المدة فلا كسوة لها عليه حتي تمضي المدة التي اخذت لها الكسوة بخلاف الاقارب فان هناك يجبر علي نفقة اخري وكسوة اخري لتمام المدة اذا احلفت انها ضاعت ووجه الفرق ان تلك تجب للحاجة الا تري انها لا تجب الا للمحتاج وقد تحتاج الحاجة الي نفقة اخري وكسوة اخري ووجوب هذه النفقة ليس معلولا بالحاجة بدليل انها تجب للموسرة الا ان لها شبها بالاعواض وقد جعلت عوضا عن الاحتباس في جميع الشهر فلا يلزم عوض اخر في مدة ولو فرض لها القاضي نفقة او كسوة تمضي الوقت التي اخذت له وقد بقيت تلك النفقة والكسوة بان اكلت من مال اخر ولبست من مال اخر فلها عليه نفقة اخري ونفقة اخري بخلاف نفقة الاقارب والاول والفرق ما ذكرنا ان نفقة الاقارب تجب بعلة الحاجة صلة محضة ولا حاجة عند بقا النفقة والكسوة ونفقة الزوجات لا تجب لمكان الحاجة وانما تجب جزاعلي الاحتباس وقد جعلت عوضا عن الاحتباس في هذه المدة وهي محتبسة بعد مضي هذه المدة بحبس اخر فلابد لها من عوض اخر ولو نفدت نفقتها قبل مضي المدة التي لها اخذت او تخرق الثوب فلا نفقة لها علي الزوج ولا كسوة حتي تمضي المدة بخلاف نفقة الاقارب وكسوتهم والفرق علي نحو ما ذكرنا والله اعلم

فصل واما بيان وجو كيفية وجوب هذه النفقة فقد اختلف العلما فيه في كيفية وجوبها قال اصحابنا انها لا تجب علي وجه لا تصير دينا في ذمة الزوج الا بقضا القاضي او بتراضي الزوجين فان لم يوجد احد هذين يسقط بمضي الزمان وقال الشافعي انها تصير دينا في الذمة من غير قضا ولا رضا ولا تسقط بمضي الزمان • فيقع الكلام في هذا الفصل في مواضع • في بيان الفرض من القاضي او الرضا هل هو شرط صيرورة هذه النفقة دينا في ذمة الزوج ام لا • وفي بيان شرط جواز فرضها من القاضي علي الزوج اذا كان شرطا وفي بيان حكم صيرورتها دينا في ذمة الزوج • اما الاول فهو علي الاختلاف الذي ذكرنا احتج الشافعي بقوله تعالي وعلي المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وعلي كلمة

المراة صح

ايجاب فقد اخبر عن وجوب النفقة والكسوة مطلقا عن الزمان وقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله امر بالانفاق مطلقا عن الوقت ولان النفقة قد وجبت والاصل ان ما وجب على الانسان لا يسقط الا بالايصال او الابرا كسائر الواجبات ولانها وجبت عوضا عن الاستمتاع لوجوبها بمقابلة المتعة فيثبت في الذمة من غير قضا كالمهر والدليل عليه ان الزوج يجبر على تسليم النفقة ويحبس بها والصلة لا تحتمل الجبر او الحبس ولنا ان هذه النفقة تجري مجرى الصلة وان كانت تشبه الاعواض لكنها ليست بعوض حقيقة لانها لو كانت عوضا حقيقة فاما ان كانت عوضا عن نفس المتعة وهي الاستمتاع واما ان كانت عوضا عن ملك المتعة وهو الاختصاص بها لا سبيل الى الاول لان الزوج ملك منعها بالعقد فكان هو بالاستمتاع متصرفا عن ملك نفسه باستيفا منافع مملوكة له ومن تصرف في ملك نفسه لا يلزمه عوض لغيره ولا وجه للثاني لان ملك المتعة قد قوبل بعوض مرة فلا يقابل بعوض اخر فخلت النفقة عن معوض فلا يكون عوضا حقيقة بل كانت صلة ولذلك سماها الله تعالى رزقا بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف والرزق اسم للصلة كرزق القاضي والصلات لا تملك بانفسها بل بقرينة تنضم اليها وهو القبض كما في الهبة او قضا القاضي لان للقاضي ولاية الالزام في الجملة او التراضي لان ولاية الانسان على نفسه اقوى من ولاية القاضي عليه بخلاف المهر لانه وجب بمقابلة ملك المتعة فكان عوضا مطلقا فلا يسقط بمضي الزمان كسائر الديون المطلقة ولا حجة له في الايتين لان فيهما وجوب النفقة لا بقاوها واجبة لانهما لا يتعرضان للوقت فلو ثبت البقا انما يثبت باستصحاب الحال وانه لا يصلح لالزام الخصم واما قوله ان الاصل فيما وجب على الانسان ان لا يسقط الا بالقضا او بالابرا فنقول هذا حكم الواجب مطلقا لا حكم الواجب على طريق الصلة بل حكمه انه يسقط بمضي الزمان كنفقة الاقارب واجرة المسكن وقد خرج عن قوله انها وجبت عوضا واما الجبر والحبس فالصلة تحتمل ذلك في الجملة فانه يجبر على نفقة الاقارب ويحبس بها وان كانت صلة وكذا من اوصى بان يوهب عبده من فلان فمات الموصي فامتنع الوارث من تنفيذ الهبة في العبد يجبر عليه ويحبس به وان كانت الهبة صلة فدل ان الجبر والحبس لا ينفيان معنى الصلة وعلى هذا يخرج ما استدانت على الزوج قبل الفرض والتراضي فانفقت انها لا ترجع بذلك على زوجها بل تكون متطوعة في الانفاق سوا كان الزوج غايبا او حاضرا لانها لم تصر دينا في ذمة الزوج لعدم شرط صيرورتها دينا في ذمته فكانت الاستدانة الزام الزوج الدين بغير امره وامر من له ولاية الامر فلم يصح وكذا اذا انفقت من مال نفسها لما قلنا وكذا لو ابرات زوجها عن النفقة قبل فرض القاضي والتراضي لا يصح الابرا لانه ابرا عما ليس بواجب والابرا اسقاط ما ليس بواجب ممتنع وكذا لو صالحت زوجها على نفقة وذلك لا يكفيها ثم طلبت من القاضي ما يكفيها فان القاضي يفرض لها ما يكفيها لانها حطت ما ليس بواجب والحط قبل الوجوب باطل كالابرا والله الموفق واما الثاني فلوجوب الفرض على القاضي وجوازه منه شرطان احدهما طلب المراة والفرض منه لانه انما يجب يفرض لها عليه النفقة على الزوج حقا لها فلا بد من الطلب من صاحب الحق والثاني حضرة الزوج حتى لو كان الزوج غايبا فطلبت المراة

واسقاطها

من القاضي ان يفرض لها عليه نفقة لم يفرض وان كان القاضي عالما بالزوجية وهو قول ابي حنيفة الاخر وهو قول شريح رحمهما الله وقد كان ابو حنيفة اولا يقول وهو قول ابراهيم النخعي رحمهما الله ان هذا ليس بشرط ويفرض القاضي النفقة على الغايب وحجة هذا القول ما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لهند امراة ابي سفين خذي من مال ابي سفين ما يكفيك وولدك بالمعروف وذلك من النبي صلى الله عليه وسلم كان فرض النفقة على ابي سفين وكان غايبا وجه قوله الاخر ان الفرض من القاضي على الغايب قضا عليه وقد صح من اصلنا ان القضا على الغايب لا يجوز الا ان يكون عنه خصم حاضر ولم يوجد واما الحديث فلا حجة فيه لان النبي صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك لهند على سبيل الفتوى لا على سبيل القضا بدليل انه لم يقدر لها ما تاخذه من مال ابي سفين وفرض النفقة من القاضي تقديرها فاذا لم تقدر لم يكن فرضا فلم يكن قضا يحققه ان من جوز القضا على الغايب فانما يجوزه اذا كان غايبا غيبة سفر فاما اذا كان في المصر فانه لا يجوز بالاجماع لانه لا يعد غايبا وابو سفين لم يكن مسافرا فدل ان ذلك كان اعانة لا قضا فان لم يكن القاضي عالما بالزوجية ويفرض على الغايب قال ابو يوسف لا تسمع ولا يفرض وقال زفر تسمع ويفرض لها وتستدين عليه فاذا حضر الزوج وانكر تامرها باعادة البينة في وجهه فان فعل نفذ الفرض وصحت الاستدانة فان لم تفعل لم تنفذ ولم يصح وجه قول زفر ان القاضي انما يسمع هذه البينة لا لاثبات النكاح على الغايب ليقال ان الغيبة تمنع بل ليتوصل بها الى الفرض ويجوز سماع البينة في حق حكم دون حكم كشهادة رجل وامراتين على السرقة انها تقبل في حق المال ولا تقبل في حق السرقة كذا ههنا تقبل هذه البينة في حق صحة الفرض ولا تقبل في اثبات النكاح فاذا احضرها البينة فلها فان اعادت بعد الفرض صحت الاستدانة والا فلا والصحيح قول ابي يوسف لان البينة على اصل اصحابنا لا تسمع الا على خصم حاضر ولا خصم فلا تسمع وما ذكره زفر ان بينتها تقبل في حق صحة الفرض غير سديد لان صحة الفرض مبنية على ثبوت الزوجية فاذا لم يكن الى اثبات الزوجية بالبينة سبيل لعدم الخصم لم تصح فلا سبيل الى القبول في حق صحة الفرض ضرورة هذا اذا كان الزوج غايبا ولم يكن له مال حاضر فاما اذا كان له مال حاضر فان كان المال في يدها وهو من جنس النفقة فلها ان تنفق على نفسها من غير اذن القاضي لحديث ابي سفين فلو طلبت المراة من القاضي فرض النفقة في ذلك وعلم القاضي بالزوجية بالمال فرض لها النفقة فيه لان لها ان تاخذ فتنفقه على نفسها من غير فرض القاضي فلم يكن الفرض من القاضي في هذه الصورة قضا بل كان اعانة لها على استيفاء حقها وان كانت في يد مودعه او مضاربه او كان له دين على غيره فان كان صاحب اليد مقرا بالوديعة والزوجية او كان من عليه الدين مقرا بالدين والزوجية او كان القاضي عالما بذلك فرض لها في ذلك المال نفقتها في قول اصحابنا الثلثة وقال زفر لا يفرض وجه قوله ان هذا قضا على الغايب من غير ان يكون عنه خصم حاضر اذ المودع ليس بخصم عن الزوج وكذا المديون فلا يجوز ولنا ان صاحب الدين هو المودع اذا اقر بالوديعة والزوجية او اقر المديون بالدين والزوجية فقد اقر ان لها حق الاخذ والاستيفا لان للزوجة ان تمد يدها الى مال زوجها فتاخذ كفايتها منه لحديث ابي سفين فلم يكن فرض لها النفقة في ذلك المال قضا بل كان اعانة لها على اخذ حقها وله على احيا زوجته فكان له ذلك وان جحد احد الامرين ولا علم للقاضي به لم تسمع البينة ولم تفرض لان سماع البينة والفرض يكون قضا على الغايب من غير خصم حاضر لانه ان انكر

فسال القاضي ان يسمع بينتها بالزوجية صح

الزوجية لا يمكنها اقامة البينة على الزوجية لان المودع ليس بخصم عنه في الزوجية وان
انكر الوديعة او الدين لا يمكنها اقامة البينة على الوديعة والدين لانها ليست بخصم
عن زوجها في اثبات حقوقه فكان سماع البينة على ذلك قضا على الغايب من غير ان يكون
عنه خصم حاضر وذلك غير جايز عندنا. هذا اذا كانت الوديعة والدين من جنس النفقة
بان كان دراهم او دنانير او طعاما او ثيابا من جنس كسوتها فاما اذا كان من جنس اخر
فليس لها ان تتناول شيا من ذلك وان طلبت من القاضي فرض النفقة فيه فان كان
عقارا لا يفرض القاضي النفقة فيه بالاجماع لانه لا يمكن ايجاب النفقة فيه الا بالبيع
ولا يباع العقار على الغايب في النفقة بالاتفاق وان كان منقولا من العروض فقد ذكر
القاضي في شرحه مختصر الطحاوي الخلاف فيه فقال لا يبيع العروض عليه في قول ابي
حنيفة وعندهما له ان يبيع عليه وهي مسئلة الحجر على الحر البالغ العاقل وذكر القدوري
فقال المسئلة على الاتفاق فقال القاضي انما يبيع على اصلهما على الحاضر الممتنع عن قضا
الدين لكونه ظالما في الامتناع دفعا للظلم والغايب لا يعلم امتناعه فلا يعلم ظلمه
فلا يباع عليه واذا فرض القاضي لها النفقة في شي من ذلك واخذ منها كفيلا فهو حسن
لاحتمال ان يحضر الزوج فيقيم البينة على طلاقها وايفاحقها في النفقة عاجلا فينبغي
ان يستوثق ما يعطيها بالكفالة ثم اذا رجع الزوج ينظر ان كان لم يعجل لها النفقة
فقد مضي الامر وان كان قد عجل واقام البينة على ذلك او لم يقم له بينة واستحلفها
فنكلت فهو بالخيار ان شا اخذ من المراة وان شا اخذ من الكفيل لان الاقرار حجة
قاصرة فيظهر في حقها لا في حق الكفيل ولو طلبت المراة من القاضي ان يدفع لها مهرها
ونفقتها من الوديعة والدين لم يفعل ذلك وان كان عالما بهما لان القضا بالنفقة
في الوديعة والدين كان نظرا للغايب لما في الانفاق من احيا زوجته بدفع الهلاك
عنها والظاهر يرضي بذلك وهذا المعنى لا يوجد في المهر والدين ولو كان الحاكم فرض لها
على الزوج النفقة قبل غيبته فطلبت من الحاكم ان يقضي لها بنفقة ماضية في الوديعة
والدين قضا لها بذلك لانه لما جاز القضا بالنفقة في الوديعة والدين يستوي فيه
الماضي والمستقبل لان طريق الجواز لا يختلف وكذلك اذا كان للغايب مال حاضر وهو
من جنس النفقة وله اولاد صغار فقرا وكبار زمني فقرا واناث فقيرات والدان
فقيران فان كان المال في ايديهم فلهم ان ينفقوا منه على انفسهم فان طلبوا من القاضي فرض
النفقة فيه لانه يكون اعانة لا قضا اذا اقر المودع والمديون بالوديعة والدين
وبالسبب او علم القاضي بذلك لان نفقة الوالدين والمولودين تجب بطريق الاحيا
لان الانسان يرضي باحيا كله وجزوه من ماله ولهذا كان لاحدهما ان يمد يده الي مال
الاخر عند الحاجة فياخذه من غير قضا ولا رضا وقد تحققت الحاجة هاهنا فكان للقاضي
ان يفرض ذلك من طريق الاعانة لصاحب الحق وان جحدهما او احدهما ولا علم للقاضي به
لا يفرض لما ذكرنا في الزوجة ولا يفرض لغيرها ولا من ذوي الرحم المحرم نفقتهم في مال
الغايب لان نفقتهم من طريق الصلة المحضة اذ ليس لهم حق في مال الغايب اصلا
الا تري انه ليس لاحدهم ان يمد يده الي مال صاحبه فياخذه وان مست حاجته
من غير قضا القاضي لكان الفرض قضا على الغايب من غير خصم حاضر فلا يجوز وان لم يكن
المال من جنس النفقة فليس لهم ان ينفقوا بانفسهم وليس للقاضي ان يبيع على الغايب
في النفقة على هولا العقار بالاجماع والحكم في العروض ما بينا من الاتفاق او الاختلاف

وفي بيع الاب العروض خلاف نذكره في نفقة الاقارب ان شا الله تعالى واما يسار الزوج
فليس بشرط لوجوب الفرض حتي لو كان معسرا وطلبت المراة الفرض من القاضي عليه اذا كان
حاضرا وتستدين عليه فتنفق على نفسها لان الاعسار لا يمنع وجوب النفقة فلا
يمنع الفرض واذا طلبت المراة من القاضي الفرض على زوجها الحاضر فان كان قبل النقلة وهي
بحيث لا تمتنع من التسليم او كان امتناعها بحق فرض القاضي لها اعانة لها على الوصول
الي حقها الواجب لوجود سبب الوجوب وشرطه وان كان بعد حولها الي منزله فزعمت انه
ليس ينفق عليها او شكت التضييق في النفقة فلا ينبغي له ان يعجل بالفرض ولكنه يامره
بالنفقة والتوسع لان ذلك من باب الامساك بالمعروف وانه مامور به وبتاني في الفرض
ويتولي الزوج الانفاق بنفسه الي ان يظهر ظلمه بالترك والتضييق في النفقة فحينيذ
يفرض عليه نفقة كل شهر ويامره ان يدفع النفقة اليها فتنفق هي بنفسها على نفسها ولو قالت
انها القاضي انه يريد ان يغيب فخذ لي منه الكفيل بالنفقة لا يجبره القاضي على اعطا الكفيل
لان نفقة المستقبل غير واجبة للحال فلا يجبر على الكفيل بما ليس بواجب تحققة
انه لا يجبر على الكفيل بدين واجب فكيف بغير واجب والي هذا اشار ابو حنيفة رحمه
الله فقال لا اوجب عليه كفيلا بنفقة لم تجب لها بعد وقال ابو يوسف استحسن
ان ياخذ لها منه كفيلا بنفقة شهر لانا نعلم بالعادة ان هذا القدر يجب في السفر
لان السفر يمتد الي شهر والجواب ان نفقة الشهر لا تجب قبل الشهر فكان تكفيلا بما
ليس بواجب فلا يجبر عليه ولكن اعطاها كفيلا جاز لان الكفالة بما يذوب على فلان
جايزة واما الثالث وهو بيان صيرورة هذه النفقة دينا في ذمة الزوج فنقول
اذا فرض القاضي نفقة كل شهر او تراضيا على ذلك ثم منعها الزوج اشهرا غايبا كان
او حاضرا فلها ان تطالبه بنفقة ما مضي لانها لما صارت دينا بالفرض او بالتراضي
صارت في استحقاق المطالبة لها كساير الديون بخلاف نفقة الاقارب اذا مضت
المدة ولم يوجد انها تسقط لانها لا تصير دينا راسا لان وجوبها للكفاية وقد حصلت
الكفاية فيما مضي فلا يبقي الواجب كما لو استغني بماله فاما وجوب هذه النفقة فليس
للكفاية وان كانت مقدرة بالكفاية الا تري انها تجب مع الاستغنا بان كانت موسرة
وليس في مضي الزمان الا الاستغنا ولو انفقت من مالها بعد الفرض او التراضي
لها ان ترجع على الزوج لان النفقة صارت دينا عليه وكذا اذا استدانت على الزوج
سوا كانت استدانتها باذن القاضي او بغير اذنه غير انها اذا كانت بغير اذن القاضي
كانت المطالبة عليها خاصة ولم يكن للغريم ان يطالب الزوج بما استدانت وان كانت
باذن القاضي لها ان تحيل الغريم على الزوج فيطالبه بالدين وفايدة اذن القاضي بالاستدانة
ولو فرض لها الحاكم النفقة على الزوج فامتنع من دفعها وهو موسر وطلبت المراة
حبسه له ان يحبسه لان النفقة لما صارت دينا عليه بالقضا صارت كساير الديون
الا انه لا ينبغي ان يحبسه في اول مرة تقدم عليه بل يوخر الحبس الي مجلسين او
ثلثة يعظه في كل مجلس يقدم عليه فان لم يدفع حبسه حينيذ كما في ساير الديون
لما نذكر في كتاب الحبس ان شا الله تعالى واذا حبس لاجل النفقة فما كان من جنس
النفقة سلمه القاضي اليها بغير رضاه بالاجماع وما كان من خلاف الجنس لا يبيع عليه
شيا من ذلك ولكن يامره ان يبيع بنفسه وكذا في ساير الديون في قول ابي حنيفة
وعند ابي يوسف ومحمد يبيع عليه وهي مسئلة الحجر على الحر البالغ العاقل نذكرها في

كتاب الحجر ان شا الله تعالى فان ادعى الزوج انه قد اعطاها النفقة وانكرت فالقول قولها
مع يمينها لان الزوج ادعى قضا دين كان عليه وهي تنكره فكان القول قولها مع يمينها
كما في سائر الديون ولو اعطاها الزوج مالا فاختلفا فقال الزوج هو من المهر وقالت
هي هو من النفقة فالقول قول الزوج الا ان تقيم المراة البينة لان التمليك
فكان هو اعرف بجهة التمليك كما لو بعث اليها شيا فقالت هو هدية وقال هو من
المهر فالقول قوله الا في الطعام الذي يوكل لما قلنا كذا هذا ولو كان للزوج عليها
دين فاحتسبت من نفقتها جاز لكن برضى الزوج لان التقاص انما يقع بين الدينين
المتماثلين الا ترى انه لا يقع بين الجيد والردي ودين الزوج اقوى بدليل انه لا
يسقط بالموت ودين النفقة يسقط بالموت فاشبه الجيد بالردي فلا بد من المقاصة
بخلاف غيرها من الديون والله اعلم **فصل** واما بيان ما يسقطها بعد وجوبها وصيرورتها
دينا في ذمة الزوج فالمسقط لها بعد وجوبها قبل صيرورتها دينا في الذمه واحد وهو
مضي الزمان من غير قضا القاضي والتراضي واما المسقط لها بعد صيرورتها دينا
في ذمة الزوج فامور منها الابرا عن النفقة الماضية لانها لما صارت في ذمته
كان الابرا اسقاطا لدين واجب فيصح كما في سائر الديون ولو ابراه عما يستقبل من
النفقة المفروضة لم يصح الابرا لانها تجب شيا فشيا على حسب حدوث الزمان فكان
الابرا منها اسقاط الواجب قبل الوجوب وقبل وجود سبب الوجوب ايضا وهو حق الحبس
لانه يتجدد بتجدد الزمان فلم يصح وكذا تصح هبة النفقة الماضية لان هبة
الدين تكون ابراء عنه فيكون اسقاط دين واجب فيصح ولا تصح هبة ما يستقبل لما
قلنا ٥ ومنها موت احد الزوجين حتى لو مات الرجل قبل اعطا النفقة لم يكن للمراة
ان تاخذها من ماله ولو ماتت المراة لم يكن لورثتها ان ياخذوا لما ذكرنا انها تجري
مجرى الصلة والصلة تبطل بالموت قبل القبض كالهبة فان كان الزوج اسلفها
نفقتها وكسوتها حتى مات قبل مضي ذلك الوقت لم يرجع ورثته عليها بشي في قول
ابي حنيفة وابي يوسف سوا كان قايما او مستهلكا وان كان هالكا فلا شي بالاجماع
وروى بن رستم عن محمد انها ان كانت قبضت نفقة شهر فما دونه لم يرجع عليها
بشي وان كان المقبوض اكثر من ذلك رفع عنها نفقة شهر وردت ما بقي وجه هذه
الرواية ان الشهر فما دونه في حكم القليل فصار كنفقة الحال وما زاد عليه في حكم
الكثير فيسترجع فيثبت به الرجوع كالدين وجه ظاهر قول محمد ان هذه النفقة
تشبه الاعواض فيسلم لها بقدر ما سلم للزوج من المعوض كالاجارة اذا عجل
المستاجر الاجرة ثم مات احدهما قبل تمام المدة وجه قولهما ان هذه صلة اتصل
بها القبض فلا يثبت فيها الرجوع بعد الموت كسائر الصلات المقبوضة
واما قوله انها تشبه الاعواض فنعم لكن بوصفها لا باصلها الا ترى انها تسقط
بالموت قبل القبض بلا خلاف بين اصحابنا لاعتبار معنى الصلة فيراعى فيها
المعنيان جميعا فراعينا معنى الاصل قبل القبض فقلنا انها تبطل بالموت قبل
القبض كالصلات وراعينا معنى الوصف بعد القبض فقلنا لا يثبت الرجوع
كالاعواض اعتبارا للاصل والوصف جميعا على ما هو الاصل في العمل بالشبهين
عند الامكان والله اعلم **فصل** واما نفقة الاقارب فالكلام فيها ايضا يقع في
المواضع التي ذكرناها في نفقة الزوجات وفي بيان وجوب هذه النفقة وسبب

وجوبها وشرط الوجوب ومقدار الواجب وكيفية الوجوب ونحوه وما يسقطها بعد
الوجوب اما الاول وهو بيان الوجوب فلا يمكن الوصول اليه الا بعد معرفة انواع
القرابات فنقول وبالله التوفيق القرابة في الاصل نوعان قرابة الولاد وقرابة غير الولاد
وقرابة غير الولاد نوعان ايضا قرابة محرمة للنكاح كالاخوة والعمومة والخؤولة
وقرابة غير محرمة للنكاح كقرابة بني الاعمام والاخوال والخالات ولا خلاف في وجوب
النفقة في قرابة الولاد اما نفقة الوالدين في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه وبالوالدين احسانا امر ربك وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وامر وقضى
بالوالدين احسانا والانفاق عليهما حال فقرهما من احسن الاحسان وقوله تعالى
ووصينا الانسان بوالديه حسنا وقوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك والشكر ٥
للوالدين هو المكافاة والوقاية من كل شر ومكروه وذلك عند عجزهما عن القيام لامر انفسهما
عن الحوائج لهما وادرار النفقة عليهما حال عجزهما وحاجتهما من باب شكر النعمة فكان
واجبا وقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وهذا في الوالدين الكافرين فالمسلمان
اولى والانفاق عليهما عند الحاجة من اعرف المعروف وقوله تعالى ولا تقل لهما اف وانه كناية
عن كلام فيه ضرب ايذا ومعلوم ان معنى التاذي بترك الانفاق عليهما عند عجزهما
وقدرة الولد اكثر فكان النهي عن التافيف نهيا عن ترك الانفاق دلالة كما كان نهيا
عن الشتم والضرب دلالة وروي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ان رجلا جا الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم ومعه ابوه فقال يا رسول الله ان لي مالا وان لي ابا وله مال
وان ابي يريد ان ياخذ مالي فقال النبي صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك اضاف
مال الابن الى الاب بلام الملك فظاهره يقتضي ان يكون للاب في مال الابن حقيقة
الملك فان لم تثبت الحقيقة فلا اقل من ان تثبت له حق التملك عند الحاجة وروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من
كسب اولادكم اذا احتجتم اليه بالمعروف والحديث حجة باوله واخره اما باخره فظاهر
فانه عليه السلام اطلق للاب الاكل من كسب ولده اذا احتاج اليه مطلقا عن شرط
الاذن والعوض فوجب القول به واما باوله فلان معنى قوله وان ولده من كسبه
اي كسب ولده من كسبه لانه جعل كسب الرجل اطيب الماكول والماكول كسبه لا نفسه
وان كان كسب ولده كسبه كانت نفقته فيه لان نفقة الانسان من كسبه ولان ولده
لما كان من كسبه كان كسب ولده كسبه وكسب كسب الانسان كسبه ككسب
عبده الماذون فكانت نفقته فيه واما نفقة الولد فلقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن الى قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اي وكسوتهن
اي رزق الوالدات المرضعات فان كان المراد الوالدات المرضعات المطلقات
المنقضيات العدة ففيها ايجاب نفقة الرضاع على المولود له وهو الاب لاجل الولد
كقوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وان كان المراد منهن المنكوحات
او المطلقات المعتدات فانما ذكر النفقة والكسوة في حال الرضاع وان كانت المراة
تستوجب ذلك من غير ولد لانها تحتاج الى فضل طعام وفضل كسوة لمكان الرضاع
الا ترى ان لها ان تفطر لاجل الرضاع اذا كانت صايمة لزيادة حاجتها الى الطعام
بسبب الولد ولان الانفاق عند الحاجة من باب احيا المنفق عليه والولد جزو
الوالد واحيا نفسه واجب كذا احيا جزوه واعتبار هذا المعنى يوجب النفقة من

الجانبين ولان هذه القرابة مفترضة الوصل محرمة القطع بالاجماع والانفاق من باب
الصلة فكان واجبا وتركه مع قدرة المنفق وتحقق حاجة المنفق عليه يفضي الى القطع
فكان حراما واختلف في وجوبها في القرابة المحرمة للنكاح سوى قرابة الولاد قال اصحابنا
يجب وقال مالك والشافعي لا يجب غير ان مالكا يقول لا نفقة الا على الاب للابن والابن
للاب حتى قال لا نفقة على الجد لابن الابن ولا على ابن الابن للجد وقال الشافعي يجب
على الوالدين والمولودين والكلام في هذه المسئلة بنا ان هذه القرابة مفترضة الوصل
محرمة القطع عندنا خلافا لهما وعلى هذا يبنى العتق عند الملك ووجوب القطع بالسرقة
وهي من مسائل العتاق وسنذكرها هناك ان شا الله تعالى • ثم الكلام في المسئلة على
سبيل الابتدا احتج الشافعي فقال ان الله تعالى اوجب النفقة على الاب لا غير بقوله
تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فمن كان مثل حاله في القرب يلحق به
والا فلا ولا يقال ان الله تعالى قال وعلى الوارث مثل ذلك لان ابن عباس رضي الله عنهما
صرف قوله ذلك الى ترك المضارة لا الى النفقة والكسوة فكان معناه لا يضار الوارث
باليتيم كما لا تضار الوالدة والمولود له بولدهما ولنا قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك
وروي عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وجماعة من التابعين انه
معطوف على النفقة والكسوة لا غير لا على ترك المضارة معناه وعلى الوارث مثل ما على
المولود له من النفقة والكسوة ومصداق هذا التاويل انه لو جعل عطفا على هذا
لكان عطف الاسم على الاسم وانه شايع ولو عطف على ترك المضارة لكان عطف الاسم على
الفعل فكان الاول اولى ولانه لو جعل عطفا على قوله لا تضار لكان من حق الكلام ان
يقول والوارث وجماعة من اهل التاويل جعلوه عطفا على الكل من النفقة والكسوة
وترك المضارة لان الكلام كله معطوف بعضه على بعض بحرف الواو وانه حرف جمع
فيصير الكل مذكورا في حالة واحدة فينصرف قوله ذلك الى الكل او على الوارث مثل
ذلك من النفقة والكسوة وان لا يضارها ولا تضاره في النفقة وغيرها وبه تبين
رجحان هذين التاويلين على تاويل ابن عباس رضي الله عنهما على ان ما قاله ابن عباس ومن
تابعه لا ينفي وجوب النفقة على الوارث بل يوجب لان قوله لا تضار والدة بولدها
نهي عن المضارة مطلقا في النفقة وغيرها فاذا كان معنى اضرار الوالد الوالدة بترك
الانفاق عليها او بانتزاع الولد منها وقد امر الوارث بقوله تعالى وعلى الوارث مثل
ذلك ان لا يضارها فانما يرجع ذلك الى مثل ما لزم الاب وذلك يقتضي ان يجب على الوارث
ان يسترضع الوالدة باجر مثلها ولا يخرج الولد من يدها الى يد غيرها اضرارا بها واذا
هذا فظاهر الاية يقتضي وجوب النفقة والكسوة على كل وارث او على مطلق الوارث
الا من خص او قيد بدليل • واما القرابة التي ليست محرمة للنكاح فلا محرمة فيها
عند عامة العلما خلافا لابن ابي ليلى واحتج بظاهر قوله وعلى الوارث مثل ذلك من
غير فصل بين وارث ووارث وانا نقول المراد منه الوارث من الاقارب الذي
له رحم محرم لا مطلق الوارث عرفنا ذلك بقراة عبد الله رضي الله عنه وعلى الوارث
ذي الرحم المحرم مثل ذلك لان وجوبها في الولد معلول بكونه صلة الرحم صيانة لها
عن القطيعة فيختص وجوبها بقرابة يجب وصلها ويحرم قطعها ولم يوجد فلا يجب
ولهذا لا يثبت العتق عند الملك ولا يحرم النكاح ولا يمتنع وجوب القطع بالسرقة
والله الموفق **فصل** واما سبب وجوب هذه النفقة اما نفقة الولاد فسبب وجوبها

هو

هو
وجوبها الولاد لان به يثبت الجزوية والبعضية والانفاق على المحتاج احيا له ويجب على
الانسان احيا كله وجزيه وان شئت قلت سبب وجوبها نفقة الاقارب من الوالدين
والمولودين وغيرها من الرحم المحرم القرابة المحرمة لانه اذا حرم قطعها يحرم كل سبب
يفضي الى القطع وترك الانفاق من الرحم المحرم مع القدرة وحاجة المنفق عليه يفضي الى
قطع الرحم فيحرم الترك واذا حرم الترك وجب الوصل ضرورة واذا عرف هذا فنقول
الحال في القرابة الموجبة للنفقة لا يخلو اما ان كانت حال الانفراد واما ان كانت حال الاجتماع
فان كانت حال الانفراد فان لم يكن هناك من تجب عليه النفقة الا واحد يجب كل النفقة
عليه عند استجماع شرايط الوجوب لوجود سبب وجوب كل النفقة عليه وهو الولاد
او الرحم المحرم وشرطه من غير مزاحم وان كانت حال الاجتماع فالاصل انه اذا اجتمع
الاقرب والابعد فالنفقة على الاقرب في قرابة الولاد وغيرها من الرحم المحرم وان استويا
في القرب ففي قرابة الولاد يطلب الترجيح من وجه اخر وتكون النفقة على من وجد
في حقه نوع رجحان ولا تنقسم النفقة عليهما على قدر ميراثه وان كان كل واحد منهما وارثا
وان لم يوجد الترجيح فالنفقة عليهما على ميراثهما واما في غيرها من الرحم المحرم فان
كان الوارث احدهما والاخر محجوبا فالنفقة على الوارث ويترجح بكونه وارثا وان كان
كل واحد منهما وارثا فالنفقة عليهما على قدر الميراث وانما كان كذلك لان النفقة في قرابة
الولاد تجب بحق الولادة لا بحق الوراثة قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف علق وجوبها باسم الولاد وفي غيرها من الرحم المحرم يجب بحق الوراثة لقوله
تعالى وعلى الوارث مثل ذلك علق الاستحقاق بالارث فيجب بقدر الميراث ولهذا
قال اصحابنا ان من اوصى لورثة فلان وله بنون وبنات فالوصية بينهم للذكر مثل
حظ الانثيين ولو اوصى لولد فلان كان الذكر والانثى فيه سوا فدل بما ذكرنا وبيان
هذا الاصل اذا كان له ابن وبن ابن فالنفقة على الابن لانه اقرب ولو كان الابن معسرا
وابن الابن موسرا فالنفقة على الابن ايضا اذا لم يكن زمنا لانه هو الاقرب ولا سبيل
الى ايجاب النفقة على الابعد مع قيام الاقرب الا ان القاضي يامر ابن الابن بان يودي
عنه على ان يرجع عليه اذا ايسر فيصير الابعد نايبا عن الاقرب في الادا ولو ادى
بغير امر القاضي لم يرجع ولو كان اب وجد فالنفقة على الاب لا على الجد لان الاب
اقرب ولو كان الاب معسرا والجد موسرا فنفقته على الاب اذا لم يكن زمنا لكن يومر
الجد بان ينفق ثم يرجع على الاب اذا ايسر وكذا اذا كان اب وبن ابن فالنفقة على
الاب لانه اقرب الا انه اذا كان الاب معسرا غير زمن وابن الابن موسرا فانه يودي
عن الاب بامر القاضي ثم يرجع عليه اذا ايسر ولو كان له اب وابن فنفقته على الابن
لا على الاب وان استويا في القرب وترجح الابن بالايجاب عليه لكونه كسب الاب
فيكون له حقا في كسبه وكون ماله مضافا اليه شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك
لابيك ولا يشارك الولد في نفقة والده احد لما قلنا وكذا في نفقة والدته لعدم المشاركة
في السبب وهو الولاد والاختصاص بالسبب يوجب الاختصاص بالحكم وكذا لا يشارك
الانسان احد في نفقة جده وجدته عند عدم الاب والام لان الجد يقوم مقام
الاب عند عدمه والجدة تقوم مقام الام عند عدمها ولو كان له ابنان فنفقته عليهما
على السوا وكذا اذا كان له ابن وبنت ولا يفضل الذكر على الانثى في النفقة لاستوائهما
في سبب الوجوب وهو الولاد ولو كان له بنت واخت فالنفقة على البنت لان الولاد لها

وبهذا على ان النفقة لا تعتبر بالميراث لان الاخت ترث مع البنت ولا نفقة عليها مع البنت
ولا تجب على الابن نفقة منكوحة ابيه لانها اجنبية عنه الا ان يكون الاب محتاجا الى من
يخدمه فحينئذ يجب عليه نفقة امراته لانه يومر بخدمة الاب بنفسه او بالاجير ولو
كان للصغير ابوان فنفقته على الاب لا على الام بالاجماع وان استويا في القرب والولاد ولا
يشارك في نفقة ولده احد لان الله تعالى خص بتسميته بكونه مولودا له واضاف الولد
اليه بلام الملك وخصه بايجاب نفقة الولد الصغير عليه بقوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن اي رزق الوالدات المرضعات سمى الام والدة والاب مولودا له وبقوله تعالى
فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن خص الاب بايتا اجر الرضاع بعد الطلاق وكذا اوجب
في الابتين كل نفقة الرضاع على الاب لولده الصغير وليس ورا الكل شي ولا يقال ان الله تعالى
قال وعلى المولود له رزقهن ثم قال وعلى الوارث مثل ذلك والام وارثة فتقتضي ان تشارك
الاب في النفقة كساير الورثة من ذوي الرحم المحرم وكمن قال اوصيت لفلان من مالي
بالف درهم واوصيت لفلان مثل ذلك ولم تخرج الوصيان من الثلث انهما يشتركان
فيه كذا هذا وانا نقول لما جعل الله تعالى كل النفقة على الاب بقوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن تعذر ايجابها على الام حال قيام الاب فيجعل على حال عدمه ليكون عملا بالنص
من كل وجه في حالين ولم يوجد مثل هذا في ساير ذوي الرحم المحرم وفي باب الوصية لا يمكن
العمل بكل واحدة من الوصيتين في حالين وقد ضاق المحل عن قبولهما في حالة واحدة فيلزم
القول بالشركة ضرورة ولو كان الاب معسرا غير عاجز عن الكسب والام موسرة
فالنفقة على الاب لكن تومر الام بالنفقة ثم ترجع على الاب اذا ايسر لانها تصير دينا
في ذمته اذا انفقت بامر القاضي ولو كان للصغير اب وام ام فالنفقة على الاب والحضانة
على الجدة لان الام لما لم تشارك الاب في نفقة ولده الصغير مع قربها فالجدة مع بعدها
اولى بهذا اذا كان الولد صغيرا فقيرا وله ابوان موسران فاما اذا كان كبيرا وهو ذكر فقير
عاجز عن الكسب فقد ذكر في كتاب النكاح ان نفقته على الاب خاصة ايضا وذكر الخصاف انها
على الام والاب اثلاثا ثلثاها على الاب وثلثها على الام وجه ما ذكره الخصاف ان الاب انما
خص بايجاب النفقة عليه لابنه الصغير لاختصاصه بالولاية وقد زالت ولايته بالبلوغ
فيزول الاختصاص فيجب عليهما على قدر ميراثهما وجه رواية كتاب النكاح ان تخصيص
الاب بالايجاب حالة الصغر لاختصاصه بتسميته بكونه مولودا له وهذا ثابت بعد
الكبر فيختص بنفقته كالصغير واعتبار الولاية والارث في هذه النفقة غير مفيد لانها
تجب هي مع اختلاف الدين ولا ولاية ولا ارث عند اختلاف الدين ولا يشارك الجد
احد في نفقة ولد ولده عند عدم ولده لانه يقوم مقام ولده عند عدمه ولا يشارك الزوج
في نفقة زوجته احد في سبب وجوبها وهو حق الحبس الثابت بالنكاح حتى لو كان لها
زوج معسر وابن موسر من غير هذا الزوج او اب موسر او اخ موسر فنفقتها على الزوج
لا على الاب والابن والاخ لكن يومر الاب او الابن او الاخ بان ينفق عليها ثم يرجع على الزوج
اذا ايسر ولو كان له جد وابن ابن فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما لانهما استويا في القرابة
والوراثة ولا ترجيح لاحدهما على الاخر من وجه اخر فكانت النفقة عليهما على قدر الميراث
السدس على الجد والباقي على ابن الابن كالميراث ولو كان له ام وجد فالنفقة عليهما اثلاثا
الثلث على الام والثلثان على الجد على قدر ميراثهما وكذلك اذا كان له ام واخ لاب وام
او لاب او ابن اخ لاب وام او لاب او عم لاب وام او لاب كانت النفقة عليهم اثلاثا ثلثها على

الام والثلثان على الاخ وابن الاخ والعم وكذلك اذا كان له اخ من اب وام واخت لاب
وام كانت النفقة عليهما اثلاثا على قدر ميراثهما ولو كان له اخ لاب وام واخ لام فالنفقة
عليهما اسداسا سدسها على الاخ لام وخمسة اسداسها على الاخ لاب وام ولو كان له جد
وجدة كانت النفقة عليهما اسداسا على قدر الميراث ولو كان له عم وعمة فالنفقة على العم
لانهما استويا في القرابة المحرمة للقطع والعم هو الوارث فيرجح بكونه وارثا وكذلك لو
كان له عم وخال لما قلنا ولو كان له عمة وخالة او خال فالنفقة عليهما اثلاثا ثلثاها على العمة
والثلث على الخال او الخالة ولو كان له خال وابن عم فالنفقة على الخال لا على ابن العم لانهما
استويا في سبب الوجوب وهو الرحم المحرم للقطع اذ الخال هو ذو الرحم المحرم واستحقاق
الميراث للترجيح والاالترجيح يكون بعد الاستوا في ركن العلة ولم يوجد ولو كان له
عمة وخالة وابن عم فعلى الخالة الثلث وعلى العمة الثلثان لاستوايهما في سبب استحقاق
الارث فتكون النفقة بينهما على قدر الميراث ولا شي على ابن العم لانعدام سبب
الاستحقاق في حقه وهو القرابة المحرمة القطع ولو كان له ثلاث اخوات متفرقات
وابن عم فالنفقة على الاخوات على خمسة اسهم ثلاثة اسهم على الاخت لام واب وسهم
على الاخت لاب وسهم على الاخت لام على قدر الميراث ولا يعتد بابن العم في النفقة
لانعدام سبب الاستحقاق في حقه فيلحق بالعدم كانه ليس له الا الاخوات وميراثه
لهن على خمسة اسهم كذا النفقة عليهن ولو كان له ثلثة اخوة متفرقين فالنفقة على الاخ
لاب وام وعلى الاخ لام على قدر الميراث س اسداس لان الاخ لاب لا يرث معهما فيلحق
بالعدم ولو كان له عم وعمة وخالة فالنفقة على العم لان العم يساويهما في سبب
الاستحقاق وهو الرحم المحرم وفضلهما بكونه وارثا اذ الميراث له لا لهما فكانت
النفقة عليه لا عليهما وان كان العم معسرا فالنفقة عليهما لانه يجعل كالميت والاصل في
هذا ان كل من كان يحرز جميع الميراث وهو معسر يجعل كالميت واذا جعل كالميت كانت
النفقة على الباقين على قدر مواريثهم وكل من كان يحرز بعض الميراث لا يجعل كالميت فكانت
النفقة على قدر مواريث من يرث معه بيان هذا الاصل رجل معسر عاجز عن الكسب
وله ابن معسر عاجز عن الكسب او هو صغير وله ثلثة اخوة متفرقين فنفقة الاب على
اخيه لابيه وامه وعلى اخيه لامه اسداسا سدس النفقة على الاخ لام وخمسة
اسداسها على الاخ لاب وام ونفقة الولد على الاخ لاب وام خاصة لان الابن يحرز جميع
الميراث فيجعل كالميت فتكون النفقة على الاخوين على قدر ميراثهما وميراثهما من الاب
هنا فاما الابن فوارثه العم لاب وام لا العم لاب ولا العم لام فكانت النفقة على عمه
لاب وام ولو كان للرجل ثلث اخوات متفرقات كانت نفقته عليهن اخماسا ثلثة اخماسها
على الاخت لاب وام وخمس على الاخت لاب وخمس على الاخت لام على قدر مواريثهن ونفقة
الابن على عمته لاب وام لانها هي الوارثة منه لا غير ولو كان مكانها لابن بنت والمسلة
بحالها فنفقة الاب في الاخوة المتفرقين على اخيه لابيه وامه وفي الاخوات المتفرقات
على اخته لابيه وامه لان البنت لا تحرز جميع الميراث فلا حاجة الى ان تجعل كالميتة
فكان الوارث معها الاخ لاب وام لا غير والاخت لاب وام لا غير لان الاخ والاخت لام
لا يرثان مع الولد والاخ لاب لا يرث مع الاخ لاب وام والاخت لاب لا ترث مع
البنت والاخت لاب وام لان الاخوات مع البنات عصبة يقدم الاقرب فالاقرب
فكانت النفقة عليهما وكذلك نفقة البنت على العم لاب وام او على العمة لاب وام لانهما

وارثاها بخلاف الفصل الاول لان هناك لا يمكن ايجاب النفقة على الاخوة والاخوات الا بجعل
الابن كالميت لانه يحرز جميع الميراث فمست الحاجة الى ان يجعل كالميت حكما ولو كان الابن
ميتا كان ميراث الابن للاخ لاب وام وللاخ لام اسداسا وللاخوات اخماسا فكذا النفقة
وعلى هذا الاصل مسايل **فصل** واما شرايط وجوب هذه النفقة فانواع • بعضها يرجع الى
المنفق عليه خاصة • وبعضها يرجع الى المنفق خاصة • وبعضها يرجع عليهما • وبعضها
يرجع الى غيرهما • اما الذي يرجع الى المنفق عليه خاصة فانواع ثلثة • احدها اعساره
فلا يجب لموسر على غيره نفقة في قرابة الولاد وغيرها من الرحم المحرم لان وجوبها معلول بحاجة
المنفق عليه فلا تجب لغير المحتاج ولانه اذا كان غنيا لا يكون هو بايجاب النفقة له على غيره
اولى من الايجاب عليه لغيره فيقع التعارض فيمتنع الوجوب بل اذا كان يستغني بماله
كان ايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال غيره بخلاف نفقة الزوجات انها تجب
للزوجة الموسرة لان وجوب تلك النفقة لا يتبع الحاجة بل لها شبه بالاعواض فيستوي
فيها المعسرة والموسرة كثمن المبيع والمهر واختلف في حد المعسر الذي يستحق النفقة
قيل هو الذي لا تحل له الصدقة ولا تجب عليه الزكوة وقيل هو المحتاج ولو كان له خادم
ومنزل هل يستحق النفقة على قريبه الموسر فيه اختلاف الرواية في رواية لا يستحق
حتى لو كانت اختا لا يومر الاخ بالانفاق عليها وكذا اذا كانت بنتا او اما وفي رواية يستحق
وجه الرواية الاولى ان النفقة لا تجب لغير المحتاج وهؤلاء غير محتاجين لانه يمكن الاكتفا
بالادنى بان يبيع المنزل كله او بعضه ويكتري منزلا فيكتفي بالكرا او يبيع الخادم وجه
الرواية الاخرى ان بيع المنزل لا يقع الا نادر وكذا لا يمكن لكل احد السكنى بالكرا وبالمنزل
المشترك وهذا هو الصواب ان لا يومر احد ببيع الدار بل يومر القريب بالانفاق عليه
الا ترى انه تحل الصدقة لها ولا يومرون ببيع المنزل • ثم الولد الصغير اذا كان له
مال كانت نفقته في ماله لا على الاب وان كان الاب موسرا فان كان المال حاضرا في يد الاب
انفق منه عليه وينبغي ان يشهد على ذلك اذ لو لم يشهد فربما ينكر الصبي اذا بلغ فيقول
انك انفقت من مال نفسك لا من مالي فيصدقه القاضي لان الظاهر ان الرجل الموسر
ينفق على ولده من مال نفسه وان كان لولده مال فكان الظاهر شاهدا للولد فيبطل حق
وان كان المال غايبا ينفق من مال نفسه بامر القاضي اياه بالانفاق ليرجع او يشهد على
انه ينفق من مال نفسه ليرجع ليمكنه الرجوع لما ذكرنا لان الظاهر ان الانسان يتبرع بالانفا
من مال نفسه على ولده فاذا امره القاضي بالانفاق من ماله ليرجع او يشهد على انه ينفق
ليرجع فقد بطل الظاهر وتبين انه انما انفق من ماله على طريق القرض وهو يملك اقراض
ماله من الصبي فيمكنه الرجوع وهذا في القضا فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيسعه ان
يرجع من غير امر القاضي والاشهاد بعد ان نوى بقلبه انه ينفق ليرجع لانه اذا نوى
صار ذلك دينا على الصغير وهو يملك اثبات الدين عليه لانه يملك اقراض ماله منه
والله تعالى عالم بنيته فجاز له الرجوع فيما بينه وبين الله تعالى والله اعلم والثاني عجزه
عن الكسب بان كان به زمانة او قعدا او فلج او عمى او جنون او كان مقطوع اليدين او
اشلهما او مقطوع الرجلين او مفقو العينين او نحو ذلك من العوارض التي تمنع من
الاكتساب حتى لو كان صحيحا مكتسبا لا يقضى بالنفقة على غيره الا الاب خاصة والجد
عند عدمه فانه يقضى بنفسه وان كان قادرا على الكسب بعد ان كان معسرا على ولده
الموسر وكذا نفقة الجد على ولد ولده اذا كان موسرا وانما كان كذلك لان المنفق عليه

اذا كان قادرا على الكسب كان مستغنيا بكسبه فكان غناه بكسبه كغناه بماله فلا
تجب نفقته على غيره الا الوالد لان الشرع نهى الولد عن الحاق ادنى الاذى بالوالدين وهو
التافيف بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ومعنى الاذى في الزام الوالد الكسب مع غنا الولد
اكثر فكان اولى بالنهي ولم يوجد ذلك في الابن ولهذا لا يحبس الرجل بدين ابنه ويحبس بدين
ابيه ولان الشرع اضاف مال الابن الى الاب بلام الملك فكان ماله كماله وهذا هو كسب كسبه
فكان ككسبه فكانت نفقته فيه والثالث الطلب والخصومة بين يدي القاضي في احد
نوعي النفقة وهي نفقة غير الولاد فلا تجب بدونه كانها لا تجب بدون قضا القاضي والقضا
لا بد له من الطلب والخصومة واما الذي يرجع الى المنفق خاصة فيساره في قرابة غير
الرحم المحرم فلا تجب على غير الموسر في هذه القرابة نفقة وان كان قادرا على الكسب لان وجوبها
من غير الصلة والصلات لا تجب على الاغنيا لا على الفقرا واذا كان يسار المنفق شرط وجوب
النفقة عليه في قرابة ذوي الارحام فلا بد من معرفة حد اليسار الذي يتعلق به وجوب
هذه النفقة روي عن ابي يوسف انه اعتبر فيه نصاب الزكوة فان ابن سماعة قال سمعت
ابا يوسف قال لا اجبر على نفقة ذي الرحم المحرم من لم يكن معه ما تجب فيه الزكوة ولو
كان معه ما يتي درهم الا درهم وليس له عيال وله اخت محتاجة لا اجبره على نفقتها
وان كان يعمل بيده ويكتسب في الشهر خمسين وروي هشام عن محمد انه قال اذا كان له
نفقة شهر وعنده فضل نفقة شهر له ولعياله اجبر على نفقة ذي الرحم المحرم قال
محمد واما من ليس له شي وهو يكتسب كل يوم درهما يكتفي منه باربع دوانق فانه يرفع
لنفسه ولعياله ما يتسع به وينفق فضله على من يجبر على نفقته وجه رواية هشام عن
محمد ان من كان عنده كفاية شهر فما زاد عليها فهو غني عنه في الحال والشهر يتسع للاكتساب
فكان عليه صرف الزيادة الى اقاربه وجه قول ابي يوسف ان نفقة ذي الرحم صلة والصلات
انما تجب على الاغنيا كالصدقة وحد الغنى في الشريعة ما تجب فيه الزكاة وما قاله
محمد اوفق وهو انه اذا كان له كسب دايم وهو غير محتاج الى جميعه فما زاد على الكفاية
يجب صرفه الى اقاربه كفضل ماله اذا كان له مال ولا يعتبر النصاب لان النصاب
انما يعتبر في وجوب حقوق الله تعالى المالية والنفقة حق العبد فلا معنى لاعتبار النصاب
فيها وانما يعتبر فيها امكان الادا ولو طلب الفقير العاجز عن الكسب من ذي الرحم المحرم
منه نفقة فقال انا فقير وادعى انه غني كان القول قول المطلوب لان الاصل هو الفقر
والغنى عارض فكان الظاهر شاهدا له فمحمد يحتاج الى الفرق بينه وبين نفقة الزوجات
والفرق له ان الاقدام على النكاح دليل القدرة فبطلت شهادة الظاهر واما في قرابة
الولاد فينظر ان كان المنفق هو الاب فلا يشترط يساره لوجوب النفقة عليه بل قدرته
على الكسب كافية حتى يجب عليه نفقة اولاده الصغار والكبار الذكور الزمنى الفقرا
والاناث الفقيرات وان كن صحيحات وان كان معسرا بعد ان كان قادرا على الكسب لان
الانفاق عليهم عند حاجتهم وعجزهم عن الكسب احيا وهم واحيا وهم احيا نفسه لقيام
الجزيية والبعضية واحيا نفسه واجب وان كان لهم جد موسر لم تفرض النفقة
على الجد ولكن يومر الجد بالانفاق عليهم ثم يرجع على ابنه لان النفقة لا تجب على الجد عند
وجود الاب اذا كان الاب قادرا على الكسب الا ترى انه لا يجب عليه نفقة ابنه فنفقة
اولاده اولى وان لم يكن الاب قادرا على الكسب بان كان زمنا قضي بنفقتهم على الجد
لان عليه نفقة ابيهم فكذا نفقتهم وروي عن ابي يوسف انه قال في صغير له والد محتاج

قرابة الولاد

وهو من فرضت نفقته على قرابته من قبل ابيه دون قرابته من قبل امه وكل من اجبرته
على نفقة الاب اجبرته على نفقة الغلام اذا كان الاب زمنا لان الاب اذا كان زمنا
كانت نفقته على قرابته فكذا نفقة ولده لانه جزؤه قال فان لم يكن له قرابة من قبل ابيه
قضيت بالنفقة على ابنه وامرت الخال ان ينفق عليه ويكون ذلك دينا على ابيه ووجه
الفرق بين قرابة الاب وقرابة الام ان قرابة الاب تجب عليهم نفقة الاب اذا كان زمنا فكذا
نفقة ولده الصغير فاما قرابة الام فلا تجب عليهم نفقة الاب ولا نفقة الولد لان الاب
لا يشاركه احد في نفقة ولده وان كان المنفق هو الابن وهو معسر مكتسب ينظر في كسبه
فان كان فيه فضل عن قوته يجبر على الانفاق على الاب من الفضل لانه قادر على احيائه من غير
خلل يرجع اليه وان كان لا يفضل من كسبه شي يؤمر فيما بينه وبين الله تعالى ان يواسي اباه
اذ لا يحسن ان يترك اباه ضايعا جايعا يتكفف الناس وله كسب وهل يجبر على ان ينفق
عليه ويفرض عليه النفقة اذا طلب الاب الفرض او يدخله في النفقة اذا طلب الاب
ذلك قال عامة الفقها لا يجبر وقال بعضهم يجبر عليه واحتجوا بما روي عن عمر رضي الله
عنه انه قال لو اصابتنا السنة لادخلت على اهل كل بيت مثلهم فان الناس لن يهلكوا على
انصاف بطونهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم طعام الواحد يكفي للاثنين وجه قول
العامة ان الجبر على الانفاق والاشراك في نفقة الولد المعسر يؤدي الى اعجازه عن الكسب
لان الكسب لا يقوم الا بكمال القوة وكمال القوة بكمال الغذا فلو جعلناه نصفين لم
يقدر على الكسب وفيه خوف هلاكهما جميعا وذكر في الكتاب ارايت لو كان الابن ياكل من
طعام رجل غني يعطيه كل يوم رغيفا او رغيفين ايجبر او يؤمر الابن ان يعطي احدهما اباه
هذا الا يؤمر به ولو قال الاب للقاضي ان ابني هذا يقدر على ان يكتسب ما يفضل عن كسبه
مما ينفق علي لكنه يدع الكسب عمدا يقصد بذلك عقوقي ينظر القاضي في ذلك فان
كان الاب صادقا في مقالته امر الابن بان يكتسب فينفق على ابيه وان لم يكن صادقا وعلم
انه غير قادر على اكتساب زيادة تركه هذا اذا كان الولد واحدا فان كان له اولاد صغار
وزوجة ولا يفضل من كسبه شي ينفق على ابيه فطلب الاب من القاضي ان يدخله في النفقة
على عياله يدخله القاضي هاهنا لان ادخال الواحد في الجماعة لا يخل بطعامهم خللا بينا
بخلاف ادخال الواحد على الواحد هذا اذا لم يكن الاب عاجزا عن الكسب فاما اذا
كان عاجزا عنه بان كان زمنا يشارك الابن في قوته ويدخل عليه فياكل معه وان لم يكن له
عيال لانه ليس في المشاركة خوف الهلاك وفي ترك المشاركة خوف هلاك الاب فتجب
المشاركة وكذلك الام اذا كانت فقيرة تدخل على ابنها فتاكل معه لكن لا يفرض لهما عليه
نفقة على حدة والله اعلم ◦ واما الذي يرجع اليهما جميعا فنوعان احدهما اتحاد الدين
في غير قرابة الولاد من الرحم المحرم فلا تجري النفقة بين المسلم والكافر في هذه القرابة
فاما في قرابة الولاد فاتحاد الدين فيها ليس بشرط فتجب على المسلم نفقة ابائه وامهاته
من اهل الذمة وتجب على الذمي لاولاده الصغار الذين اعطي لهم حكم الاسلام باسلام
امهم ونفقة اولاده الكبار المسلمين الذين هم من اهل استحقاق النفقة على ما ذكرنا
ووجه الفرق من وجهين احدهما ان وجوب هذه الصلة على طريق الصلة ولا يجب
صلة رحم غير الوالد عند اختلاف الدين ويجب صلة رحم الوالدين مع اختلاف الدين
بدليل انه يجوز للمسلم ان يبتدي بقتل اخيه الحربي ولا يجوز له ان يبتدي بقتل
ابيه الحربي وقد قال الله تعالى في الوالدين الكافرين وصاحبهما في الدنيا معروفا

ولم يرد مثله في غير الوالدين ◦ والثاني ان وجوب النفقة في قرابة الولاد لحق الولادة
لما ذكرنا ان الولادة توجب الجزئية والبعضية بين الوالد والولد وذا لا يختلف باختلاف
الدين فلا يختلف الحكم المتعلق به والوجوب في غيرها من الرحم المحرم بحق الوراثة ولا وراثة
عند اختلاف الدين فلا نفقة ولو كان للمسلم ابنان احدهما ذمي والاخر مسلم فنفقته عليهما
على السوا لما ذكرنا ان نفقة الولادة لا تختلف باختلاف الدين والثاني اتحاد الدار في غير
قرابة الولاد من الرحم المحرم فلا تجري النفقة بين الذمي الذي في دار الاسلام وبين الحربي
في دار الحرب لاختلاف الدارين ولا بين الذمي والمستامن في دار الاسلام لان الحربي وان
كان مستامنا في دار الاسلام فهو من اهل الحرب وانما دخل دار الاسلام لحوايج يقضيها
ثم يعود الا ترى ان الامام يمكنه من الرجوع الى دار الحرب ولا يمكنه من اطالة الاقامة
في دار الاسلام فاختلفت الداران وكذا لا نفقة بين المسلم والذمي في دار الاسلام
وبين الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا وهذا ليس بشرط في قرابة الولاد
ووجه الفرق بينهما على ما ذكرنا من الوجهين احدهما ان الوجوب في هذه النفقة بحق
الصلة ولا تجب هذه الصلة عند اختلاف الدارين وتجب في قرابة الولاد والثاني
ان الوجوب هاهنا بحق الوراثة ولا وراثة عند اختلاف الدارين والوجوب هناك بحق
الولاد وانه لا يختلف ◦ واما الذي يرجع الى غيرهما فقضا القاضي في احد نوعي
النفقة وهي نفقة غير الولاد من الرحم المحرم فلا تجب هذه النفقة من غير قضا القاضي
ولا يشترط ذلك في نفقة الولاد حتى تجب من غير قضا كما تجب نفقة الزوجات ووجه
الفرق ان نفقة الولاد تجب بطريق الاحيا لما ذكرنا من دفع الهلاك لتحقق معنى
الجزئية والبعضية بين المنفق والمنفق عليه ويجب على الانسان احيا نفسه بدفع
الهلاك عن نفسه لا يقف وجوبه على قضا القاضي فاما نفقة ساير ذوي الرحم المحرم
فليس وجوبها من طريق الاحيا لانعدام معنى الجزئية وانما تجب صلة محضة فجاز
ان يقف وجوبها على قضا القاضي وبخلاف نفقة الزوجات لان لها شبها بالاعواض
فمن حيث هي صلة لم تصر دينا من غير قضا ومن حيث هي عوض تجب من غير قضا عملا
بالشبهين ومما يخرج على هذا ما اذا كان الرجل غايبا وله مال حاضر ان القاضي لا يامر احدا
بالنفقة من ماله الا الابوين الفقيرين واولاده الصغار الفقرا الذكور والاناث
والكبار الفقرا العجزة عن الكسب والاناث الفقيرات والزوجة لانه لا حق لاحد في ماله
الا لهؤلا الا ترى انه ليس لغيرهم ان يمد يده الى ماله فياخذه وان كان فقيرا محتاجا
ولهم ذلك فكان الامر من القاضي بالانفاق من ماله لغيرهم قضا على الغايب من غير
خصم حاضر ولا يكون لهم قضا بل يكون لهم اعانة ثم ان كان المال حاضرا عنده هو لا وكان
النسب معروفا او علم القاضي بذلك امرهم بالنفقة منه لان نفقتهم واجبة من غير قضا   من القاضي صح
القاضي فكان الامر بالانفاق اعانة لا قضا وان لم يعلم بالسبب فطلب بعضهم ان يثبت
ذلك عند القاضي بالبينة لا تسمع منه البينة لانه يكون قضا على الغايب من غير ان
يكون عنه خصم حاضر وكذلك ان كان له وديعة عند انسان وهو مقر بها امرهم
القاضي بالانفاق منها وكذا اذا كان له دين على انسان وهو مقر به لما قلنا ولو دفع صاحب
اليد او المديون اليهم بغير اذن القاضي يضمن واذا دفع باذنه لا يضمن وكذا الايام
الجد وولد الولد حال وجود الاب والولد لانهما حال وجودهما بمنزلة ذوي الارحام
ويامرهما حال عدمهما لان الجد يقوم مقام الاب عند عدمه وولد الولد يقوم مقام الولد

عند عدمه وان كان صاحب اليد او المديون منكرا فارادوا ان يقيموا البينة لم يلتفت
القاضي الى ذلك لما ذكرنا فان انفق الاب من مال ابنه ثم حضر الابن فقال للاب كنت موسرا
وقال الاب كنت معسرا ينظر الى حال الاب وقت الخصومة فان كان معسرا فالقول قوله وان
كان موسرا فالقول قول الابن لان الظاهر استدامة حال اليسار والاعسار والتغير
خلاف ذلك الظاهر فيجعل حكما فيحكم فصار هذا كالاجير مع المستاجر اذا اختلفا في جريان
الما وانقطاعه انه يحكم الحال لما قلنا كذا هذا فان اقاما البينة فالبينة بينة الابن لانها
تثبت امرا زايدا وهو الغنا هذا اذا كان المال من جنس النفقة من الدراهم والدنانير
والطعام ونحوها فان كان من غير جنسها فالقاضي لا يبيع على العقار لاجل القضا بالانفاق وكذا
الاب الا اذا كان الولد صغيرا فيبيع العقار واما العروض فهل يبيعها القاضي فالامر فيه
ما ذكرنا من الاتفاق والاختلاف وهل يبيعها الاب قال ابو حنيفة يبيع مقدار ما يحتاج
اليه لا الزيادة على ذلك وهذا استحسان وقال ابو يوسف ومحمد لا يبيع ولا خلاف ان
الام لا تبيع ولدها الصغير والكبير وكذا الاولاد لا يبيعون مال الابوين وجه
قولهما وهو القياس انه لا ولاية للاب على الولد الكبير فكان هو وغيره من الاقارب
سوا ولهذا لا يبيع العقار وكذا العروض ولابي حنيفة ان في بيع العروض نظرا للولد
الغايب لان العروض مما يخاف عليه الهلاك فكان البيع حفظا لها والاب يملك النظر
لولده بحفظ ماله وغير ذلك بخلاف العقار فانه محفوظ بنفسه فلا حاجة الى حفظه بالبيع
فبقي بيعه تصرفا على الولد الكبير فلا يملكه ولان الشرع اضاف مال الولد الى الولد
وسماه كسبا له فلئن لم يظهر ذلك في حقيقة الملك فلا اقل من ان يظهر في ولاية بيع
عرضه عند الحاجة والله اعلم **فصل** واما مقدار الواجب من هذه النفقة فنفقة
الاقارب مقدرة بالكفاية بلا خلاف لانها تجب للحاجة فتتقدر بقدر الحاجة وكل من
وجبت عليه نفقة غيره يجب عليه المأكل والمشرب والملبس والرضاع ان كان رضيعا
لان وجوبها للكفاية والكفاية تتعلق بهذه الاشيا فان كان للمنفق عليه خادم يحتاج
الى خدمته تفرض له ايضا لان ذلك من جملة الكفاية والله اعلم **فصل** واما كيفية
وجوبها فهذه النفقة تجب على وجه لا تصير دينا في الذمة اصلا سوا فرضها القاضي ام لا
بخلاف نفقة الزوجات فانها تصير دينا في الذمة بفرض القاضي او بالتراضي حتى لو فرض
القاضي للقريب نفقة شهر فمضى الشهر ولم يأخذ ليس له ان يطالبه بها بل تسقط وفي نفقة
الزوجات للمراة ولاية المطالبة بما مضى من النفقة في مدة الفرض وقد ذكرنا وجه
الفرق بينهما في نفقة الزوجات فيقع الخرض بعض الفرق بين النفقتين في اشيا منها
ما وصفناه انفا ان نفقة الزوجة تصير دينا بالقضا او بالرضا ونفقة الاقارب
لا تصير دينا اصلا وراسا ● ومنها ان نفقة الاقارب او كسوتهم لا تجب لغير المعسر
ونفقة الزوجات وكسوتهم تجب للمعسرة والموسرة ● ومنها ان نفقة الاقارب او
كسوتهم اذا هلكت قبل مضي مدة الفرض يجب نفقة اخرى وكسوة اخرى وفي نفقة
الزوجات لا تجب ● ومنها ان نفقة الاقارب او كسوتهم اذا بقيت بعد مضي المدة
لا تجب اخرى وفي نفقة الزوجات تجب وقد مر الفرق بين هذه الجملة في نفقة الزوجات
ومنها انه اذا عجل نفقة مدة في الاقارب فمات المنفق او المنفق عليه قبل تمام المدة
لا يسترد شي منها بلا خلاف وفي نفقة الزوجات خلاف محمد ويحبس في نفقة الاقارب
كما يحبس في نفقة الزوجات اما غير الاب فلا شك فيه واما الاب فيحبس في نفقة الولد

الغايب صح

ولا يحبس في ساير ديونه لان ابدا الاب حرام في الاصل وفي الحبس ايذاوه الا ان في النفقة
ضرورة وهي ضرورة دفع الهلاك عن الولد اذ لو لم ينفق عليه لهلك فكان هو بالامتناع
من الانفاق عليه كالقاصد اهلاكه فدفع قصده بالحبس ويحمل هذا القدر من الابذا
لهذه الضرورة وهذا المعنى لم يوجد في ساير الديون ولان هاهنا ضرورة اخرى وهي
ضرورة استدراك هذا الحق اعني النفقة لانها تسقط بمضي الزمان فتقع الحاجة الى الاستدراك
بالحبس لان الحبس محله فيحصل الاستدراك فلو لم يحبس يفوت حقهم راسا فشرع الحبس
في حقه لضرورة استدراك صيانة الحق صيانة عن الفوات وهذا المعنى لم يوجد
في ساير الديون لانها لا تفوت بمضي الزمان فلا ضرورة الى التدارك بالحبس ولهذا
قال اصحابنا ان الممتنع من القسم يضرب ولا يحبس بخلاف ساير الحقوق لانه لا يمكن
استدراك هذا الحق بالحبس لانه يفوت بمضي الزمان فيستدرك بالضرب بخلاف
ساير الحقوق وكذا الجد اب الاب وان علا انه يقوم الاب عند عدمه والله اعلم
فصل واما بيان المسقط لها بعد الوجوب فالمسقط بعد الوجوب هو مضي الزمان
من غير قبض ولا استدانة حتى لو فرض القاضي نفقة شهر للقريب فلم يقبض ولا استدان
عليه حتى مضت المدة سقطت النفقة لما ذكرنا ان هذه النفقة تجب صلة محضة فلا
يتاكد وجوبها الا بالقبض وما يقوم مقامه والله اعلم **فصل** واما نفقة الرقيق فالكلام
في هذا الفصل في مواضع ● في بيان وجوب هذه النفقة ● وفي بيان سبب وجوبها ● وفي
بيان شرط الوجوب ● وفي بيان قدر الواجب ● وفي بيان كيفية الوجوب ● اما
الاول فوجوبها ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
وما ملكت ايمانكم على قوله تعالى وبالوالدين احسانا امر بالاحسان الى المماليك ومطلق
الامر يحمل على الوجوب والانفاق عليهم احسان بهم فكان واجبا ويحتمل ان يكون الامر
بالاحسان الى المماليك امرا بتوسع النفقة عليهم لان المرء لا يترك اصل النفقة على مملوكه
اشفاقا على ملكه وقد يقتر في الانفاق عليه لكونه مقهورا في يده فامر الله تعالى السادات
بتوسع النفقة على مماليكهم شكرا لما انعم عليهم حيث جعل من هو من جوهرهم وامثالهم
في الخلقة خدما وخولا اذ لا تحت ايديهم يستخدمونهم ويستعملونهم في حوايجهم
واما السنة فما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوصي بالمملوك خيرا
ويقول اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما لا يطيقون فان
الله تعالى يقول لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن انس رضي الله عنه قال كان اخر وصية
رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حضرته الوفاة الصلاة وما ملكت ايمانكم
وجعل صلى الله عليه وسلم يغرغر بها في صدره وما يقبض بها لسانه وعليه اجماع الامة
ان نفقة واجبة واما المعقول فهو انه عبد مملوك لا يقدر على شي فلو لم يجعل نفقته
على مولاه لهلك والله اعلم **فصل** واما سبب وجوبها فالملك لانه يوجب الاختصاص
بالمملوك انتفاعا وتصرفا اذ هو نفس الملك فاذا كانت منفعته للمالك كانت مونته
عليه اذ الخراج بالضمان وعلى هذا يبنى انه لا يجب على العبد نفقة ولده لعدم الملك لان امه ان
كانت حرة فهو حر وان كانت امة فهو ملك مولاها فكانت نفقته على المولى ولان العبد لا مال
له بل هو وما في يده لمولاه والمولى اجنبي عن هذا الولد فكيف تجب النفقة في مال الغير لملك الغير
وكذا لا يجب على الحر نفقة ولده المملوك بان تزوج حر امة غيره فولدت ولدا لانه ملك غيره
فلا تجب عليه نفقة مملوك غيره ولو اعتق عبده بطلت نفقته لبطلان سبب الوجوب

وهو الملك ثم ان كان بالغا صحيحا فنفقته في كسبه وان كان صغيرا او زمنا قالوا ان نفقته في بيت
المال لانه واحد من المسلمين حر عاجز لا يعرف له غني قريب وبيت المال مال المسلمين فكانت
نفقته فيه وكذا اللقيط اذا لم يكن معه مال فنفقته في بيت المال لما قلنا وقالوا في صغير في يد
رجل قال لرجل هذا عبدك او ودعتنيه فجحد قال محمد رحمه الله استحلفه بالله ما اودعه فان
حلف قضيت بنفقته على الذي هو في يده لانه اقر برقه ثم اقر لغيره وقد رد الغير اقراره فبقي
في يده واليد دليل الملك فيلزمه نفقته قال محمد رحمه الله وان كان كبيرا لم استحلف المدعي عليه
لانه اذا كان كبيرا كان في يد نفسه فكان دعواه هدرا فيقف الامر على دعوى الكبير فكل من
ادعى عليه انه عبده وصدقه فعليه نفقته ولو كان المملوك بين شريكين فنفقته عليهما على قدر
ملكيهما وكذلك لو كان في ايديهما كل واحد منهما يدعي انه له ولا بينة لهما فنفقته عليهما وقالوا في
الجارية المشتركة بين اثنين اتت بولد فادعاه الموليان ان نفقة هذا الولد عليهما وعلى الولد
اذا كبر نفقة كل واحد منهما لان كل واحد منهما اب كامل في حقه والله اعلم **فصل** واما شرط وجوبها
فهو ان يكون الرقيق مملوك المنافع والمكاسب للمولى فان لم يكن فلا تجب عليه نفقته فتجب على الانسان
نفقة عبد القن والمدبر وام الولد لان اكسابهم ملك المولى ولا تجب عليه نفقة مكاتبه لانه
غير مملوك المكاسب لمولاه الا ترى انه احق بكسبه من مولاه فكان في مكاسبه كالحر فكانت
نفقته في كسبه كالحر وكذا معتق البعض لانه بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة وعندهما حر عليه
دين والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لاخر نفقته على صاحب الخدمة لا على صاحب
الرقبة لان منفعته لصاحب الخدمة ونفقة الرهن على الراهن لان ملك الذات والمنفعة له
ونفقة عبد الوديعة على المودع لما قلنا ونفقة عبد العارية على المستعير لان ملك المنفعة في
زمان العارية له اذ الاعارة تمليك المنفعة ونفقة عبد الغصب قبل الرد على الغاصب لان
منافعه تحدث على ملك الغاصب بعض طرق اصحابنا حتى لم تكن مضمونة له على الغاصب فكانت
نفقته عليه ولان رد المغصوب على الغاصب ومؤنة الرد عليه لكونها من ضرورات الرد والنفقة
من ضرورات الرد لانه لا يمكنه الرد الا بالاستيفاء به ولا يبقى عادة الا بالنفقة فكانت النفقة
من مؤونات الرد لكونها من ضروراته فكانت على الغاصب والله اعلم **فصل** واما مقدار الواجب
منها فمقدار الكفاية لان وجوبها للكفاية فيكون بقدر الكفاية كنفقة الاقارب والله اعلم
فصل واما كيفية وجوبها فانها تجب على وجه لا يجبر عليها في ظاهر الرواية لكن يفتى فيما بينه وبين
الله تعالى ان ينفق عليها وروي عن ابي يوسف انه يجبر عليها لان في تركه جايعا تعذيب الحيوان
بلا فايدة وتضييع المال ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك كله ولانه سفه لخلوه عن
العاقبة الحميدة والسفه حرام عقلا وجه ظاهر الرواية ان الجبر على الحق يكون عند الطلب
والخصومة من صاحب الحق ولا خصم فلا يجبر ولكن يجب فيما بينه وبين الله تعالى لما قاله ابو يوسف
واما نفقة الجمادات كالدور والعقار فلا يجبر عليها لما قلنا ولا يفتى ايضا بالوجوب الا انه اذا
كان يضيع المال فيكون له ذلك والله الموفق للصواب

كتاب الحضانة

الكلام في هذا الكتاب في مواضع • في تفسير الحضانة • وفي بيان من له الحضانة • وفي بيان
مدة الحضانة • وفي بيان مكان الحضانة • اما الاول فالحضانة في اللغة تستعمل في معنيين
احدهما في جعل الشي في ناحية يقال حضنت الرجل عن الشي اذا اعتزله وجعله في ناحية
منه والثاني الضم الى الجنب يقال حضنته واحتضنته اذا ضممته الى جنبك والحضن الجنب
فحضانة الام ولدها هي ضمها اياه الى جنبها واعتزالها اياه من ابيه ليكون عندها فتقوم بحفظه
وامساكه وغسل ثيابه ولا تجبر الام على الرضاعة الا ان لا يوجد من يرضعه فتجبر عليه وبهذا لا تجبر الام على الرضاع

قول عامة العلما وقال مالك ان كانت شريفة لا تجبر وان كانت دنية تجبر والصحيح قول العامة
لقوله تعالى ولا تضار والدة بولدها قيل في بعض وجوه التاويل اي لا تضار بالزام الارضاع
مع كراهتها وقوله تعالى في المطلقات فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن جعل اجر الرضاع على الاب
لا على الام فدل ان الارضاع ليس على الام وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
اي رزق الوالدات المرضعات فان اريد به المطلقات ففيه انه لا ارضاع على الام حيث اوجب بدل
الارضاع على الاب مع وجود الام وان اريد به المنكوحات كان المراد منه والله اعلم ايجاب زيادة
نفقة على الاب للام المرضعة لاجل الولد والا فالنفقة تستحقها المنكوحة من غير ولد ولان الارضاع
انفاق على الولد ونفقة الولد يختص بها الوالد لا تشاركه فيها الام كنفقته بعد الاستغنا فكما لا
تجب عليها نفقته بعد الاستغنا لا تجب عليها نفقته قبله وهذا في الحكم واما في الفتوى فيفتى بانها
ترضع لقوله تعالى لا تضار والدة بولدها قيل في بعض وجوه التاويل اي لا تضار بولدها بان ترميه
على الزوج بعد ما عرفها والفها ولا ترضعه فيتضرر الولد ومتى تضرر الولد تضرر الوالد لانه يتالم متى تضرر الولد تضرر الوالد
وقد قال الله تعالى ولا مولود له بولده اي لا يضار المولود له بسبب الاضرار بولده كذا قيل في بعض
وجوه التاويل ولان النكاح عقد ازدواج وذلك لا يحصل الا باجتماعهما على مصالح النكاح منها ارضاع
الولد فيفتى به ولكنها ان ابت لا تجبر عليه لما قلنا الا اذا كان لا يوجد من يرضعه على الرضاعة
اذ لو لم تجبر لهلك الولد وان التمس الاب لولده مرضعا فارادت الام ان ترضعه بنفسها فهي اولى
لانها اشفق عليه • ولان في انتزاع الولد ضررا بالام وانه منهي لقوله تعالى لا تضار والدة بولدها قيل في الام اولى بارضاع ولدها
بعض وجوه التاويل لا يضار الزوج بانتزاع الولد منها وهي تريد امساكه وارضاعه فان ارادت
ان تاخذ على ذلك اجرا في صلب النكاح لم يجز لها ذلك لان الارضاع وان لم يكن مستحقا عليها في الحكم
فهو مستحق في الفتوى ولا يجوز اخذ الاجر على امر مستحق لانه يكون رشوة • ولانها قد استحقت نفقة
النكاح واجرة الرضاع بمنزلة النفقة نفقتين • ولان اجر الرضاع يجب لحفظ الصبي وغسله وهو
من نظافة البيت ومنفعة البيت تحصل للزوجين فلا يجوز لها ان تاخذ عوضا عن محل يحصل لها
حتى لو استاجرها على ارضاع ولده لها من غيرها جاز لان ذلك غير واجب عليها فلا يكون اخذ الاجرة
على فعل واجب عليها وكذا البيت في حفظه منفعة تعود اليها • لانه لا يجب عليها ان تسكنه معها وكذلك اذا
كانت معتدة من طلاق رجعي لا يحل لها اخذ الاجرة • كما لا يجوز في صلب النكاح بعد الطلاق الرجعي
قايم من كل وجه واما المبتوتة ففيها روايتان • في رواية لا يجوز لها ان تاخذ الاجر لانها مستحقة للنفقة
والسكنى حال قيام العدة فلا تحل لها الاجرة • كما لا تحل للزوجة • وفي رواية يجوز لان النكاح قد زال
بالابانة فصارت كالاجنبية واما اذا انقضت عدتها فالتمست اجرة الرضاع وقال الاب اجد
من غير اجرا وباقل من ذلك فذلك لقوله وان تعاسرتم فسترضع له اخرى • ولان في الزام الاب ما تلتمسه
الام ضررا بالاب وقد قال الله تعالى ولا مولود له بولده اي لا يضار الاب بالزام الزيادة على ما
تلتمسه الاجنبية كذا ذكر في بعض التاويلات • ولكن يرضع عند الام ولا يفرق بينهما لما فيه من الحاق
الضرر بالام والله اعلم • **فصل** واما بيان من له الحضانة فالحضانة تكون للنسا في وقت • وتكون للرجال
في وقت والاصل فيها النسا لانهن اشفق وارفق واهدى الى تربية الصغار ثم يصرف الى الرجال
لان الرجال على الحماية والصيانة واقامة مصالح الصغار اقدر ولكل واحد منهما شرط فلا بد من
بيان شرط الحضانتين ووقتهما اما التي للنسا فمن شرطها ان تكون المراة ذات رحم محرم من الصغير فلا
حضانة لبنات العم والخال وبنات العمة وبنات الخالة لان مبنى الحضانة على الشفقة والرحم
المحرم هي المختصة بالشفقة ثم يتقدم فيها الاقرب فالاقرب فاحق النسا من ذوات الرحم المحرم
بالحضانة الاقرب منها ثم ام الام ثم ام الاب لان الجدتين وان استويا في القرب لكن احديهما

من قبل الام وهذه الولاية مستفادة من قبل الام فكان من يدلي بقرابة الام كان اولى لانها تكون
اشفق فام الام اولى من الاخت لان لها ولادا فكانت ادخل في القرابة وكذا هي اشفق واولى
واولى الاخوات الاخت لاب وام ثم الاخت لام ثم الاخت لاب وام تدلي بقرابتين
فتترجح على الاخت لام بقرابة الاب وتترجح الاخت لام لانها تدلي بقرابة الام فكانت
اولى من الاخت لاب واختلفت الرواية عن ابي حنيفة في الاخت لاب مع الخالة ايهما
اولى روي في كتاب النكاح ان الخالة اولى وهو قول محمد وزفر وروي عنه في كتاب
الطلاق ان الاخت لاب اولى وجه الرواية الاولى ما روي ان بنت حمزة لما رات
عليا رضي الله عنه تمسكت به وقالت بن عمي فاختصم فيها علي وجعفر وزيد بن حارثة
فقال علي بنت عمي وقال جعفر بنت عمي وخالتها عندي وقال زيد بن حارثة بنت اخي آخيت
بيني وبين حمزة يا رسول الله فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لخالتها وقال
الخالة والدة فقد سمى الخالة والدة فكانت اولى وجه الرواية الاولى ان الاخت لاب بنت
الاب والخالة بنت الجد فكانت الاخت اقرب فكانت اولى وبنت الاخت لاب وام اولى
من الخالة لانها من ولد الابوين وكذا بنت الاخت لام لانها من ولد الام والخالة ولد
الجد وكذا بنت الاخت لاب اولى من الخالة على الرواية الاخيرة لانها من ولد الاب والخالة
ولد الجد فكانت اولى واما على الرواية الاخرى فلا شك ان الخالة تتقدم عليها لانها تتقدم
على امها وهي الاخت لاب فلان تتقدم على بنتها وهي ابعد من امها اولى وبنات الاخت
اولى من بنات الاخ لان الاخ لا حق له في الحضانة فالاخت لها حق فيها فكان ولد الاخت اولى
والخالات اولى من بنات الاخ لان بنت الاخ تدلي بقرابة الام فكانت الخالة اولى
وبنات الاخ اولى من العمات وان كان كل واحدة منهما اعني بنت والعمات تدلي بمن لا حق
له في الحضانة ولكن ابنة الاخ اقرب فكانت اولى ثم الخالات اولى من العمات وان
تساوين في القرب لان الخالات تدلين بقرابة الام فكن اشفق واولى الخالة لاب
وام لانها تدلي بقرابتين ثم الخالة لام لادلائها بقرابة الام ثم الخالة لاب ثم العمات
وذكر الحسن بن زياد في كتاب الطلاق ان ام الاب اولى من الخالة في قول ابي يوسف
وقال زفر الخالة وجه قول زفر قول النبي صلى الله عليه وسلم الخالة والدة وجه قول
ابي يوسف ان ام الاب لها ولاد والولاية في الاصل تستفاد بالولاد واولى العمات
العمة لاب وام لانها تدلي بقرابتين ثم العمة لام لاتصالها بجهة الام ثم العمة لاب
واما بنات العم والخال والعمة والخالة فلا حق لهن في الحضانة لعدم الرحم المحرم
والله اعلم ومنها ان لا تكون زوج اجنبي من الصغير فان كانت فلا حق لها في الحضانة
واصله ما روي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان امراة اتت رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقالت يا رسول ابني هذا كان بطني له وعا وحجري له حوا وثديي
له سقا وزعم ابوه ان ينزعه مني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انت احق به ما لم تنكحي وعن سعيد بن المسيب انه قال طلق عمر رضي الله عنه امرابنه
عاصم فلقيها ومعها الصبي فنازعها وارتفعا الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه فقضى
ابو بكر بعاصم لامه ما لم يشب او تتزوج وقال ان ريحها وفراشها خير له حتى يشب
او تتزوج وذلك بحضرة الصحابة رضي الله عنهم ولان الصغير يلحقه الجفا والذلة
من قبل الراب لانه ينقصه لغيرته وينظر اليه نظر المغشي عليه من الموت ويعتر
عليه النفقة فيتضرر به حتى لو تزوجت بذي رحم محرم من الصبي لا يسقط حقها

ومن

واى عليه السلام الخالة والدة

اذا مات عنها زوجها عاد حقها

اذا جمعن وطهن ازواج

من الحضانة كالجدة اذا تزوجت بجد الصبي او الام تزوجت بعم الصبي لانه لا يلحقه الجفا
منها لوجود المانع من ذلك وهو القرابة الباعثة على الشفقة ولو مات عنها زوجها
او ابانها عاد حقها في الحضانة لان المانع قد زال فيزول المنع ويعود حقها وتكون هي
اولى ممن هي ابعد منها كما كانت ومنها عدم ردتها حتى لو ارتدت عن الاسلام بطل
في الحضانة لان المرتدة تحبس فيتضرر به الصبي ولو تابت فاسلمت يعود حقها لزوال
المانع وسيل محمد رحمه الله عن النسا اذا اجتمعن ولهن ازواج قال يضعه القاضي
حيث يشا لانه لا حق لهن فصار كمن لا قرابة له ومنها ان تكون حرة فلا حق للامة
وام الولد في حضانة الولد الحر لان الحضانة ضرب من الولاية وهما ليسا
من اهل الولاية فاما اذا اعتقتا فهما في الحضانة كالحرة لانهما استفادتا الولاية
بالعتق واهل الذمة في هذه الحضانة بمنزلة اهل الاسلام لان هذا الحق انما
يثبت نظرا للصغير وانه لا يختلف بالاسلام والكفر وكذا اتحاد الدين ليس بشرط
لثبوت هذا الحق حتى لو كانت الحاضنة كتابية والولد مسلم كانت في الحضانة
كالمسلمة كذا ذكر في الاصل لما قلنا وكان ابو بكر الرازي يقول انها احق بالصغير
والصغيرة حتى يعقلا فاذا عقلا سقط حقها لانها تعودهما اخلاق الكفرة وفيه ضرر عليهما
والله الموفق **فصل** واما وقت الحضانة التي من قبل النسا فالام والجدتان احق بالصغير
حتى يستغني عنهن فياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده وذكر داود بن رشيد عن
محمد ويتوضا وحده يريد به الاستنجا اي ويستنجي وحده ولم يقدر في ذلك تقديرا
وذكر الخصاف سبع سنين او ثمان سنين او نحو ذلك واما الجارية فهن احق بها
حتى تحيض كذا ذكر في ظاهر الرواية وحكى هشام عن محمد حتى تبلغ او تشتهي وانما
اختلف حكم الغلام والجارية لان القياس ان تتوقت الحضانة بالبلوغ في الغلام
والجارية جميعا لانه ضرب ولاية يثبت للام فلا ينتهي الا بالبلوغ كولاية الاب في المال
الا انا تركنا القياس في الغلام باجماع الصحابة لما روينا ان ابا بكر الصديق رضي الله
عنه قضى بعاصم بن عمر لامه ما لم يشب عاصم او تتزوج امه وكان ذلك بمحضر
من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه احد فتركنا القياس في الغلام باجماع الصحابة
رضي الله عنهم فبقي الحكم في الجارية على اصل القياس ولان الغلام اذا استغنى يحتاج الى
التاديب والتخلق باخلاق الرجال وتحصيل انواع الفضايل واكتساب اسباب العلوم
والاب على ذلك اقوم واقدر ومعها انه لو بقي في يدها لتخلق باخلاق النسا وتعود
بشمايلهن وفيه ضرر به وهذا المعنى لا يوجد في الجارية فتترك في يد الام بل تمس الحاجة
الى الترك في يدها الى وقت البلوغ لحاجتها الى تعلم اداب النسا والتخلق باخلاقهن
وخدمة البيت ولا يحصل ذلك الا وان تكون عند الام ثم بعد ما حاضت او بلغت
عند الام حد الشهوة تقع الحاجة الى حمايتها وصيانتها وحفظها عمن يطمع فيها لكونها
لحما على وضم فلا بد ممن يذب عنها والرجال على ذلك اقدر واما غيرهما من ذوات الرحم
المحرم من الاخوات والخالات والعمات اذا كان الصغير عندهن فالحكم في الجارية كالحكم
في الغلام وهو انها تترك في ايديهن الى ان تاكل وحدها وتشرب وحدها وتلبس وحدها
ثم تسلم الى الاب وانما كان كذلك لانها وان كانت تحتاج بعد الاستغنا الى تعلم اداب
النسا لكن في تاديبها استخدامها وولاية الاستخدام غير ثابتة لغير الامهات ممن
الاخوات والخالات والعمات فتسلم الى الاب احترازا عن الوقوع في المعصية

واما التي للرجال فاما وقتها فما بعد الاستغنا في الغلام الي وقت البلوغ وبعد الحيض
في الجارية اذا كانت عند الام او الجدتين واذا كانت غير من فما بعد الاستغنا فيهما
جميعا الي وقت البلوغ لما ذكرنا من المعني وانما يوقت هذا الحق الي وقت بلوغ الصغير
والصغيرة لان ولاية الرجال علي الصغار والصغاير تزول بالبلوغ غير ان الغلام اذا
كان غير مامون عليه فللاب ان يضمه الي نفسه ولا يخلي سبيله ليلا يكتسب شينا عليه
وليس عليه نفقته الا ان يتطوع فاما اذا بلغ عاقلا واجتمع رايه واستغني عن الاب
وهو مامون عليه فلا حق للاب في امساكه كما ليس له ان يمنعه من ماله فيخلي سبيله فيذهب
حيث شا والجارية اذا كانت ثيبا وغير مامونة علي نفسها لا يخلي سبيلها ويضمها الي
نفسه وان كانت مامونة علي نفسها فلا حق له فيها ويخلي سبيلها وتنزل حيث احبت
وان كانت بكرا لا يخلي سبيلها وان كانت مامونة علي نفسها لانها مطمع كل طامع ولم تختبر
الرجال فلا يومن عليها الخداع • واما شرطها فمن شرايطها العصوبة فلا تثبت الا
للعصبة من الرجال ويتقدم الاقرب فالاقرب الاب ثم الجد اب الاب وان علا
ثم الاخ لاب وام ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ لاب وام ثم ابن الاخ لاب ثم العم
لاب وام ثم العم لاب ثم ابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب ان كان الصبي غلاما
وان كان جارية فلا تسلم اليه لانه ليس بمحرم لها لانه يجوز له نكاحها فلا يوتمن
عليها فاما الغلام فانها عصبته واحق به ممن هو ابعد منه • ثم عم الاب لاب وام
ثم عم الاب لاب ثم عم الجد لاب وام ثم عم الجد لاب ولو كان ثلثة اخوة كلهم علي درجة
واحدة بان كانوا لاب وام او لاب او ثلثة اعمام كلهم علي درجة واحدة فافضلهم
صلاحا وورعا اولي • فان كانوا سووا في ذلك فاكبرهم سنا اولي بالحضانة فان لم
يكن للجارية من عصباتها غير ابني العم اختار لها القاضي افضل المواضع لان الولاية في
هذه الحالة اليه فيراعي الاصلح وكل ذكر من قبل النسا فلا حق له في الولد مثل الاخ لام
والخال واب الام لانعدام العصوبة وقال محمد رحمه الله وان كان للجارية بن عم وخال
وكلاهما لا باس به في دينه جعلها القاضي عند الخال لانه محرم وابن العم ليس بمحرم
فكان المحرم اولي • والاخ من الاب احق من الخال لانه عصبة وهو ايضا اقرب لانه
من اولاد الاب والخال من اولاد الجد وذكر الحسن بن زياد ان الصبي اذا لم يكن له قرابة
من قبل النسا فالعم اولي به من الخال واب الام لانه عصبة والاخ لاب اولي من العم
وكذلك ابن الاخ لانه اقرب فان لم يكن له قرابة من جهة ابيه من الرجال والنسا
فان الام اولي من الخال والاخ لام لان لها ولادا وهي اشفق ممن لا ولاد له من ذوي
الارحام • ومنها اذا كانت الصغيرة جارية ان تكون عصبتها ممن يومن عليها فان
كان لا يوتمن لفسقه ولخيانته لم يكن له فيها حق لان في كفالته لها ضررا عليها ومنع
ولاية نظر فلا تثبت مع الضرر حتي لو كانت الاخوة والاعمام غير مامونين علي نفسها
ومالها لا تسلم اليهم وينظر القاضي من المسلمين امراة ثقة عدلة امينة فيسلمها
اليها الي ان تبلغ فتنزل حيث احبت وان كانت بكرا • ومنها اتحاد الدين فلا
حق للعصبة في الصبي الا ان يكون علي دينه كذا ذكر محمد رحمه الله وقال هذا قول
ابي حنيفة وقياسه لان هذا الحق لا يثبت الا للعصبة واختلاف الدين يمنع
التعصيب وقد قالوا في الاخوين اذا كان احدهما مسلما والاخر يهوديا والصبي
يهودي ان اليهودي اولي لانه عصبته لا المسلم والله الموفق • ولا خيار للغلام

والجارية

والجارية اذا اختلف الابوان فيهما قبل البلوغ عندنا وقال الشافعي يخير الغلام
اذا عقل التخيير واحتج بما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان امراة اتت رسول الله
صلي الله عليه وسلم فقالت ان زوجي يريد ان ينتزع ابنه مني وانه نفعني وسقاني
من بير ابي عنبة فقال ليستهما عليه فقال الرجل من يشاقني في ابني فقال النبي
صلي الله عليه وسلم للغلام اختر ايهما شيت فاختار امه فاعطاها اياه • ولان في هذا
نظرا للغلام • لانه يختار الاشفق ولنا ما روينا عن رسول الله صلي الله عليه وسلم
انه قال للام انت احق به ما لم تنكحي ولم يخيره • ولان في تخيير الصبي ليس بحكمه لانه لغلبة
هواه يميل الي اللذة الحاضرة من الفراغ والكسل والهرب من الكتاب وتعلم اداب
النفس ومعالم الدين فيختار شر الابوين وهو الذي يهمله ولا يوديه واما حديث
ابي هريرة رضي الله عنه فالمراد منه التخيير في حق البالغ لانها قالت قد نفعني
وسقاني من بير ابي عنبة ومعني قولها نفعني اي كسب علي والبالغ هو الذي يقدر علي
الكسب • وقد قيل ان بير ابي عنبة بالمدينة لا يمكن الصغير الاستقا منها فدل
ان المراد منه التخيير في حق البالغ • ونحن به نقول ان الصبي اذا بلغ يخير والدليل
عليه ما روي عن عمارة بن ربيعة المخزومي انه قال غزا ابي نحو البحرين فقتل
فجا عمي ليذهب بي فخاصمته امي الي علي رضي الله عنه ومعي اخ لي صغير فخيرني علي رضي الله
عنه ثلاثا فاخترت امي فابي عمي ان يرضي فوكزه علي رضي الله عنه بيده وضربه بدرته
وقال لو بلغ هذا الصبي خير فهذا يدل علي ان التخيير لا يكون الا بعد البلوغ والله اعلم
فصل واما بيان مكان الحضانة فمكان الحضانة مكان الزوجين اذا كانت الزوجية
بينهما قايمة حتي لو اراد الزوج ان يخرج من البلد فاراد اخذ ولده الصغير ممن له
الحضانة من النسا ليس له ذلك حتي يستغني عنها لما ذكرنا انها احق بحضانته منه
فلا يملك انتزاعه من يدها لما فيه من ابطال حقها فضلا من الاخراج من البلد
وان ارادت المراة ان تخرج من المصر الذي هي فيه الي غيره فللزوج ان يمنعها من
الخروج سوا كان معها ولد او لم يكن لان عليها المقام في بيت زوجها وكذلك اذا كانت
معتدة لا يجوز لها الخروج مع الولد وبدونه • ولا يجوز للزوج ان يخرجها لقوله تعالي لا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن • الا ان ياتين بفاحشة مبينة واما اذا كانت منقضية
العدة فارادت ان تخرج بولدها من البلد الذي هي فيه الي بلد اخر فهذا علي اقسام ان
ارادت الخروج الي بلدها وقد وقع النكاح فيه فلها ذلك مثل ان تزوج كوفية بالكوفة
ثم نقلها الي الشام فولدت اولادا ثم وقعت الفرقة بينهما وانقضت عدتها فارادت
ان تنقل اولادها الي الكوفة فلها ذلك لان المانع هو ضرر التفريق بينه وبين ولده
وقد رضي به لوجود دليل الرضي وهو التزوج بها في بلدها لان من تزوج امراة في بلدها
فالظاهر انه يقيم فيه والولد من ثمرات النكاح فكان راضيا بحضانة الولد في ذلك
البلد فكان راضيا بالتفريق الا ان النكاح ما دام قايما يلزمها اتباع الزوج فاذا زال
فقد زال المانع فان وقع النكاح في غيرها لم يكن لها ان تنقل ولدها الي بلدها بان تزوج
امراة كوفية بالشام فوقعت الفرقة فارادت ان تنقل اولادها الي الكوفة لم يكن لها
ذلك لانه اذا لم يقع النكاح في بلدها لم يوجد الرضي بالمقام في بلدها فلم يكن راضيا
بضرر التفريق ولو ارادت ان تنقل الولد الي بلد ليس ذلك بلدها ولكن وقع النكاح
فيه كما تزوج كوفية بالشام فنقلها الي البصرة فوقعت الفرقة بينهما فارادت ان

ان تنقل اولادها الى الشام ليس لها ذلك كذا ذكر في الاصل لان ذلك البلد الذي وقع فيه
النكاح ليس بلدها ولا بلد الزوج بل دار غربة لها كالدار الذي فيه الزوج فلم يكن النكاح
فيه دليل الرضا بالمقام فلم يكن راضيا بحضانة الولد الذي هو من ثمرات النكاح فيه
فلم يكن راضيا بضرر التفريق فاعتبر في الاصل احدهما ان يكون البلد الذي يريد
ان ينقل اليه الولد بلدها والثاني وقوع النكاح فيه فما لم يوجد لا يثبت لها ولاية
النقل وروي عن ابي يوسف ان لها ذلك واعتبر مكان العقد فقط والبه اشار محمد في
الجامع الصغير فقال وانما انظر في هذا الى عقدة النكاح اين وقعت وهكذا اعتبر الطحاوي
والخصاف اتباعا لقول محمد في الجامع وهذا غير سديد لان محمدا رحمه الله وان اجمل
المسلة في الجامع وقد فسرها في الاصل على الذي وصفنا والمجمل يحمل على المفسر ويكون
المفسر بيانا للمجمل كالنص المجمل من الكتاب والسنة اذا التحق به التفسير انه يصير
مفسرا من الاصل كذا هذا والله الموفق • هذا اذا كانت المسافة بين البلدتين بعيدة
فاما اذا كانت قريبة بحيث يقدر الاب ان يزور الولد ويعود الى منزله قبل الليل
فلها ذلك لانه لا يلحق الاب كثير ضرر بالنقل كالنقل الى اطراف البلد واما اهل السواد
فالحكم في السواد كالحكم في المصر في جميع الفصول الا في فصل واحد • وبيانه ان النكاح اذا
وقع في الرستاق فارادت المراة ان تنقل الصبي الى قريتها فان كان اصل النكاح وقع فيها
فلها ذلك • كما في المصر لما قلنا في المصر وان كان وقع في غيرها فليس لها نقله الى قريتها ولا الى
القرية التي وقع فيها النكاح اذا كانت بعيدة لما ذكرنا في المصر وان كان على التفسير الذي
ذكرنا فلها ذلك كما في المصر • وان كان الاب متوطنا فارادت نقل الولد الى القرية
فان كان تزوجها فيها وهي قريتها فلها ذلك وان كانت بعيدة عن المصر لما ذكرنا في المصر
وان لم تكن تلك قريتها فان كانت قريبة ووقع اصل النكاح فيها فلها ذلك كما في المصر
وان كان لم يقع النكاح فيها فليس لها ذلك وان كانت قريبة من المصر • بخلاف المصرين لان
اخلاق اهل السواد لا تكون مثل اخلاق اهل المصر بل تكون اجفى فيتخلق الصبي باخلاقهم
فيتضرر به ولم يوجد من الاب دليل الرضا بهذا الضرر اذ لم يقع اصل النكاح في القرية • والله
اعلم • وليس للمراة ان تنقل ولدها الى دار الحرب • وان كان قد تزوجها هناك وان كانت حربية
بعد ان يكون زوجها مسلما او ذميا لان في ذلك اضرارا بالصبي • لانه يتخلق باخلاق الكفرة
فيتضرر به وان كان كلاهما حربيين فلها ذلك لان الصبي تبع لهما وهما من اهل دار الحرب
والله الموفق للصواب

كتاب العتاق

الكلام في هذا الاصل في مواضع
في بيان انواع الاعتاق • وفي بيان ركن الاعتاق • وفي بيان شرايط الركن • وفي
بيان صفة الاعتاق • وفي بيان حكم الاعتاق • وفي بيان وقت ثبوت حكمه • وفي
بيان ما يظهر به الاعتاق • اما الاول فالاعتاق في القسمة الاولى ينقسم الى اربعة
اقسام واجب ومندوب اليه ومباح ومحظور اما الواجب فالاعتاق في كفارة القتل
والظهار واليمين والافطار الا انه في باب القتل والظهار والافطار واجب على التعيين
قال الله تعالى في كفارة القتل والظهار فتحرير رقبة وفي كفارة اليمين او تحرير رقبة
وانه امر بصيغة المصدر كقوله تعالى فضرب الرقاب • وقوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن وقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ونحو ذلك وقال النبي صلى الله عليه
وسلم في كفارة الافطار اعتق رقبة واما المندوب اليه فهو الاعتاق لوجه الله تعالى
من غير ايجاب لان الشرع ندب الى ذلك لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه

شرطين منه

وسلم

وسلم انه قال ايما مومن اعتق مومنا في الدنيا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من
النار وعن واثلة بن الاسقع قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا
قد اوجب فقال صلى الله عليه وسلم اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار
وعن ابن نجيح السلمي قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالطايف فسمعته يقول
من رمى بسهم في سبيل الله فله درجة في الجنة ومن شاب شيبة في الاسلام كانت له نورا يوم القيمة
وايما رجل مسلم اعتق رجلا مسلما كان به وفا كل عظم من عظامه محرره من النار وايما امراة مسلمة
اعتقت امراة مسلمة كان بها وفا كل عظم من عظام محررها من النار وعن البراء بن عازب رضي الله
عنه قال جا اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله علمني عملا يدخل الجنة
فقال عليه السلام اعتق النسمة وفك الرقبة قال اوليسا واحدا فقال لا عتق النسمة
ان تنفرد بعتقها وفك الرقبة ان تعين في نكاحها • واما المباح فهو الاعتاق من غير نية
لوجود معنى الاباحة وهي تخيير العاقل بين تحصيل الفعل وتركه شرعا • واما المحظور فهو
ان يقول لعبده انت حر لوجه الشيطان يقع العتق لوجود ركن الاعتاق وشرطه وقوله
لوجه الشيطان لبيان الغرض وينقسم ايضا اقساما اخر نذكرها في مواضعها ان شا الله
تعالى والله الموفق

فصل واما ركن الاعتاق فهو اللفظ الذي جعل دلالة على العتق في الجملة
او ما يقوم مقام اللفظ فيحتاج الى بيان الالفاظ التي يثبت بها العتق في الجملة اما مع النية
واما بدون النية • والى بيان ما يقوم مقام اللفظ في الدلالة على العتق • والى بيان ما لا
يثبت به العتق من الالفاظ راسا • اما الاول فالالفاظ التي يثبت بها العتق في الجملة
ينقسم ثلثة اقسام صريح وملحق بالصريح وكناية • اما الصريح فهو اللفظ المشتق من العتق
او الحرية او الولا نحو قوله اعتقتك او حررتك او انت عتيق او معتق او انت مولاي
لان الصريح في اللغة اسم لما هو ظاهر المعنى مكشوف عند السامع وهذه الالفاظ بهذه
الصفة اما لفظ العتق والحرية فلا شك فيه لانه لا يستعمل الا في العتق فكان ظاهر المراد
عند السماع فكان صريحا فلا يفتقر الى النية كصريح الطلاق اذ النية لتعيين المحتمل
واما لفظ الولا فالولا وان كان من الالفاظ المشتركة في الاصل لوقوعه على مسميات
مختلفة الحدود والحقايق بمنزلة اسم العين والقرو وغيرهما فانه يقع على الناصر
قال الله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم ويقع على ابن العم
قال الله تعالى خبرا عن نبيه زكريا عليه السلام واني خفت الموالي من وراي ويقع على
المعتق والمعتق لكن ههنا لا يحتمل معنى الناصر لان المولى لا يستنصر بعبده ولا ابن العم
اذا كان العبد معروف النسب ولا المعتق اذ العبد لا يعتق مولاه فتعين العتق
مرادا به والمشترك يتعين بعض الوجوه التي تحتمله مرادا بدليل معين فكان صريحا
في العتق فلا يحتاج الى النية كقوله انت حر او عتيق وكذا اذا ذكر هذه الالفاظ بصيغة
الندا بان قال يا حر يا عتيق يا معتق لانه ناداه بما هو صالح في الدلالة على العتق لكون
اللفظ موضوعا للعتق والحرية ولا يعتبر المعنى في الموضوعات فيثبت العتق من غير
نية كقوله انت حر او عتيق او معتق وذكر محمد رحمه الله انه لو كان اسم العبد حرا او عرف
بذلك الاسم فقال يا حر لا يعتق لانه اذا كان مسمى بذلك الاسم معروفا به فالندا
يحمل على الاسم العلم لا على الصفة وكذا اذا قال له يا مولاي يعتق عليه عند اصحابنا
الثلاثة وقال زفر لا يعتق من غير نية وجه قوله ان قوله يا مولاي يحتمل التحقيق
ويحتمل التحقيق فلا يحمل التحقيق الا بالنية كقوله يا سيدي ويا مالكي ولنا

ان ندا العبد باسم المولى لا يراد به تعطف العبد واكرامه عادة وانما يراد به الاعتاق
فيحمل عليه كانه قال له انت مولاي ولو قال ذلك يعتق عليه كذا هذا بخلاف قوله يا سيدي ويا مالكي
لان هذا قد يذكر على وجه التعظيم والاكرام فلا يثبت به العتق من غير قرينة وعلل محمد رحمه الله
فقال لانا انما اعتقناه في قوله يا مولاي لاجل الولا لا لاجل الملك ومعناه ما ذكرنا والله اعلم
ولو قال في شي من هذه الالفاظ من قوله اعتقتك ونحوه عنيت به الخبر كذبا لا يصدق
في القضا لعدوله عن الظاهر لانه يستعمل في انشا العتق في عرف اللغة والشرع كما يستعمل
في الاخبار فان العرب قبل ورود الشرع كانوا يعتقون عبيدهم بهذه الصيغة وفي
الحمل على الاخبار حمل على الكذب وظاهر حال العاقل بخلافه فلا يصدق في القضا كما لو قال
لامراته طلقتك ونوى به الاخبار كذبا ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما
يحتمله كلامه لانه يحتمل الاخبار وان كان ارادة الخبر خلاف الظاهر ولو قال عنيت به
انه كان حرا فان كان مولدا لا يصدق اصلا لانه كذب محض وان كان مسبيا لا يصدق
قضا لان الظاهر ارادة الانشا من هذه الالفاظ فلا يصدق في العدول عن الظاهر
ويصدق ديانة لان اللفظ يحتمل الاخبار عن الماضي ولو قال انت حر من عمل كذا او انت
حر اليوم من هذا العمل عتق في القضا لان العتق بالنسبة الى الاعمال والاعمال لا يتجزى
لاستحالة ان يعتق اليوم ويرق غدا او يعتق في عمل ويرق في عمل فكان الاعتاق من
عمل دون عمل وفي زمان دون زمان اعتاقا عن الاعمال كلها وفي الازمان باسرها
فاذا نوى به بعض الاعمال والازمان فقد نوى خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي وكذا
اذا قال انت مولاي وقال عنيت به الموالاة في الدين لا يدين في القضا لانه خلاف
الظاهر اذ هو يستعمل لولا العتق ظاهرا ويصدق ديانة لان اللفظ مما يحتمل ما نوى
ولو قال ما انت الا حر عتق لان قوله ما انت الا حر لانه اثبات بعد النفي كقولنا
لا اله الا الله ولو قال انت حر لوجه الله عتق لان اللام في قوله لوجه الله لام الغرض
فقد نجز الحرية وبين ان غرضه من التحرير وجه الله تعالى وكذا من قال لعبده انت حر
لوجه الشيطان عتق ذكره محمد رحمه الله في الاصل لانه اعتقه بقوله انت حر وبين غرضه
الفاسد من الاعتاق فلا يقدح في العتق • ولو دعا عبده سالما فقال يا سالم فاجابه مرزوق
فقال انت حر ولا نية له عتق الذي اجابه لان قوله انت حر خطاب والمتكلم اولى بصرف
الخطاب اليه من الساكت ولو قال عنيت سالما عتقا في القضا اما مرزوق فلان الاشارة
مصروفة اليه لما قلنا فلا يصدق في انه ما عناه واما سالم فباقراره واما فيما بينه وبين
الله تعالى فانما يعتق الذي عناه خاصة لان الله تعالى مطلع على سره ولو قال يا سالم انت
حر فاذا هو عبد له او لغيره عتق سالم لانه لا يخاطب ها هنا الا سالم فينصرف قوله
انت حر اليه والله اعلم • واما الذي هو ملحق بالصريح فهو ان يقول لعبده وهبت لك
نفسك منك او بعت نفسك منك ويعتق سوا قبل او لم يقبل نوى او لم ينو
لان الايجاب من الواهب والبايع ازالة الملك من الموهوب والمبيع وانما الحاجة
الى القبول من الموهوب له والمشتري لثبوت الملك لهما وها هنا لا يثبت الملك للعبد
في نفسه لانه لا يصلح مملوكا لنفسه فبقي الهبة والبيع ازالة الملك عن الرقيق لا الى احد
وهذا هو معنى الاعتاق ولهذا لا يفتقر الى القبول ولا يحتاج الى النية ايضا لان
اللفظ صريح في الدلالة على زوال الملك عن الموهوب والبيع والاعتاق ازالة الملك وقد
قال ابو حنيفة اذا قال لعبده وهبت لك نفسك او قال اردت وهبت له عتقه

اي

اي اعتقه لا يصدق في القضا لان الهبة وضعت لازالة الملك عن الموهوب وهبة العتق
استبقا الملك على الموهوب فقد عدل عن ظاهر الكلام فلا يصدق في القضا ويصدق فيما
بينه وبين الله تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه وروي عن ابي يوسف فيمن قال لعبده انت مولى
فلان او عتيق فلان انه يعتق في القضا لانه اخبر انه معتق فلان ولا يكون معتق فلان
الا وان يكون مملوكه فاعتقه فان قال اعتقك فلان فليس بشي لان قوله اعتقك فلان يحتمل
انه اراد به ان فلانا انشا العتق فيك ولا يكون ذلك الا بعد الملك ويحتمل انه اراد به
انه قال لك الحال انت حر ولا ملك له فيه فلا يعتق بالشك والله اعلم • ومن هذا القبيل
اذا اشترى اباه او احدا وابنه عتق عليه نوى او لم ينو عند عامة العلما اعتاقا شرعيا
حتى يتادى به الكفارة اذا اشتراه ناويا عن الكفارة في قول اصحابنا الثلثة خلافا
لزفر والشافعي وقال مالك لا يعتق الا باعتاق مبتدا والاصل ان كل من ملك ذا رحم
محرم منه بالشرا او الصدقة او الوصية او بالارث يعتق عليه وقال مالك لا يعتق
ما لم يعتقه وقال الشافعي لا يعتق بالملك الا من له ولاد فاما من لا ولاد له فلا يعتق
الا باعتاق مبتدا اما مالك احتج بما روى ابو داود في سننه باسناده عن ابي هريرة
رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لن يجزي ولد عن والده الا وان
يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه حقق الاعتاق عقيب الشرا ولو كان الشرا نفسه اعتاقا
لم يتحقق الاعتاق عقيبه لان اعتاق المعتق لا يتصور فدل ان شرا القريب ليس
باعتاق ولان الشرا اثبات الملك والاعتاق ازالة الملك وبينهما منافاة فكيف يكون
اللفظ الواحد اثباتا وازالة ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال جا رجل الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال يا رسول الله اني دخلت السوق فوجدت اخي يباع فاشتريته وانا اريد
ان اعتقه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله قد اعتقه والحديثان حجة على مالك والشافعي
ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابي هريرة فيعتقه بالشرا يحمل على هذا عملا
بالاحاديث كلها صيانة لها عن التناقض واما قوله الشرا اثبات الملك والاعتاق ازالة
الملك فنعم لكن الممتنع اثبات حكم واحد بلفظ واحد في زمان واحد اما في زمانين
فلا لان علل الشرع في الحقيقة دلايل واعلام على المحكومات الشرعية فيجوز ان يكون بلفظ
الشرا السابق علما على اثبات الملك في الزمان الاول وذلك اللفظ بعينه علما على
ثبوت العتق في الزمان الثاني اذ لا تنافي عند اختلاف الزمان واما الكلام مع
الشافعي فمبني على ان القرابة المحرمة للنكاح فيما سوى الولاد وهي قرابة الاخوة
والعمومة والخؤولة حرام القطع عندنا وعنده لا يحرم قطعها وعلى هذا ينبني وجوب
القطع بالسرقة ووجوب النفقة انه لا يقطع وتجب النفقة عندنا خلافا له في ان قرابة
الولاد حرام القطع ولا خلاف ايضا في ان القرابة التي لا تحرم النكاح كقرابة بني الاعمام
غير محرمة القطع فالشافعي يلحق هذه القرابة بقرابة بني الاعمام ونحن نلحقها بقرابة
الولاد وجه قوله ان العتق انما يثبت بالقرابة لكون العتق صلة والقرابة مستدعية
للصلة والاحسان الى القريب والعتق من اعلا الصلات فلا يثبت الا باعلى القرابات
وهي قرابة الولاد لما فيها من الجزوية والبعضية ولم يوجد ذلك في هذه القرابة
فلا يلحقها بها بل يلحق بالقرابة البعيدة وهي قرابة بني الاعمام ولهذا الحق بها في كثير من

الاحكام وهي حرمان القصاص في النفس والطرف وقبول الشهادة والحبس بالدين وجوا
الاستيجار وعدم التكاتب ولنا ان قرابة الولاد انما اوجبت العتق عند الملك
لكونه محرمة القطع وابقا الملك في القريب يفضي الى قطع الرحم لان الملك نفسه من باب
الذل والهوان فيورث وحشة وانما توجب التباعد بين القريبين وهو تفسير قطيعة
الرحم وقطع السبب المفضي الى القطع مع تحريم القطع متناقض فلا يبقى الملك دفعا
للتناقض فلا يبقى الرق ضرورة لانه لم يشرع في المسلم والذمي الا لاجل الملك المحرم
للمالك المعصوم واذا زال الرق يثبت العتق ضرورة والقرابة المحرمة للنكاح محرمة
القطع لان النصوص المقتضية لحرمة قطع الرحم عامة او مطلقة قال الله تعالى
واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام معناه الله الذي تساءلون به فلا تعصوه واتقوا
الارحام فلا تقطعوها ويحتمل ان يكون معناه اتقوا الله وصلوا الارحام وقد روي في
الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا الارحام فانه ابقى لكم في الدنيا
وخير لكم في الاخرة والامر بالوصل يكون نهيا عن القطع والامر بالفعل نهي عن ضده وروي
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الرحم شجنة من الله تعالى معلقة بالعرش تقول يا رب
هذا مقام العايذ بك قطعت ولم اوصل فيقول الله تعالى ما يكفيك اني شققت لك اسما
من اسمي انا الرحمن وانت الرحم فمن وصلك وصلته ومن قطعك بتته ومثل هذا الوعيد
لا يكون الا بارتكاب الحرام فدل ان قطع الرحم حرام فعل والرحم هو القرابة سميت
القرابة رحما اما باعتبار ان الرحم مشتق من الرحمة كما جا في الحديث والقرابة سبب
الرحمة والشفقة على القريب واما باعتبار ان العضو المخصوص من النسا المسمى بالرحم
محل النسب الذي يتعلق به وجود القرابات فكان كل قرابة او مطلق القرابة محرم
القطع بظاهر النصوص الا ما خص او قيد بدليل ثم تخرج الاحكام اما حرمان
القصاص فلا يفضي الى قطع الرحم لان القصاص جزا الفعل وجزا الفعل يضاف الى الفاعل
فكان الاخ القاتل او القاطع هو القاطع للرحم فكانه قتل بنفسه او قطع طرفه باختياره
وكذا الحبس بالدين لانه جزا المطل الذي هو جنايته فكان مضافا اليه واما الاجارة فهي
عقد معاوضة وهي تمليك المنفعة بالمال وانه حصل باختياره فلا يفضي الى قطع
الرحم بل لان ذلك مستحق على الابن شرعا فلا يجوز ان يستحق بمقابلته فلا يدخل في العقد
ولو استاجر الابن اباه يصح ولكن يفسخ احتراما للاب ونحن نسلم ان للاب زيادة احترام
شرعا يظهر في حق هذا وفي حق الحبس والقصاص ولا كلام فيه واما نكاح الحليلة فانه وان
كان فيه نوع خصاصة لكن هذا النوع من القضاضة غير معتبر في تحريم القطع
فان الجمع بين الاختين حرم للصيانة عن قطيعة الرحم ثم يجوز نكاح الاخت بعد
طلاق اختها وانقضاء عدتها وان كان لا يخلو عن نوع قضاضة واما المكاتب فعند ابي
يوسف ومحمد يكاتب الاخ كما في قرابة الولاد وعن ابي حنيفة فيه روايتان ثم يقول
عدم مكاتبة الاخ لا يفضي الى قطيعة الرحم لان ملكه لا يصلح للتكاتب لانه من باب
الصلة والتبرع وملك المكاتب ملك ضروري لا يظهر في حق التبرع والعتق عليه فاذا
لم يكاتب عليه لم يقدر الاخ على ازالة الذل عنه وهو الملك فلا يفضي الى القضاضة
بخلاف الولاد لان ملك المكاتب وان كان ضروريا لم يشرع الا في حق حرية نفسه
لكن حرية ابيه وابنه في معنى حرية نفسه لان المرء يسعى لحرية اولاده وآبائه مثل ما

وشرع صح

يسعي

يسعى لحرية نفسه فهو الفرق والله اعلم ۝ وسوا كان المالك لذي الرحم المحرم بالغا او صبيا
عاقلا او مجنونا يعتق عليه اذا ملكه لعموم قوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم
منه فهو حر ولانه علق الحكم وهو الحرية بالملك فيقتضي ان كل من كان من اهل الملك كان من اهل
ذلك الحكم والصبي والمجنون من اهل الملك فكانا من اهل هذا الحكم فان قيل ان الصبي العاقل
اذا اشترى اباه يعتق عليه وشرا القريب اعتاق عند اصحابنا حتى تتادى به الكفارة
والصبي وان كان عاقلا فليس من اهل الاعتاق فينبغي ان لا يعتق او لا يكون له الشرا قيل ان كون
شرا القريب اعتاقا عرفناه بالنص وهو ما روينا من حديث ابي هريرة رضي الله عنه والنص
قابل التخصيص والتقييد وقد قام الدليل على ان الصبي ليس بمراد لانه ليس من اهل الاعتاق
فلا يكون الشرا من الصبي وان كان عاقلا اعتاقا بل يكون تملكا منهما فيعتق عليه بالملك
شرعا لقول النبي صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر لا بالاعتاق ولو
ملك حليلة ابيه او منكوحة ابنه او امه من الرضاع لا تعتق عليه وكذا اذا ملك ابن
العم او العمة او بنتهما او ابن الخال او الخالة او بنتهما لا يعتق لان شرط العتق ذي الرحم
المحرم فلا بد من وجودهما اعني الرحم والمحرم وفي الاول وجد المحرم بلا رحم وفي الثاني
وجد الرحم بلا محرم فلا يثبت العتق واهل الاسلام واهل الذمة في ذلك سوا لاستوايهم
في حرمة قطع الرحم واهلية الاعتاق واهلية الملك ولعموم قوله صلى الله عليه وسلم
من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر وولا العتق لمن عتق عليه لان العتق ان وقع بالشرا
فالشرا اعتاق وقد قال عليه السلام الولا لمن اعتق وان اعتق بالملك فالملك شرعا
للمعتق عليه فكان الولا له ولو اشترى امة وهي حبلى من ابيه والامة لغير الاب جاز الشرا
وعتق ما في بطنها ولا تعتق الامة ولا يجوز بيعها قبل ان تضع وله ان يبيعها اذا وضعت
اما جواز الشرا فلا شك فيه فان شرا الاخ جائز كشرا الاب وساير ذي الرحم المحرم واما
الجنين فلانه اخوه وقد ملكه فيعتق عليه ۝ ولا تعتق الامة عليه لانها اجنبية عنه
لعدم القرابة بينهما يحققه انه لو ملكها ابوه لا تعتق عليه فابنه اولى واما عدم جواز
بيعها ما دام الحمل قايما فلان في بطنها ولدا حرا لان بيع الحامل دون الحمل لا يجوز الا ترى
انه لو باعها واستثنى الحمل يفسد البيع فاذا كان الولد حرا والحر لا يكون محلا للبيع
فيصير كانه استثنى الولد واذا وضعت جاز بيعها لان المانع قد زال واذا ملك شقصا
من ذي رحم محرم منه عتق عليه قدر ما ملك في قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وزفر
يعتق كله كما اذا اعتق شقصا من عبد له اجنبي لان العتق عنده يتجزى عنده وعندهم
لا يتجزى ۝ ولو ملك رجلان ذا رحم محرم منهما من احدهما حتى عتق عليه فهذا لا
يخلو ۝ اما ان ملكاه بسبب لهما فيه صنع بان ملكاه بالشرا او بقبول الهبة
او الصدقة او الوصية لا يضمن من عتق عليه لشريكه شيا موسرا كان او معسرا
في قول ابي حنيفة ولكن يسعى له العبد في نصيبه وعند ابي يوسف ومحمد يضمن الذي
عتق عليه نصيبه ان كان موسرا وعلى هذا الخلاف اذا باع رجل نصف عبده من ذي
رحم محرم من عبده او وهب له حتى عتق عليه لا يضمن المشتري نصيب البايع عند ابي
حنيفة موسرا كان القريب او معسرا ولكن يسعى في نصف قيمته للبايع وعندهما
يضمن ان كان موسرا وان كان معسرا يسعى العبد ولو قال الرجل لعبد ليس بقريب
له ان ملكته فهو حر ثم اشتراه الحالف وعبره صفقة واحدة ذكر الجصاص انه على هذا
الخلاف انه لا ضمان عليه في قول ابي حنيفة وعندهما يضمن وذكر الكرخي انه لا اعرف

الرواية في هذه المسألة واجمعوا ان العبد اذا كان بين اثنين فباع احدهما نصيبه من قريب العبد حتى عتق عليه ان المشتري يضمن نصيب الشريك الساكت ان كان موسرا ولا يضمن البايع شيا والكلام في هذه المسألة بنا على ان الاعتاق يتجزي عند ابي حنيفة وعندهما لا يتجزي ووجه البنا على هذا الاصل ان الاعتاق لما لم يكن متجزيا عندهما وشرا القريب اعتاق فكان شرا نصيبه اعتاقا لنفسه واعتاق نصيبه اعتاق نصيب صاحبه كالعبد المشترك بين اثنين اعتقه احدهما وهو موسر ولما كان متجزيا عنده فكان شرا نصيبه اعتاقا لنصيبه خاصة فلم يكن افساد لنصيب شريكه ولا تمليكا لنصيب شريكه لان ذلك يثبت لضرورة تكميل الاعتاق لضرورة عدم التجزي فاذا كان متجزيا عنده فلا ضرورة الى التكميل فلا حاجة الى التمليك والدليل عليه انه لا يجب الضمان اذا كان معسرا وضمان الاتلاف والتمليك لا يسقط بالاعسار كان ينبغي ان لا يجب الضمان على الشريك الا انا عرفنا وجوب الضمان ثمة مخالفا للاصل بالنص نظرا للشريك الساكت وهو مستحق للنظر اذ لو لم يوجد منه الرضا بمباشرة الاعتاق من الشريك ولا بمباشرة شرطه وهاهنا وجد لان كل واحد من المشتريين راض بشرا صاحبه وكيف لا يكون راضيا به وان شرا كل واحد منهما شرط لصحة شرا صاحبه حتى لو اوجب البايع لهما فقبل احدهما دون الاخر لم يصح وكذا البايع نصف عبده من ذي رحم محرم منه راض بشرا به ومن رضي بالضرر لا ينظر اليه فلم تكن هذه المواضع نظير المنصوص عليه فبقي الحكم فيها على الاصل بخلاف العبد المشترك بين اثنين باع احدهما نصيبه من ذي رحم محرم منه لان هناك لم يوجد دليل الرضا من الشريك الساكت بشرا القريب اصلا حتى يوجب سقوط حقه في الضمان فكان في معنى المنصوص عليه فيلحق به ثم وجه الكلام لابي حنيفة على طريق الابتدا انه وان سلم له ان شرا نصيبه اعتاق نصيبه وافساد نصيب شريكه لكن هذا افساد مرضي به من جهة الشريك لانه رضي بشرا نفسه واثبات الملك له في نصيبه ولا يمكنه ذلك بدون شرا صاحبه لان الخلاف فيما اذا اوجب البايع البيع لهما صفقة واحدة فلابد وان يكون القبول موافقا للايجاب اذا البايع ما رضي الا به الا ترى انه لو قال بعت منكما فقبل احدهما ولم يقبل الاخر لم يصح البيع فكان الرضا بشرا نفسه رضي بشرا صاحبه فكان شرا القريب افساد النصيب الشريك برضا الشريك فلا يوجب الضمان كما اذا كان العبد مشتركا بين اثنين فقال احدهما لصاحبه اعتق نصيبك او رضيت باعتاق نصيبك فاعتق لا يضمن كذا هذا فان قيل هذه النكتة لا تتمشى في الهبة فان احدهما اذا قبل الهبة دون الاخر يثبت له الملك فلم يكن الرضا بقبوله الهبة في نصيبه رضا بقبول صاحبه فلم يكن هذا افسادا مرضيا به من جهة الشريك وكذا لا تتمشى فيما اذا لم يعلم الشريك الاجنبي ان شريكه قريب العبد لانه اذا لم يعلم به لم يعلم كون شرا القريب اعتاقا لنصيبه فلا يعلم كونه افسادا لنصيب شريكه فلا يثبت رضاه بالافساد لان الرضا بالشي بدون العلم به محال فالجواب ان هذا من باب عكس العلة لانه اراد الحكم مع عدم العلة وهذا تفسير العكس والعكس ليس بشرط في العلل الشرعية لجواز ان يكون لحكم واحد شرعي علل فنحن نفينا الضمان في بعض الصور بما ذكرنا وتنفيه في غيره بعلة اخرى ثم نقول اما فصل الهبة فنقول كل واحد منهما وان لم يكن قبوله شرط صحة قبول الاخر حتى ينفرد كل واحد منهما بالقبول لكنهما اذا جميعا كان قبولهما بمنزلة شي واحد لانه جواب واحد مثاله المصلي اذا قرا اية واحدة قصيرة

او طويلة يتعلق بها الجواز ولو قرا عشر ايات او اكثر يتعلق الجواز بالكل ويجعل الكل كانه واحدة كذا هذا ٥ واما فصل العلم فتخريجه على جواب ظاهر الرواية وهو ان عند ابي حنيفة لا يجب الضمان سوا علم او لم يعلم وعندهما يجب علم او لم يعلم نص عليه في الجامع الصغير اما على اصلهما فظاهر لان الضمان عندهما يجب مع العلم فمع الجهل اولى واما على اصل ابي حنيفة فلان سقوط ضمان الاتلاف عنده لاذن والرضا به لا يقف على العلم فان من قال لرجل كل هذا الطعام والاذن لا يعلم انه طعام نفسه فاكله الرجل لا يستحق الضمان عليه وان لم يعلم به وهذا لان حقيقة العلم ليس بشرط في بنا الاحكام عليها بل المعتبر هو سبب حصول العلم والطريق الموصل اليه ويقام ذلك مقام حقيقة العلم كما يقام سبب القدرة مقام حقيقة القدرة وطريق حصول العلم هاهنا في يده وهو السوال الفحص عن حقيقة الحال فاذا لم يفعل فقد قصر فلا يستحق الضمان وروي بشر عن ابي يوسف انه فصل بين العلم والجهل فقال ان كان الاجنبي يعرف ذلك فان العبد يعتق ويسعى للاجنبي في قول ابي حنيفة وابي يوسف وان كان لا يعلم فهو بالخيار ان شا نقض البيع وان شا تم عليه وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وجه هذه الرواية ان الشرا مع شركة الاب عيب فكان بمنزلة ساير العيوب انه ان علم به المشتري يلزمه البيع كما في ساير العيوب ولو لم يعلم به لم يلزمه مع العيب واذا لم يلزم العبد في حق الشريكين لم يلزم في حق الاخر فلا يعتق ويثبت للمشتري حق الفسخ وذكر في الجامع الصغير لو اشتري رجل نصف عبد ثم اشتري ابو الاب النصف الباقي وهو موسر فالمشتري بالخيار بمنزلة عبد بين شريكين اعتقه احدهما فالمشتري بالخيار لانه لم يوجد من المشتري الاجنبي ما هو دليل الرضا في سقوط الضمان عن الاب فلا يسقط وروي عن ابي يوسف انه قال لو ان عبدا اشتري نفسه هو واجنبي من مولاه فالبيع باطل في حصة الاجنبي لانه اجتمع العتق والبيع في عقد واحد في زمان لان بيع نفس العبد منه اعتاق على مال فلا يصح البيع بخلاف الرجلين اشتريا ابن احدهما انه يصح وان اجتمع الشرا والعتق في عقد واحد لان شرا القريب تملك في الزمان الاول واعتاق في الزمان الثاني وانه جائز لما بينا وروي عن ابي يوسف انه اذا قال ان ملكت من هذا العبد شيا ثم اشتراه الحالف وابوه صفقة واحدة عتق على الاب وعلى اصله لان العتق عنده لا يتجزي وقد اجتمع للعتق سببان القرابة واليمين الا ان القرابة سابقة على اليمين فاذا ملكا صار كان عتق الاب اسبق فعتق النصيبان عليه ولهذا قال في رجل قال ان اشتريت فلانا او بعضه فهو حر فادعي رجل اخر انه ابنه ثم اشتراه عتق عليهما ونصف ولاه للذي اعتقه وهو ابن للذي ادعاه لان السبب هاهنا لم يسبق اليمين فيعتق نصيب كل واحد منهما عليه وولاه بينهما لانه عتق عليهما والولا للمعتق وان ملك اثنان ذا رحم محرم من احدهما بصنع لا سبب لهما فيه بان ورثا عبدا وهو قريب احدهما حتى عتق عليه لا يضمن نصيب شريكه موسرا كان او معسرا ولكن يسعى العبد في نصف قيمته لشريكه في قولهم جميعا لان العتق هاهنا ثبت بالملك شرعا من غير اعتاق من جهة احد من العباد اذ لا صنع لاحد من العباد في الارث ووجوب الضمان على المرء يعتمد صنعا من جهته ولم يوجد من القريب فلا يضمن والله الموفق ٥ ومن هذا القبيل الفاظ النسب وذكرها لا يخلوا اما ان تكون على وجه الصفة واما ان تكون على سبيل الندا فان ذكرها على طريق الصفة بان قال لمملوكه هذا ابني فلا يخلوا اما ان كان لا يصلح واما ان كان مجهول النسب ومعروف النسب من الغير فان كان يصلح

ابناله فان كان مجهول النسب يثبت النسب والعتق بالاجماع وان كان معروف النسب
من الغير لا يثبت النسب بلا شك ولكن يثبت العتق عندنا وعند الشافعي لا يثبت
العتق والاصل عنده ان العتق بنا على النسب فان ثبت النسب ثبت العتق والا فلا
وان كان لا يصلح ابناله لا يثبت النسب وهل يعتق قال ابو حنيفة يعتق سوا كان
مجهول النسب او معروف النسب وقال ابو يوسف ومحمد لا يعتق والاصل عندهما
ان العتق مبني على تصور النسب واحتمال ثبوته فان كان تصور ثبوته ثبت العتق والا
فلا والاصل عند ابي حنيفة ان ثبوت العتق لا يقف على ثبوت النسب ولا على تصور ثبوته
وكذلك لو قال لمملوكته منه بنتي فهو على هذا التفصيل والاتفاق والاختلاف الذي
ذكرنا في الابن وجه قولهما ان العتق لو ثبت لا يخلو اما ان كان ثبت ابتدا او بنا على
ثبوت النسب لا وجه للاول لانه لم يوجد الاعتاق ابتدا ولا سبيل الى الثاني
اما عند الشافعي فلان النسب لم يثبت في المسلتين جميعا فلا يثبت النسب بنا عليه
واما عندهما فلانه في المسلة الثانية لا يتصور ثبوت النسب فلا يثبت العتق وفي
المسلة الاولى يتصور ثبوت النسب منه حقيقة بالزنا والاشتهار من غيره بنا على
السبب الظاهر فيعتق ولابي حنيفة ان كلام العاقل المتدين يحمل على الصحة والسداد
ما امكن لاعتبار عقله ودينه دلالة وامكن تصحيح هذا الكلام من وجهين الكناية والمجاز
اما الكناية فلوجود طريق الكناية في اللغة وهي الملازمة بين الشيين او المجاورة
بينهما غالبا على وجه بينهما تعلق الوجود به او عدمه او تعلق البقا او تكون الكناية
كالتابع للمكني والمكني هو المقصود فيترك اسم الاصل صريحا ويكنى عنه باسم اللازم
اياه التابع له كما في قوله تعالى او جا احد منكم من الغايط والغايط اسم للمكان الخالي المطمين
من الارض كني به عن الحدث للملازمة بين هذا المكان وبين الحدث عادة اذ العادة
ان الحاجة الحدث يوجد في مثل هذا المكان تسترا عن الناس وكذا الاستنجا والاستجمار
كناية عن تطهير موضع الحدث اذ الاستنجا طلب النجوة والاستجمار طلب الجمرة
وكذا العرب تقول ما زلنا نطا السما حتى اتيناكم اي حتى نطا المطر والمطر ينزل
من السما ونحو ذلك من مواضع الاستعمال والبنوة في الملك تلازمها الحرية
فجاز ان يكنى بقوله هذا معتقي وذكر الصريح والكناية في الكلام سوا ولو صرح فقال
هذا معتقي عتق فكذا اذا كنى به واما المجاز فلان من طرقه طرقة المشابهة بين
الشيين في المعنى اللازم المشهور في محل الحقيقة فيتحقق فيطلق اسم المستعار عنه
على المستعار له لاظهار المعنى الذي هو ظاهر في المستعار عنه خفي كما في الاسد مع الشجاع
والحمار مع البليد وقد وجد هذا الطريق ههنا من وجهين احدهما ان الابن في اللغة
اسم للمخلوق من ما الذكر والانثى وفيه معنى ظاهر لازم وهو كونه منعما عليه من جهة
الاب بالاحيا لاكتساب سبب وجوده وبقايه بالتربية والمعتق منعم عليه من جهة
المعتق اذ الاعتاق انعام على المعتق قال الله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت
عليه قيل في التفسير انعم الله عليه بالاسلام وانعمت عليه بالاعتاق فكان بينهما مشابهة
في هذا المعنى وانه معنى لازم مشهور فيجوز اطلاق اسم الابن على المعتق مجازا لاظهار
نعمة المعتق كاطلاق اسم الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني ان بين معتق
الرجل ومعتق ابنه الداخل في ملكه مشابهة في معنى الجزية وهو معنى لازم للابن
الداخل في ملكه بحيث لا ينفك عنه وانه مشهور فوجد طريق الاستعارة فصحت الاستعارة

فقد

فقد خرج الجواب عن قولهما ان العتق اما ان يثبت ابتدا او بنا على النسب لانا نقول ابتدا لكن باحد
الطريقين وهو الكناية او المجاز على ما بينا ولا يلزم على ابي حنيفة ما اذا قال لامراته هذه بنتي
ومثلها لا يلد مثلها انه لا تقع الفرقة بينهما لان اقراره بكونها بنتاله بنفي النكاح لاجل النسب وههنا
لم يثبت النسب فلا ينتفي النكاح واما ثبوت العتق فليس يقف على ثبوت النسب والدليل
على التفرقة بين المسلتين انه لو قال لامراته وهي معروفة النسب من الغير هذه بنتي لم
تقع الفرقة ولو قال لامته وهي معروفة النسب هذه بنتي تعتق وما افترقا الا لما قلنا وكذا لو
قال لزوجته هذه بنتي وهي تصلح بنتاله ثم قال اوهمت او اخطات لا تقع الفرقة ولو قال
لعبده هذا ابني ثم قال اوهمت او اخطات يقع العتق فدل على التفرقة بينهما وكذلك
لو قال هذا ابي فان كان يصلح اباله وليس للقايل اب معروف يثبت النسب والعتق بلا
خلاف وان كان يصلح اباله وان كان للقايل اب معروف لا يثبت النسب ويعتق عندنا خلافا
للشافعي وان كان لا يصلح لا يثبت النسب بلا شك ولكن يعتق عند ابي حنيفة وعندهما
لا يعتق وكذلك لو قال له هذه امي فالكلام فيه كالكلام في الاب واما الكلام في الحرية فان
كان المملوك امة ففي كل موضع يثبت النسب تثبت الحرية والا فلا ولو قال لعبده هذه
بنتي او قال لامته هذا ابني اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يعتق وقال بعضهم لا يعتق ولو
قال لمملوكه هذا عمي او خالي يعتق بلا خلاف بين اصحابنا ولو قال هذا اخي او اختي ذكر في الاصل
انه لا يعتق بخلاف قوله هذا ابني او ابي او عمي او خالي وروي عن ابي حنيفة انه يعتق كما في قوله
عمي او خالي وجه رواية الاصل ان قوله هذا اخي يحتمل تحقيق العتق ويحتمل الاكرام او التحقي
به لانه يستعمل في ذلك عرفا او شرعا قال الله تعالى فان لم تعلموا اباهم فاخوانكم في الدين
ومواليكم فلا يحمل على العتق من غير نية بخلاف اسم الخال والعم لانه لا يستعمل في الاكرام
عرفا وعادة لا يقال هذا خالي او عمي فكان ذكره للتحقيق وبخلاف قوله هذا ابني وهذا ابي لانه لا
يستعمل في الاكرام عرفا وشرعا وقد منع الشرع من ذلك قال الله تعالى وما جعل ادعياكم ابناكم
وقال ادعوهم لابايهم هو اقسط عند الله فان لم تعلموا اباهم فاخوانكم في الدين وروي
انهم كانوا يسمون زيد بن حارثة زيد بن محمد فنزل قوله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم
ولكن رسول الله وخاتم النبيين فكفوا عن ذلك واما الندا فهو ان يقول يا ابني او يا ابي
يا ابنتي يا امي يا خالي يا عمي يا اخي يا اختي على رواية الحسن ولا يعتق على هذه الفصول
لان الغرض بذكر اسم الندا هو استحضار المنادي لا تحقيق معنى الاسم فيه الا اذا كان الاسم
موضوعا له لما بينا فاحتمل انه اراد به الندا على طريق الاكرام دون تحقيق العتق من غير نية ولو
قال لعبده يا ابن او لامته يا ابنة لا يعتق لعدم الاضافة الى نفسه ولو قال يا بني يا بنية
يعتق لوجود الاضافة واما الكناية فنحو قوله لا سبيل لي عليك ولا ملك لي عليك او خليت
سبيلك او خرجت عن ملكي فان نوى العتق يعتق والا فلا لان كل واحد من هذه الالفاظ
يحتمل العتق ويحتمل غيره فان قوله لا سبيل لي عليك يحتمل سبيل اللوم والعقوبة اي ليس لي
عليك سبيل اللوم والعقوبة لوفايك بالخدمة والطاعة ويحتمل لا سبيل لي عليك لاني
كاتبتك فزالت يدي عنك ويحتمل لا سبيل لي عليك لاني اعتقتك فلا يحمل على العتق الا
بالنية ولا يصدق اذا قال عنيت به غير العتق الا اذا قال لا سبيل لي عليك الا سبيل
الولا فانه يعتق في القضا ولا يصدق انه اراد به غير العتق لانه نفى كل سبيل واثبت
سبيل الولا واطلاق الولا يراد به ولا العتق وذلك لا يكون الا بعد العتق ولو قال
الا سبيل الموالاة دين في القضا لان مطلق الموالاة يراد بها الموالاة في الدين ويستعمل

في ولا الدين و ولا العتق فاي ذلك نوي فلا يصدق في القضا وقوله لا ملك لي عليك يحتمل ملك
اليد اي كاتبتك فزالت يدي عنك ويحتمل لا ملك لي عليك لاني بعتك ويحتمل لا ملك لي عليك لاني
اعتقتك فيتوقف على النية وقوله خليت سبيلك يحتمل سبيل الاستخدام اي لا استخدمك
ويحتمل اعتقتك • ولو قال له امرك بيدك او قال له اختر وقف على النية لانه يحتمل العتق
وغيره فكان كناية ولو قال له امر عتقك بيدك او جعلت عتقك بيدك او قال له اختر
العتق او خيرتك في عتقك او في العتق لا يحتاج في ذلك كله الي النية لانه صريح لكن لا بد من
اختيار العبد العتق ويقف على المجلس لانه تمليك وقوله خرجت عن ملكي يحتمل ملك التصرف
فيكون بمعني كاتبتك ويحتمل اعتقتك فيسئل ولو قال لمملوكه نسبك حر او اصلك حر
فان كان يعلم انه سبي لا يعتق وان لم يكن سبي يعتق لان الاصل ان حرية الابوين يقتضي
حرية لان المتولد من الحرين يكون حرا الا ان حرية المسبي بطل بالسبي فبقي الحكم في غير
المسبي على الاصل • ولو قال لعبده انت لله لم يعتق في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ان نوي العتق يعتق وجه قوله ان قوله لله يحتمل ان يكون بيان جهة القربة للاعتاق المحذوف
فاذا نوي العتق يعتق كما لو قال انت حر لله ولابي حنيفة ان الاعتاق اثبات صفة للمملوك
لم تكن ثابتة قبل الاعتاق لانه اثبات العتق ولم يوجد لان كونه لله كان ثابتا قبل الاعتاق
فلم يكن ذلك فلا يعتق ولو قال له انت عبد الله لم يعتق بلا خلاف اما على قول ابي حنيفة
فظاهر لما قلنا ذكرنا ان الاعتاق انشا العتق فيقتضي ان لا يكون ثابتا قبله وكونه
عبد الله صفة ثابتة له قبل هذه المقالة واما على قول ابي يوسف فلان قوله عبد الله
لا يحتمل ان يكون جهة القربة الاعتاق وقوله لله يحتمل ذلك وروي عن ابي يوسف
انه اذا قال لعبده قد جعلتك لله في صحته او مرضه وقال لم انو العتق او لم يقل شيا
حتى مات قبل ان يتبين حتي لا يعتق وان نوي العتق عتق وكذا ان قال هذا في وصية
ومات قبل ان يبين فهو عبد ايضا لانه يحتمل انه اراد به بهذا اللفظ النذر ويحتمل انه اراد به
الاعتاق فلا يعتق الا بالنية ولا يلزم الورثة بعد الموت الصدقة لان النذر يسقط بعد
الموت عندنا وروي عن ابي يوسف انه قال اذا قال لامته اطلقتك يريد به العتق تعتق
لان الاطلاق ازالة اليد والمرء يزيل يده عن عبده بالعتق وبغير العتق بالكتابة فاذا
نوي العتق يعتق كما اذا قال لها خليت سبيلك ولو قال طلقتك يريد العتق لا تعتق عندنا
لما نذكر ولو قال فرجك علي حرام يريد العتق لم تعتق لان حرمة الفرج مع الرق يجتمعان
كما لو اشتري اخته من الرضاع او جارية قد وطي امها او ابنتها او جارية مجوسية انها لا
تعتق وروي عن ابي يوسف انه قال اذا قال لعبده انت ح ر او قال لزوجته انت
ط ا ل ق فتهجي ذلك ان نوي العتق والطلاق وقع لانه يفهم من هذه الحروف عند
انفرادها ما يفهم منها عند التركيب والتاليف الا انها ليست بصريحة في الدلالة
على المعني لانها عند الانفراد لم توضع للمعني فصارت بمنزلة الكناية فتتوقف على النية
واما ما يقوم مقام اللفظ في الدلالة على العتق بالكتابة المستبينة لانها في الدلالة
على المراد بمنزلة اللفظ الا انها ان فيها ضرب استتار وابهام لان الانسان قد يكتب
ذلك لارادة العتق وقد يكتب لتجويد الخط فالتحق بساير المكتوبات فافتقر الي النية
وتحو والكلام في هذا كالكلام في الطلاق وقد مر ذكره في الطلاق وكذلك الاشارة من
الاخرس اذا كانت معلمة مفهمة المراد لانها في الدلالة على المراد في حقه كالعبارة كما في الطلاق
والاصل في قيام الاشارة مقام العبارة قوله تعالى خطابا لمريم رضي الله عنها فقولي اني

نذرت

نذرت للرحمن صوما اي صمتا وامساكا وذلك على الاشارة لا على القول فيها وقد سماها قولا
فدل انها تحتمل عمل القول • واما الالفاظ التي لا يقع بها العتق اصلا نوي او لم ينو فنحو ان
يقول لعبده قم او اقعد او اسقني ونوي به العتق لان هذه الالفاظ لا تحتمل العتق فلا تصح فيها
نية العتق وكذا لو قال لا سلطان لي عليك لان السلطنة عبارة عن نفاذ المشية على وجه
القهر فانتفاوها لا يقتضي انتفا الرق كالمكاتب فلا يقتضي العتق بخلاف قوله لا سبيل لي عليك
لان نفي السبيل كلها ولا ينتفي السبيل عليها مع قيام الرق الا تري للمولي على مكاتبه سبيل المطالبة
ببدل الكتابة وكذا السلطان يحتمل الحجة ايضا فقوله لا سلطان لي عليك اي لا حجة لي عليك
وانتفا حجته على عبده لا توجب حريته وكذا لو قال اذهب حيث شيت او توجه اين شيت
من بلاد الله يريد به العتق او قال له انت طالق او طلقتك او باين او ابنتك او قال
لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او ابنتك او انت على حرام او حرمتك او انت خلية
او برية او بتة او اذهبي او اخرجي او اعزبي وتقنعي واستتري ينوي به العتق فاختارت
وغير ذلك مما ذكرنا في الطلاق وهذا عندنا وعند الشافعي يقع العتق بها اذا نوي ولقب
المسلة ان صريح الطلاق وكناياته يقع بها العتق ام لا عندنا لا يقع وعنده يقع وجه قوله
ان قوله لمملوكه انت طالق او طلقتك اثبات الانطلاق وازالة القيد وانه نوعان كامل
وذلك بزوال الرق والملك وهو تفسير العتق وناقص وذلك بزوال اليد لا غير كما في المكاتب
والماذون فاذا نوي العتق فقد نوي احد النوعين فنوي ما يحتمله كلامه فصحت نيته ولهذا
لو قال لامراته انت حرة ونوي به الطلاق طلقت كذا هذا ولنا ان هذه الالفاظ المضافة
الي المملوك عبارات عن زوال يد المالك عنه اما قوله انت طالق فلان الطلاق عبارة
عن رفع القيد والقيد عبارة عن المنع لا عن الملك والمانع يد المالك ورفع المانع يكون
بزوال يده وزوال يد المالك عن المملوك لا يقتضي العتق كالمكاتب وكذا قوله اذهب
حيث شيت او توجه اين شيت عبارة عن رفع يده عنه وانه لا ينفي الرق كالمكاتب وبه تبين
ان العبد ليس بمتنوع بل هو نوع واحد وزواله عن المملوك لا يقتضي زوال الملك كالمكاتب
وكذا قوله انت باين او ابنتك لانه ينبي عن الفصل والتبعيد وكذا التحريم يجامع الرق
كالاخت من الرضاعة والامة المجوسية وغير ذلك بخلاف قوله لامراته انت حرة لان
التحرير تخليص والعبد ينوب فتتنافيه ولان ملك اليمين لا يثبت بلفظ النكاح وما لا
يملك بلفظ النكاح لا يزول الملك عنه بلفظ الطلاق كساير الاعيان وهذا لان الطلاق
رفع ما ثبت بالنكاح فاذا لم يثبت ملك اليمين بلفظ النكاح لا يتصور رفعه بلفظ الطلاق
بخلاف قوله لامراته انت حرة ونوي به الطلاق لان ملك المتعة لا يختص ثبوته بلفظ
النكاح فانه كما يثبت بلفظ النكاح يثبت بغيره من الشرا وغيره فلا يختص زواله بلفظ الطلاق
الا تري انه يزول بالردة وكذا شراها بان اشتري الزوج امراته فجاز ان يزول بلفظ
التحرير ولو قال لعبده راسك راس حر او بدنك بدن حر او فرجك فرج حر لم يعتق
لان هذا تشبيه لكن بحذف حرف التشبيه وانه جايز من باب المبالغة قال الله تعالى
وهي تمر مر السحاب اي كمروره وقال الشاعر وعيناك عيناها اي كعينيها وتشبيه
الشي بالشي لا يقتضي المشاركة بينهما في جميع الاوصاف وهذا معني قولهم كلام التشبيه
لا عموم له قال الله تعالى كانهن الياقوت والمرجان وقال تعالى كانهن بيض مكنون فلا
يعتق ولو نون فقال راسك راس حرٌ او بدنك بدن حرٌ او فرجك فرج حرٌ فهو حر
لان هذا ليس بتشبيه بل هو وصف وقد جملته او ما يعبر به عن جملته بالحرية فيعتق

ولو قال ما انت الا مثل الحر او انت مثل الحر لم يعتق في القضا ولا فيما بينه وبين
الله تعالى كذا ذكر في الاصل لان هذا تشبيه بحرف التشبيه والتشبيه لا يقتضي
المشاركة في جميع الصفات بخلاف قوله ما انت الا حر لان ذلك ليس بتشبيه
بل هو تحرير لانه نفي واثبت والنفي ما زاده الا تاكيدا كقول القايل لغيره ما انت
الا فقيه وروي عن ابي يوسف انه لو قال كل مالي حر وله عبيد لم يعتقوا لانه جمع
بين العبيد وغيرهم من الاموال ووصف الكل بالحرية بقوله كل مالي حر ومعلوم ان غير
العبيد من الاموال لا يحتمل الوصف بالحرية التي هي العتق فينصرف الوصف بالحرية
الى الحرية التي يحتملها الكل وهي ان يكون جميع امواله خالصة صافية له لا حق لاحد فيها
فلا يعتق والله الموفق

فصل واما شرايط الركن فانواع • بعضها يرجع الى المعتق خاصة
وبعضها يرجع الى المعتق خاصة • وبعضها يرجع اليهما جميعا • وبعضها يرجع الى نفس الركن
اما الذي يرجع الى المعتق خاصة فهو ان يكون عاقلا حقيقة او تقديرا حتى لا يصح الاعتاق
من المجنون والصبي الذي لا يعقل كما لا يصح الطلاق منهما واما المجنون الذي يجن في حال
ويفيق في حال فما يوجد في حال افاقته فهو بمنزله ساير العقلا وما يوجد منه في حال
جنونه فهو بمنزلة المجنون المطبق اعتبار الحقيقة واما السكران فاعتاقه كطلاقه
وقد مر ذلك في كتاب الطلاق • ومنها ان لا يكون معتوها ولا مدهوشا ولا مبرسما ولا مغمي عليه
ولا نايما حتى لا يصح الاعتاق من هولا كما لا يصح الطلاق منهم لما ذكرنا في الطلاق ومنها
ان يكون بالغا فلا يصح الاعتاق من الصبي وان كان عاقلا كما لا يصح الطلاق منه ولو قال رجل اعتقت
عبدي وانا صبي او قال وانا نايم كان القول قوله والاصل انه اذا اضاف الاعتاق الى حالة
معلوم الكون وهو ليس من اهل الاعتاق فيها يصدق بان قال اعتقته وانا صبي او انا نايم
او مجنون وقد علم جنونه او انا حربي في دار الحرب على اصل ابي حنيفة ومحمد وقد علم ذلك منه
لانه اذا اضاف الاعتاق الى زمان لا يتصور منه فالظاهر انه اراد صيغة الاعتاق لا حقيقة
الاعتاق فلا يصير معترفا بالاعتاق ولو قال اعتقته وانا مجنون ولم يعلم جنونه لا يصدق
لانه اذا اضافه الى حال لا يتيقن وجودها فالظاهر انه اراد الرجوع عما اقر به فلا يقبل
منه ولو قال اعتقته قبل ان اخلق او قبل ان تخلق لا يعتق لان زمان ما قبل تخلقه وتخلق
العبد معلوم فقد اضاف الاعتاق الى زمان معلوم الكون ولا يتصور منه فيه الاعتاق
فلا يعتق واما كونه طايعا فليس بشرط عندنا خلافا للشافعي والمسلة قد مرت في كتاب الطلاق
وكونه جادا ليس بشرط بالاجماع حتى يصح اعتاق الهازل وكذا عامدا حتى يصح اعتاق الخاطي
لما ذكرنا في الطلاق وكذا التكلم باللسان ليس بشرط فيصح الاعتاق بالكتابة المستبينة
والاشارة المفهمة وكذا الخلو عن شرط الخيار ليس بشرط في الاعتاق بعوض وبغير عوض
اذا كان الخيار للمولى حتى يقع العتق ويبطل الشرط اما اذا كان بغير عوض فظاهر لان ثبوت
الخيار للفسخ والاعتاق بغير عوض لا يحتمل الفسخ وكذلك ان كان بعوض لان
العوض من جانب المولى هو العتق وانه لا يقبل الفسخ فلا معنى للخيار فيه وان كان
الخيار للعبد فخلوه عن خياره شرط الصحة حتى لو رد العبد العقد في هذه الحالة ينفسخ
العقد لان العوض من جانبه هو المال فكان محتملا للفسخ فيصح شرط الخيار فيه كما في
الطلاق على مال وقد ذكرناه في كتاب الطلاق وعلى هذا الصلح من دم العمد بشرط الخيار
ان الخيار ان كان مشروطا للمولى يبطل الخيار ويصح الصلح لان الخيار لثبوت الفسخ والذي
من جانب المولى وهو العفو لا يحتمل الفسخ وان كان الخيار للقاتل جاز لان ما هو العوض من

جانبه

جانبه وهو المال قابل للفسخ ثم اذا اجاز الخيار وفسخ القاتل للعقد هل يبطل العفو فالقياس
ان يبطل لانه تعلق بشرط المال ولم يسلم المال وفي الاستحسان لا يبطل ويلزم القاتل
الدية كذا روي عن محمد اما صحة العفو وسقوط القصاص فلان عفو المولى يصير شبهة
والقصاص يسقط بالشبهات واما وجوب الدية فلان وجوب الدية لم يرض باسقاطه بغير
ولا عوض الا الدية اذ هي قيمة النفس ثم فرق بين الاعتاق على مال وبين الكتابة فانه يجوز فيها
شرط الخيار للمولى لانها عقد معاوضة يلحقها الفسخ فيجوز شرط الخيار في طرفيها كالبيع بخلاف
الاعتاق على مال والله الموفق • وكذا اسلام المعتق ليس بشرط فيصح الاعتاق من
الكافر الا ان اعتاق المرتد لا ينفذ في الحال في قول ابي حنيفة بل هو موقوف وعندهما
نافذ واعتاق المرتدة نافذ بلا خلاف والمسلة نذكرها في كتاب السير ان شا الله تعالى
والله الموفق • وكذا صحة المعتق ليس بشرط فيصح الاعتاق من المريض مرض الموت
لان دليل الجواز لا يوجب الفصل الا ان الاعتاق من المريض يعتبر من الثلث لانه يكون
وصية • ومنها النية في احد نوعي الاعتاق وهو الكناية دون الصريح ويستوي في صريح
الاعتاق وكنايته ان يكون ذلك بمباشرة المولى بنفسه على طريق الاصالة او بغيره على
طريق النيابة عن المولى باذنه وامره وذلك انواع ثلثة تفويض وتوكيل ورسالة فالتفويض
هو التخيير والامر باليد صريحا وكناية على ما بينا والامر بالاعتاق كقوله اعتق نفسك وقوله
انت حر ان شيت والتوكيل هو ان يامر غيره باعتاقه بان يقول لغيره اعتق عبدي
فلانا من غير التقييد بالمشية والرسالة معروفة وقد فسرناها في كتاب الطلاق والحكم
في هذه الفصول في الحكم العتاق كالحكم في الطلاق وقد استوفينا الكلام فيها في كتاب
الطلاق • ومنها عدم الشك في الاعتاق هو شرط الحكم بثبوت العتق فان كان شاكا فيه
لا يحكم بثبوته لما ذكرنا في الطلاق • واما الذي يرجع الى المعتق خاصة فنوعان احدهما
الاضافة • فمنها ان يكون المضاف اليه العتق موجودا بيقين فان لم يوجد لم تصح الاضافة
بان قال لجارية مملوكة له حمل هذه الجارية حر او قال ما في بطن هذه الجارية حر فان ولدت لاقل
من ستة اشهر من وقت اليمين تيقنا بوجوده في ذلك الوقت لان المراة لا تلد لاقل من ستة
اشهر فان ولدت واحدا لاقل من ستة اشهر بيوم ثم ولدت لآخر لاكثر منها بيوم عتقا
جميعا لان الاول عتق لكونه في البطن يوم الكلام واذا عتق الاول عتق الثاني لانهما توام
واما اذا جات به لستة اشهر فصاعدا من وقت التكلم فلانا لا نستيقن به من وقت التكلم
لاحتمال حدوثه بعد ذلك وقع الشك في ثبوت الحرية فلا يثبت بالشك • ومنها
الى بدن المعتق او الى جزء شايع منه وهو الذي يعبر به عن جميع البدن او الى جزء شايع
عندنا خلافا للشافعي حتى لو اضاف الى جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن لا يصح عندنا
وعنده يصح كما في الطلاق غير انه اذا اضاف الى جزء شايع منه لا يعتق كله عند ابي حنيفة وانما
يعتق قدر ما اضاف لا غير وعند ابي يوسف يعتق كله وفي الطلاق تطلق كلها بلا خلاف
بنا على ان العتق يتجزى عند ابي حنيفة وعندهما لا يتجزى والطلاق لا يتجزى بالاجماع
فابو حنيفة يحتاج الى الفرق بين الطلاق والعتاق ووجه الفرق ان ملك لا يراد به الا
الوطي والاستمتاع وذلك لا يتحقق في البعض دون البعض فلا يكون اثبات حكم الطلاق
في البعض دون البعض مفيدا فلزم القول بالتكامل فاما ملك اليمين فلم يوضع للاستمتاع
والوطي فانه يثبت مع حرمة الوطي كالامة المجوسية والمحرمة بالرضاع والمصاهرة وانما
وضع للاسترباع والاستخدام وذلك يتحقق مع قيام الملك في البعض دون البعض فكان

بوجوده صح

ثبوت العتق في البعض دون البعض مفيد افهو الفرق فلا ضرورة الي التكامل واما كون المضاف اليه
الاعتاق معلوما فليس بشرط لصحة الاعتاق عند عامة العلما فتصح اضافته الي المجهول بان قال
لعبديه احد كما حر اوقال احدكما حر او هذا اوقال ذلك لامتيه وعند نفاة القياس شرط حتي لا تصح
الاضافة الي المجهول عندهم والكلام في العتاق بنا على الكلام في الطلاق وقد ذكرناه في كتاب الطلاق
وسوا كانت الجهالة مقارنة او طارية بان اعتق واحدا من عبيده عينا ثم نسي المعتق لما ذكرنا في كتاب
الطلاق والثاني قبول العبد في الاعتاق على مال فما لم يقبل لم يعتق • ومنها المجلس وهو مجلس
الاعتاق ان كان العبد حاضرا او مجلس العلم ان كان غايبا لما نذكر في موضعه ان شا الله تعالي والله تعالي
الموفق • واما الذي يرجع اليهما جميعا فهو الملك اذ المالك والمملوك من الاسما الاضافية والعلقة
التي تدور عليها الاضافة من الجانبين هي الملك فيكون المعتق مملوك المعتق رقبة وقت ثبوت
العتق شرط ثبوته • والي بيان انه هل يشترط ان يكون مملوكه وقت الاعتاق ووقت التكلم بالعتق
ام لا • والي بيان من يدخل تحت مطلق اسم المملوك في الاعتاق المضاف اليه ومن لا يدخل • اما
الاول فالدليل على اعتبار هذا الشرط قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم
ولان زوال ملك المحل شرط ثبوت العتق فيه ولا بد للزوال من سابقة الثبوت وعلى هذا يخرج
اعتاق عبد الغير بغير اذنه انه لا ينفذ لعدم الملك ولكن يتوقف على اجازة المالك عندنا وعند
الشافعي لا يتوقف وهي تصرفات الفضولي وموضعها كتاب البيوع وكذا العبد الماذون لا يملك الاعتاق
وكذا المكاتب لانعدام ملك الرقبة وكذا لو اشتري المكاتب والماذون ذا رحم محرم منه لا يعتق عليه
لما قلنا واذا اشتري العبد الماذون ذا رحم محرم من مولاه فان لم يكن عليه دين مستغرق لرقبته
عليه لانه اذا لم يكن عليه دين فقد ملكه المولي فيعتق عليه وان كان اشتراه بنفسه وان كان عليه
دين مستغرق لرقبته لا يعتق عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يعتق بنا على ان المولي لا يملك
كسب عبده الماذون المديون عنده وعندهما يملك وهي من مسايل الماذون ولو اشتري
المكاتب ابن مولاه او ذا رحم محرم من مولاه لم يعتق في قولهم جميعا لان المولي لم يملكه لانه من كسب
المكاتب والمولي لا يملك اكساب مكاتبه فلا يعتق ولو اشترت المكاتبة ابنها من سيدها عتق لان
اعتاق المولي ينفذ في المكاتبة وولدها فيعتق من طريق الحكم لاجل السبب ويجوز اعتاق المولي
المكاتب والعبد الماذون والمشتري قبل القبض والمرهون والمستاجر لقيام ملك الرقبة وكذا
العبد الموصي برقبته لانسان وبخدمته لاخر اذا اعتقه الموصي له بالرقبة لما قلنا وعلى هذا الاصل
يخرج قول ابي حنيفة ويوسف في الحربي اذا اعتق عبدا حربيا له في دار الحرب انه يعتق لقيام
الملك واما عند ابي حنيفة ومحمد فلا يعتق ولا خلاف في انه اذا اعتقه وخلي سبيله يعتق منهم
من قال لا خلاف في العتق انه يعتق وانما الخلاف في الولا انه هل يثبت فيه ام لا ذكر الطحاوي
عن ابي حنيفة ان للعبد ان يوالي من شا ولا يكون ولاوه للمعتق والصحيح ان الخلاف ثابت في العتق
فانهم قالوا في الحربي اذا دخل الينا ومعه مماليك فقال هم مدبرون انه لا يقبل قوله فان قال
هم اولادي ومن امهات اولادي قبل قوله فهذا يدل على ان التدبير لا يثبت في دار الحرب
وروي الطحاوي عن ابي حنيفة محمولة على ما اذا خرج الي دار الاسلام واذا خرج الي دار الاسلام
فلا ولاية عليه عندهما لانه لم يعتق باعتاقه وانما عتق بخروجه الي دار الاسلام وعند ابي
يوسف عتق باعتاقه وولاوه له وجه قول ابي يوسف في مسلة العتق انه اعتق ملك نفسه
فيعتق كما لو باعه وكما لو كان في دار الاسلام فاعتق له حربيا او مسلما او ذميا وكالمسلم
اذا اعتق عبده المسلم في دار الحرب ولا شك انه اعتق ملك نفسه لان اموال اهل الحرب
املاكهم حقيقة الا تري انهم يرثون ويورثون عنهم ولو كان جارية يصح من الحربي استيلادها

احل م

الا انه ملك

الا انه ملك غير معصوم ولهما ان اعتاق الحربي في دار الحرب بدون التخلية لا يفيد معني العتق
لان العتق عبارة عن قوة حكمية تثبت للمحل بدفع يد الاستيلا والتملك عن نفسه وهذا لا يحصل بهذا
الاعتاق بدون التخلية لان يده عليه تكون قايمة حقيقة وملك اهل الحرب في دار الحرب في ديانتهم
بنا على القهر الحسي والغلبة الحقيقية حتي ان العبد اذا قهر مولاه واستولي عليه ملكه واذا لم توجد
التخلية كان تحت يده وقهره حقيقة فلا يظهر معني العتق هذا معني قول المشايخ معتق بلسانه
مسترق بيده بخلاف ما اذا اعتق في دار الاسلام لان يد الاستيلا والتملك ينقطع بثبوت
العتق في دار الاسلام فيظهر معني العتق وهو القوة الدافعة يد الاستيلا وبخلاف العبد المسلم
اذا اعتق عبده في دار الحرب لان المسلم لا يدين الملك بالاستيلا والغلبة الحقيقية ولو كان
عبده حربيا فاعتقه المسلم في دار الحرب يعتق من غير تخلية استحسانا والقياس ان لا يعتق عندهما
كالحربي اذا اعتق عبده الحربي في دار الحرب ومنهم من جعل المسلم على الاختلاف وعلى هذا الخلاف
اذا ملك الحربي في دار الحرب ذا رحم محرم منه انه لا يعتق عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
يعتق لان ملك القريب يوجب العتق فكان الخلاف فيه كالخلاف في الاعتاق واما الثاني فالاعتاق
لا يخلو اما ان يكون تنجيزا واما ان يكون تعليقا واما ان يكون اضافة الي وقت فان كان تنجيزا فالشرط
قيام الملك وقت وجوده لان التنجيز اثبات العتق للحال ولا عتق بدون الملك فان كان تعليقا فالتعليق
نوعان تعليق محض ليس فيه معني المعاوضة وتعليق فيه معني المعاوضة فيكون تعليقا من وجه
والتعليق المحض نوعان ايضا تعليق بما سوي الملك وسببه من الشروط وتعليق بالملك او بسبب
الملك وكل واحد منهما على ضربين تعليق صورة ومعني وتعليق معني لا صورة فيقع الكلام في الحاصل
في موضعين • احدهما في بيان انواع التعليق ما يشترط لصحته قيام الملك وقت وجوده وما لا
يشترط • والثاني في بيان ما يظهر به وجود الشرط • اما الاول فاما التعليق المحض بما سوي
الملك وسببه من الشروط فنحو التعليق بدخول الدار وكلام زيد وقدوم عمرو ونحو ذلك بان
يقول لعبده ان دخلت فانت حر او ان كلمت فلانا او اذا قدم فلان ونحو ذلك وانه تعليق صورة
ومعني لوجود حرف التعليق والجزا وهذا النوع من التعليق لا يصح الا في الملك حتي لو قال لعبد لا
يملكه ان دخلت الدار فانت حر ثم اشتراه فدخل الدار لا يعتق لان التعليق بالشرط ليس الا اثبات
العتق عند وجود الشرط لا محالة ولا عتق بدون الملك ولا يوجد الملك عند وجود الشرط الا
اذا كان موجودا وقت التعليق كان الظاهر عدمه عند وجود الشرط فلا يثبت العتق عند
وجود الشرط لا محالة وان اليمين بغير الله شرط وجزا والجزا ما يكون غالب الوجود عند وجود
الشرط او متيقن الوجود عند وجوده ليحصل معني اليمين وهو التقوي على الامتناع او على التحصيل
واذا كان الملك ثابتا وقت التعليق كان الجزا غالب الوجود عند وجود الشرط لان الظاهر
بقا الملك الي وقت وجود الشرط فيحصل معني التمليك وكذا اذا اضاف الي الملك او سببه
لان الجزا متيقن الوجود عند وجود الشرط واما اذا لم يكن الملك موجودا وقت اليمين ولا
وجدت الاضافة الي الملك وسببه لم يكن الجزا غالب الوجود عند وجود الشرط ولا متيقن
الوجود عند وجوده بل كان يحتمل الوجود والعدم احتمالا على السوا بل كان يحتمل العدم لانه معدوم
للحال فكان الظاهر بقاوه على العدم لانه معدوم للحال فلا يحصل معني اليمين حتي لو قال لعبد
لا يملكه ان دخلت الدار وانت في ملكي فانت حر يصح حتي لو اشتراه فدخل الدار يعتق لوجود
الاضافة الي الملك فكان الجزا متيقن الوجود عند وجود الشرط فيحصل معني اليمين فتنعقد
اليمين ثم اذا وجد التعليق في الملك حتي صح فالعبد في جميع الاحكام ملكه في جميع الاحكام
قبل وجود الشرط واذا وجد الشرط وهو في ملكه يعتق وان لم يكن في ملكه تنحل اليمين لا الي

جزا حتي لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه تبطل اليمين ولو لم يدخل الدار
حتي اشتراه ثانيا فدخل الدار عتق لان اليمين لا تبطل بزوال الملك لان في بقايها فايدة
لاحتمال العود بالشرا وغيره من اسباب الملك الا انه لم يترك الجزا عند الشرط
لعدم الملك فاذا اعاد الملك واليمين قايمة عتق على ما ذكرنا في الطلاق ولو قال لعبده
ان بعتك فانت حر فباعه بيعا صحيحا لا يعتق لعدم الملك له فيه عند الشرط ولو باعه
بيعا فاسدا وهو في يده حنث لوجود الملك وان كان التعليق في الملك بشرطين يراعي
قيام الملك عند وجود الاخير عندنا خلافا لزفر حتي لو قال لعبده ان دخلت هاتين الدارين
فانت حر فباعه قبل دخول الدارين فدخل احدي الدارين ثم اشتراه فدخل الدار الاخري
عتق عندنا وعند زفر لا يعتق والمسلة مرت في كتاب الطلاق ولو قال لعبده ان دخلت
الدار فانت حر ان كلمت فلانا يعتبر قيام الملك عند الدخول ايضا لانه جعل الدخول
شرط انعقاد اليمين واليمين بالعتاق لا تنعقد الا في الملك او مضافا الي الملك او كانه
قال له عند الدخول ان كلمت فلانا فانت حر ولو قال لعبده انت حر ان شيت او احببت
او رضيت او هويت او قال لامته ان كنت تحبيني او تبغضيني او اذا حضت فانت حرة
فالجواب فيه كالجواب في الطلاق وقد ذكرنا هذه المسايل واخواتها في كتاب الطلاق
ولو قال انت حر ان لم يشا فلان فان قال فلان شيت في مجلس علمه لا يعتق لعدم الشرط
وان قال لا اشا يعتق لكن لا بقوله لا اشا لان له ان يشا في المجلس بل لبطلان المجلس
باعراضه واشتغاله بشي اخر بقوله لا اشا الا تري انه اذا قال ان لم يشا فلان اليوم فانت
حر فقال فلان شيت لا يعتق ولو قال لا اشا لا يعتق لان له ان يشا بعد ذلك ما دامت
المدة باقية الا اذا مضي اليوم ولم يشا فحينيذ يعتق ولو علق بمشية نفسه فقال انت
حر ان شيت انا فما لم توجد المشية منه في عمره لا يعتق وعلي هذا يقتصر علي المجلس لان
هذا ليس بتفويض الاعتاق بيده ولو قال انت حر ان لم اشا فان قال شيت لم يعتق
لعدم الشرط وان قال لا اشا لان العدم لا يتحقق بقوله لا اشا اذ له ان يشا بعد ذلك الي
ان يموت بخلاف الفصل الاول لان هناك اقتصر علي المجلس فان قال لا اشا فقد اعرض عن
المجلس وها هنا لا يقتصر علي المجلس فله ان يشا بعد ذلك حتي يموت فاذا مات فقد تحقق
العدم فيعتق قبل موته بلا فصل ويعتبر من ثلث ماله المال لوقوع العتق في المرض اذ
الموت لا يخلوا عن مقدمة مرض ولو قال انت حر غدا ان شيت فالمشية في الغد
فان شا في الحال عتق غدا فان في الفصل الاول علق الاعتاق المضاف الي الغد فيقتضي
المشية في الغد وفي الفصل الثاني اضاف الاعتاق المعلق بالمشية الي الغد فيقتضي
تقدم المشية علي الغد وروي عن ابي حنيفة انه قال المشية في الغد في الفصلين
جميعا وقال زفر المشية اليه للحال في الفصلين جميعا • ومن هذا القبيل قول الرجل
لعبده ان اديت الي الفا فانت حر لانه تعليق صورة ومعني لوجود الشرط والجزا
فيصح في الملك ويتعلق العتق بوجود الشرط وهو الادا اليه واذا جا بالف وهو في ملكه
وخلي بينه وبين الالف عتق شا المولي او ابي وهو تفسير الجبر علي القبول لا ان القاضي
يجبره علي القبض بالحبس هكذا فسره محمد رحمه الله ان العبد اذا احضر المال بحيث
يتمكن المولي من قبضه عتق وهذا استحسان والقياس ان لا يعتق ما لم يقبض او
يقبل وهو قول زفر رحمه الله وجه القياس انه علق بالادا اليه ولا يتحقق الادا اليه
الا بالقبض ولم يوجد كما اذا قال ان اديت عبدا فانت حر فجا بعبد ردي وخلي بينه

بدل

وبين العبد

وبين العبد لا يعتق وان قبل عتق وكذا اذا قال ان اديت الي كرا من حنطة فانت حر فادي كرا
من حنطة ردية ولو قبل يعتق وكذا اذا قال ان اديت ثوبا او دابة فاتي بثوب مطلق او
دابة مطلقة لا يعتق بدون القبول وكذا اذا قال ان اديت الي الفا اجج بها او حججت بها لا يعتق
بتسليم الالف اليه ما لم يقبل وكذا اذا قال ان اديت الي هذا الدن من الخمر لا يعتق
بالتخلية وجه الاستحسان ان ادا المال الي الانسان عبارة عن تسليمه اليه قال الله
تعالي ان الله يامركم ان تودوا الامانات الي اهلها اي تسلموا وقال تعالي خبرا عن نبيه موسي
صلى الله عليه وسلم ان ادوا الي عباد الله اي سلموا وتسليم الشي اليه عبارة عن جعله
سالما خالصا له لا ينازعه فيه احد وهذا يحصل بالتخلية ولهذا كانت التخلية تسليما
في الكتابة وكذا المعاوضات المطلقة فلا يحتاج فيه الي القبض كما لا يحتاج اليه في الكتابة
والمعاوضات المطلقة مع ان التخلية تتضمن القبض مع انها تفيد التمكن من التصرف وهو
تفسير القبض لا الحمل في البراجم كما في ساير المواضع واما المسايل فهناك لم يوجد الشرط
اما مسلة العبد فانه مذكور في الاصل فانه وان ذكر العبد مطلقا فانما اراد به المقيد وهو
العبد المرغوب اليه لا ما ينطلق عليه اسم العبد علم ذلك بدلالة حاله فلا يعتق باد الردي
واذا قبل يعتق لانه اذا قبل تبين انه ما اراد به المقيد بل المطلق وعلم ان له فيه غرضا
اخر في الجملة فلا تعتبر الدلالة مع الصريح بخلافه حتي لو اتي بعبد جيد او وسط وخلي
يعتق وهو الجواب عن مسلة الكر واما مسلة الثوب فيه لا يعتق ما لم يقبل ولا يعتق
باد الوسط لان الثياب اجناس مختلفة وانواع متفاوتة واسم الثوب يقع علي كل ذلك
علي الانفراد من الخز والديباج والكتان والكرباس والصوف وكل جنس تحته انواع فكان
الوسط مجهولا جهالة متفاحشة ولا يقع علي ادني الوسط من هذه الاجناس كما لا يقع علي
ادني الردي لان قيمة ادني الوسط وهو الكرباس هو ثوب يستر به العورة مما لا يرغب
فيه بمقابلة ازالة الملك عن عبد قيمته الف ومتي بقي مجهولا لا تنقطع المنازعة
فلا يتحقق التسليم والتخلية حتي لو قال ان اديت ثوبا هرويا فانت حر يقع علي الوسط
واذا جا به علي القبول وكذا الجواب عن مسلة الدابة لان الدواب اجناس مختلفة تحتها
انواع مختلفة متفاوتة واسم الدابة يقع علي كل ذلك علي الانفراد حتي لو قال ان اديت
الي فرسا فانت حر قالوا انه يقع علي الوسط ويجبر علي القبول واما مسلة الحج فيها تفصيل
ان قال ان اديت الي الفا فحججت بها فاتي بالالف لا يعتق لانه علق العتق بشرطين فلا يعتق
بنزل عند وجود احدهما وان قال ان اديت الي الفا اجج بها يعتق اذا خلي ويكون قوله اجج
بها لبيان الغرض ترغيبا للعبد في الادا حيث يصير كسبه مصروفا الي طاعة الله تعالي
لا علي الشرط ومسلة الخمر لا رواية فيها ولكن ورد في الكتابة انه اذا كاتب عبده علي دن
او علي كذا عددا من الخنازير علي انه متي اداها فهو حر فقبل تكون كتابة فاسدة فلو جا بها
المكاتب وخلي بينه وبينها يعتق لوجود الشرط ويلزمه قيمة نفسه فيجب ان يقاس عليه
ويقال يعتق ها هنا ايضا بالتخلية وقال بعض مشايخنا ان العتق في هذا الفصل يثبت
من طريق المعاوضة لا بوجود الشرط حقيقة كما في الكتابة والصحيح انه متي يثبت بوجود
الشرط حقيقة كما في ساير التعليقات بشروطها لا بطريق المعاوضة والمسايل تدل عليه
فانه ذكر عن بشر ابن الوليد انه قال سمعت ابا يوسف قال في رجل قال لعبده ان اديت
الي الفا فانت حر ومتي اديت او اذا اديت فان ابا حنيفة قال هذا ليس بمكاتب وللمولي ان
يبيعه وكذا قال ابو يوسف ومحمد فان ادي المال قبل ان يبيعه فان ابا حنيفة وابا يوسف

بدل

وبحمد قالوا يجبر المولى على قبوله ويعتق استحسانا وان مات المولى قبل ان يودي الالف فالعبد
رقيق يورث مع اكسابه بخلاف الكتابة ولو مات العبد قبل الادا وترك مالا فماله كله للمولى
ولا يودي عنه فيعتق بخلاف الكتابة ولو مات العبد قبل الا المكاتب وان بقي بعد الادا
في يده مال مما اكتسبه فهو للمولى بخلاف المكاتب لان المكاتب في يد نفسه ولا سبيل
للمولى على اكسابه مع بقا الكتابة فبعد الحرية اولى وقالوا ان المولى لو باعه قبل الادا صح
كما في قوله لعبده ان دخلت الدار فانت حر بخلاف المكاتب فانه لا يجوز بيعه من غير
رضى المكاتب واذا رضي ينفسخ الكتابة ولو قال لعبدين له ان اديتما الي الفا فانتما
حران فادى احدهما حصته لا يعتق احدهما لانه علق العتق باداء الالف ولم يوجد
وكذا اذا ادى احدهما الالف كله من عنده لانه جعل شرط عتقهما اداهما جميعا للالف
ولم يوجد فلا يعتقان كما اذا قال لهما ان دخلتما هاتين الدارين فانتما حران فدخل احدهما
لا يعتق ما لم يدخل الاخر وان ادى احدهما الالف وقال خمسمائة منها من عندي وخمسمائة
اخرى بعث بها الي حتى اوديها اليك عتقا جميعا لوجود الشرط وهو اداء الالف منهما
حصة احدهما بطريق الاصالة وحصة الاخر بطريق النيابة لان هذا باب يجري فيه
النيابة فقام اداوه مقام ادا صاحبه ولو ادى عنهما رجل اخر لم يعتقا لعدم الشرط
وهو اداوهما واما اذا ادى الاجنبي الالف وقال اوديها اليك على انهما حران فقبلها المولى
على ذلك عتقا لان ذلك هذا بمنزلة التعليق بشرط اخر مع الاجنبي كانه قال ان اديت
الي الفا فعبدي حر ويودي المال الى المولى لان المولى لا يستحق المال بعتق عبده على الغير
ولان منفعة هذا العتق كانه قال ان اديت الي الفا فعبدي حر تحصل له فلا يجوز ان
يستحق به على الغير مالا بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امراتك على الف منه ودفع اليه
فطلق ان الالف تكون للمطلق لانه لم تحصل بالطلاق منفعة لانه اسقاط حقه والاجنبي
صار متبرعا عنها بذلك فاشبه ما لو قضى عنها دينها بخلاف العتق لانه حصل للمولى منفعة
وهو الولا فلا يجوز ان يستحق بدلا على الغير ولو اداها الاجنبي وقال هما امراني ان
ان اوديها عنهما فقبلها المولى عتقا لوجود الشرط لانه يجوز ان يكون الرجل رسولا عنهما
واداء الرسول اداء المرسل فان ادى العبد من مال اكتسبه قبل القبول عتق لوجود
الشرط ويرجع المولى عليه بمثله لان المولى ما اذن له بالادا من هذا الكسب لان الاذن
يثبت مقتضى القول والكسب كان بمنزلة القول فصار بمنزلة المغصوب بان غصب
الفا من رجل وادى ولم يجز المغصوب منه اداءه فان العبد يعتق لوجود الشرط وللغاصب
ان يسترد المغصوب وللمولى ان يرجع على العبد بمثلها ولو ادى اكتسبه بعد القبول
صح الادا وعتق العبد ولا يرجع المولى على العبد بمثله بعد العتق استحسانا والقياس
ان يرجع لانه ادى من مال المولى فيرجع عليه كما لو اكتسبه قبل القبول بخلاف
المكاتب لانه ادى من مال نفسه لان اكسابه ملكه الا انهم استحسنوا فقالوا
انه لا يرجع لانه ادى باذن المولى فكان اقدامه على هذا القول اذنا له بالتجارة دلالة
لانه لا يتوصل الى ادا الالف الا بالتجارة فيصير ماذونا في التجارة فقد حصل
الادا من كسب هو ماذون في الادا منه من جهة المولى فلا يستحق الرجوع عليه او
نقول الكسب الحاصل بعد القبول لبس على حكم المولى في القدر الذي يودي ككسب
المكاتب ولو كانت هذه امة فولدت ثم ادت لم يعتق ولدها بخلاف المكاتبة اذا
ولدت ثم ادت فعتقت انه يعتق ولدها ولو قال العبد للمولى حط عني مائة فحط عنه

فادي

فادى تسعمائة لم يعتق لان الشرط لم يوجد بخلاف الكتابة لان العتق فيها يثبت من طريق المعاوضة
والحط يلتحق باصل العقد وان قبل لعدم الشرط ولو قال لعبده ان خدمتني سنة فانت حر
فخدمه اقل من سنة وتجوز المولى عما بقي لم يعتق حتى يكمل خدمته سنة وكذا لو صالحه من الخدمة
على دنانير او عن الدراهم التي جعل عليه على دنانير وكذا اذا قال له اخدم ولدي سنة
وانت حر فمات بعضهم قبل تمام السنة لم يعتق هذا كله دليل على ان العتق يثبت بوجود
الشرط حقيقة فلا يختلف الحكم فيه بالرضا وعدم الرضا واسقاط بعض الشرط كما في سائر
الازمان الا ترى انه لو قال لعبده ان دخلت هاتين الدارين فانت حر فدخل احدهما وقال
المولى اسقطت دخول الدار الاخرى لم يسقط كذا هذا ولو ابرا المولى العبد عن الالف
لم يعتق لعدم الشرط وهو الادا ولو ابرا المكاتب عن بدل الكتابة يعتق وذكر محمد رحمه
الله في الزيادات انه اذا قال لعبده ان اديت الفا في كيس ابيض فانت حر فاداها في كيس
اسود لم يعتق وفي الكتابة يعتق وهذا نص على ان العتق هاهنا يثبت بوجود الشرط لا
من طريق المعاوضة بخلاف الكتابة ولو باع هذا العبد ثم اشتراه وادى اليه يجبر على القبول
عند ابي يوسف وقال محمد في الزيادات لا يجبر على قبولها فان قبلها عتق وذكر القاضي
في شرحه مختصر الطحاوي انه لا يجبر على القبول ولم يذكر الخلاف وعلى هذا اذا رده عليه
بخيار او بعيب وجه قول ابي يوسف ظاهر مطرد على الاصل لانه عتق معلق بالشرط والجزا
لا يتقيد بالملك القايم فكان حكمه في الملك الثاني حكمه في الملك الاول كما في قوله
ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل واما الوجه لمحمد رحمه الله فهو ان دلالة
الحال دلت على التقييد بالملك القايم ظاهرا لان غرضه من التعليق بالادا تحريضه على
الكسب ليصل اليه المال وذلك في الملك القايم واكد ذلك بوجود العتق المرغب له على
الكسب مع احتمال ان المراد منه مطلق الملك فاذا اتى بالمال بعد ما باعه واشتراه فلم
يقبل لا يعتق لتقييده بالملك القايم ظاهرا بدلالة الحال واذا قبل يعتق لانه تبين ان
المراد منه المطلق ولو قال لامته اذا اديت الي الفا كل شهر مائة فانت حرة فقبلت
ذلك فليس هذا مكاتبة وله ان يبيعها ما لم تود وان كسرت شهرا لم تود اليه ثم ادت
اليه في غير هذا الشهر لم تعتق كذا ذكر في رواية ابي حفص وذكر في رواية اخرى وقال
هذه مكاتبة وليس له ان يبيعها وان كسرت شهرا ثم ادت اليه في شهر اخر كان ذلك جايزا
وجه هذه الرواية انه ادخل فيه الاجل دل انه كتابة وجه رواية ابي حفص ان هذا تعليق
العتق بشرط في وقت وهذا لا يدل على انه كتابة كما لو قال ان دخلت دار فلان اليوم او
دار فلان غدا فانت حرة لا يكون ذلك كتابة والدليل على ان الصحيح هذه الرواية انه اذا قال
اذا اديت الي الفا في هذا الشهر فانت حرة فلم تودها في ذلك الشهر وادتها في غيره لم
تعتق ولو كان ذلك كتابة لما بطل ذلك الا بحكم الحاكم او بتراضيهما فدل ان هذا ليس بكتابة
بل هو تعليق بالشرط لكن في وقت دون وقت ثم التعليق بالادا هل يقتصر على المجلس
فان قال متى اديت او متى ما اديت او حيث اديت او حيثما اديت او اذا اديت
او اذا ما اديت فلا شك ان هذا كله لا يقتصر على المجلس لان في هذه الالفاظ تعني الوقت
وان قال ان اديت الي ذكر في الاصل انه يقتصر على المجلس وظاهر ما رواه بشر عن ابي يوسف
يدل على انه لا يقتصر على المجلس فانه قال في رواية ابي يوسف انه قال في رجل قال لعبده
ان اديت الي الفا فانت حر او متى اديت او ان اديت فقد سوى بين هذه الكلمات ثم
في كلمة اذا او متى لا يقتصر على المجلس فكذا في كلمة ان وكذا ذكر بشر ما يدل عليه فانه قال

عطفا علي روايته ان المولي اذا باعه ثم اشتراه فادي المال عتق وبيعدان يتفق البيع
والشرا واذا المال في مجلس واحد هذا يدل علي العتق لا يقتصر علي المجلس في الالفاظ كلها
والوجه فيه ظاهر لانه عتق معلق بالشرط فلا يقف علي المجلس كالتعليق بساير الشروط من قوله
ان دخلت الدار فانت حر وغير ذلك وجه رواية الاصل ان التعليق المعلق بالادا معلق
باختيار العبد فصار كانه قال انت حران شيت ولو قال ان شيت يقتصر علي المجلس ولو
اذا شيت او متي شيت لا يقتصر كذا هاهنا وسوا ادي الالف جملة واحدة او علي التفاريق
خمسة وعشرين انه يجبر علي القبول حتي اذا تم الالف يعتق لانه علق
العتق باداء الالف مطلقا وقد ادي وروي بن رستم عن محمد فيمن قال لعبده في مرضه
اذا اديت الي الفا فانت حر وقيمة العبد الف فاداها من مال اكتسبه بعد القبول
فانه يعتق من جميع المال استحسن ابو حنيفة رحمه الله ذلك وقال زفر يعتق من
الثلث وهو القياس ووجهه ان الكسب حصل علي ملك المولي لانه كسب عبده فاذا اسقط
حقه عن الرقبة به كان متبرعا فيعتبر من الثلث كما لو اعتقه ابتدا بخلاف الكتابة لان المولي
لا يملك اكساب المكاتب فصار كسبه عوضا عن الرقبة فيعتق من جميع المال وجه الاستحسان
ان القدر الذي من الكسب الحاصل بعد القول ليس علي ملك المولي ككسب المكاتب
لان المولي اطمعه العتق باداية اليه فصار تعليق العتق به سببا داعيا الي تحصيله فصار
كسبه من هذا الوجه بمنزلة كسب المكاتب ولو قال له اد الي الفا وانت حر فما لم
يود لا يعتق لانه اتي بجواب الامر لان جواب الامر بالواو فيقتضي وجود اعتاق بالامر
وهو الادا ولو قال اد الي الفا فانت حر لا رواية في هذا وقيل هذا والاول سوا لا يعتق
الا باداء المال اليه لان جواب الامر قد يكون بحرف الفا ولو قال انت اد الي الفا انت حر
يعتق للحال ادي او لم يود لانه لم يوجد هاهنا ما يوجب تعليق العتق بالادا حيث لم يات
بحرف الجواب والله اعلم ومن هذا القبيل اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فهو حر
او قال ان ولدت ولدا فهو حر ويعتبر لصحته قيام الملك في الامة وقت التعليق كما في قوله
ان ولدت ولدا فانت حرة لان الملك اذا كان ثابتا في الامة وقت التصرف فالظاهر بقاوه
الي وقت الولادة الي الملك ليصح واذا صح التعليق فكل ولد تلده في ملكه يعتق وان ولدت
في غير ملكه لا تعتق ويبطل اليمين بان ولدت بعد ما مات او بعد ما باعها ولو ضرب ضارب
بطنها فالقت جنينا ميتا كان فيه ما في جنين الامة لان الحرية تحصل بعد الولادة والضرب
حصل قبل الولادة وكان عبدا فلا يجب ضمان الحر ولو قال اذا حملت بولد فهو حر كان فيه ما
في جنين الحرة لان الحرية هاهنا تحصل للحمل فالضرب صادفه وهو حر الا انا لا نحكم به ما لم
تلد لانا لا نعلم وجوده فاذا القت فقد علمنا بوجوده وقت الضرب فان قيل الحرية لا تثبت
الا بعد حدوث الحيوة ولا يعلم ذلك فكيف يحكم بحريته فالجواب انه لما حكم الشرع بالارش
علي الضارب فقد صار محكوما بحدوث الحياة فيه لان الارش لا يجب الا باتلاف الحي ولو
باعها المولي فولدت عند المشتري قبل مضي ستة اشهر كان الولد حرا والبيع باطلا
لانا تيقنا انه باعها والحمل موجود والحرية ثابتة فيه وحرية الحمل تمنع جواز بيع الام لما مر
وان ولدته لستة اشهر فصاعدا لم تعتق لانا لم نتيقن بحصول الحمل يوم البيع
فلا يجوز فسخ البيع واثبات الحرية بالشك ولو قال لامته ان كان اول ولد تلدينه
فانت حرة فولدت غلاما وجارية فهذا لا يخلو من اوجه اما ان علم ايهما ولد اولا بان اتفق
المولي والامة علي انهما يعلمان ذلك واما ان لم يعلم بان اتفقا علي انهما لا يعلمان ذلك

واما



واما ان اختلفا في ذلك فان علم ايهما ولد اولا فان كان الغلام هو الاول فهو رقيق لان المعلق
بولادته عتق الام وهي انما تعتق بعد الولادة فكان انفصال الولد علي حكم الرق فلا يوثر فيه
عتق الام وتعتق الام لوجود الشرط ويعتق من الجارية نصفها وان كانت الجارية هي الاول لا
يعتق واحد منهم لعدم شرط العتق وان لم يعلم فالغلام رقيق علي كل حال لانه لا حال له في الحرية
اصلا سوا كان متقدما في الولادة او متاخرا لانه ان كان اولا فذاك شرط عتق امه لا شرط
عتقه وعتق امه لا يوثر فيه لما بينا وان كانت الجارية اولا فولادتها لم تجعل شرط العتق
في حق احد فلم يكن للغلام حال في الحرية راسا فكان رقيقا علي كل حال واما الام والجارية
فيعتق من واحدة منهما نصفها وتسعي في نصف قيمتها لان كل واحدة منهما تعتق في حال
وترق في حال لان الغلام ان كان اولا عتقت الام والجارية اما الام فلوجود شرط العتق
فيها واما الجارية فلعتق الام لان الام اذا اعتقت عتقت الجارية بعتق الام تبعا لها فعتقتا
جميعا وان كانت الجارية اولا لا يعتقان لانه لم يوجد شرط العتق في الام واذا لم تعتق الام
لا تعتق الجارية لان عتقها بعتقها فاذا هما يعتقان في حال ويرقان في حال فيتنصف العتق
بينهما فيعتق من كل واحدة منهما نصفها علي الاصل المعهود لاصحابنا رحمهم الله من اعتبار الاحوال
عند اشتباهها والعمل بالدليلين بقدر الامكان وروي عن محمد رحمه الله انه يستحلف
المولي علي علمه بالله ما يعلم الغلام ولد اولا فان نكل عن اليمين عتقت الام وابنتها وكان الغلام
عبدا وان حلف كانوا جميعا ارقا وكذلك ان لم يخاصم المولي حتي مات وخوصم وارثه فاقرانه
انه لا يدري وحلف بالله ما يعلم الغلام ولد اولا فهم رقيق وجه هذه الرواية ان الاحوال
انما تعتبر عند تعذر البيان والبيان هاهنا ممكن بالرجوع الي قول الحالف فلا تعتبر
الاحوال والجواب انه لا سبيل الي البيان باليمين لان الخصمين متفقان علي انهما لا يعلمان
الاول منهما فلا يجوز للقاضي ان يكلف المولي الحلف علي انه لا يعلم الاول منهما مع تصادقهما
علي ذلك فان اختلفا فالقول قول المولي ان الجارية هي الاول لانه ينكر العتق ولو قال
لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كان جارية فهي حرة فولدت
غلاما وجارية فان علم ان الغلام كان اولا عتقت الام والجارية لا غير اما الام فلوجود
الشرط واما الجارية فلعتق الام واما في الغلام فلانفصاله علي حكم الرق فلا يوثر فيه
عتق الام وان علم ان الجارية كانت هي الاول اعتقت هي لا غير لان المعلق بولادتها عتقها
لا غير وعتقها لا يوثر في عتق غيرها فان لم يعلم ايهما اول فالجارية حرة علي كل حال والغلام
عبد علي كل حال ويعتق نصف الام وتسعي في نصف قيمتها اما حرية الجارية علي كل حال فلانه
لا حال لها في الرق لان الغلام ان كان اولا عتقت الجارية لان امها تعتق فتعتق هي بعتق
الام وان كانت الجارية اولا فقد عتقت لوجود شرط العتق علي كل حال واما رق الغلام
علي كل فلانه ليست له حال في الحرية سوا ولد اولا او اخرا فانما يعتق نصفها لانها
تعتق في حال وترق في حال لان الغلام ان كان اولا تعتق الام والجارية ايضا لا غير
لان المعلق به عتقها لا غير وعتقها لا يتعدي الي عتق فاذا تعتق الام في حال ولا تعتق
في حال فيعتق نصفها اعتبارا للاحوال وان اختلفا فالقول قول المولي لما بينا ولو
قال ان كان اول ولد تلدينه غلاما فهو حر وان كان جارية فانت حرة فولدت
غلاما وجارية فان علم ان الغلام ولد اولا عتق هو لا غير وان علم ان الجارية ولدت
اولا عتقت الام والغلام لا غير وان لم يعلم ايهما ولد اولا فالغلام حر علي كل حال
لانه لا حال له في الرق سوا كان اولا او اخرا والجارية رقيقة علي كل حال لانه لا حال

في الحرية تقدمت في الولادة او تاخرت لان الغلام ان كان هو الاول لا تعتق الام وان كانت
الجارية هي الاول لا يعتق الا الام والغلام فلم يكن للجارية حال في الحرية فبقيت رقيقة
والام يعتق منها نصفها وتسعي في نصف قيمتها لان الجارية ان كانت هي الاولي تعتق الام
كلها وان كان الغلام هو الاول لا يعتق شي منها فتعتق في حال ولا تعتق في حال فيعتق
نصفها وتسعي في النصف اعتبارا للحالين وعملا بهما بقدر الامكان وان اختلفا فالقول
قول المولي لما ذكرنا هذا اذا ولدت غلاما وجارية فاما اذا ولدت غلامين وجاريتين
والمسئلة بحالها فان علم اولا انه ابن عتق هو لا غير لان المعلق عتقه لا غير يعتق هو لا غير
عند وجود الشرط وان علم انه جارية فهي رقيقة ومن سواهما احرار لانه جعل
ولادتها اولا شرط حرية الام فاذا وجد الشرط عتقت الام ويعتق الكل ولكل كل ولد
بعد ذلك يعتق الام تبعا لها وان لم يعلم من كان اولهم يعتق من الغلامين من كل واحد
منهما ثلثة ارباعه ويسعي في ربع قيمته ويعتق من الام نصفها وتسعي في نصف
قيمتها ويعتق من البنتين من كل واحدة منها ربعها وتسعي في ثلثة ارباع قيمتها وانما كان
كذلك اما الغلامان فلان اول ما ولدت ان كان غلاما عتق الغلام كله لوجود الشرط
وان كان جارية عتق الغلامان لان الام تعتق فيعتق من ولد بعد ذلك وهم الغلامان
والجارية الاخري فقد تيقنا بحرية احد الغلامين وشككنا في الاخر وله حالتان يعتق
في حال ولا يعتق في حال فيجعل ذلك نصفين فيعتق غلام واحد ونصف من الاخر
فيعتق من كل واحد منهما ثلثة ارباعه ويسعي في ربع قيمته واما الام فانها تعتق في
حال ولا تعتق في حال لان ما ولدت ان كان غلاما لا يعتق اصلا وان كان جارية تعتق
فتعتق في حال وترق في حال فيعتق نصفها وتسعي في نصف قيمتها واما الجاريتان
فاحداهما امة بلا شك لان اول ما ولدت ان كان غلاما فهما رقيقان وان كان جارية
فان الاولي لا تعتق وتعتق الاخري بعتق الام فاذا في حالة لهما حرية واحدة وفي حالة
لا شي لهما فيثبت لهما نصف ذلك وليست احديهما باولي من الاخري فيصير ذلك
بينهما نصفين وهو ربع الكل فيعتق من كل واحدة منهما ربعها وتسعي في ثلثة
ارباع قيمتها والله اعلم ولو قال لامته اذا ولدت غلاما ثم جارية فانت حرة وان
ولدت جارية ثم غلاما فالغلام حر فولدت غلاما وجارية فان كان الغلام اولا عتقت
الام لوجود شرط عتقها والغلام والجارية رقيقان لانفصالهما علي حكم الرق وعتق
الام لا يوثر فيهما وان كانت الجارية اولا عتق الغلام لوجود الشرط والام والجارية
رقيقتان لان عتق الغلام لا يوثر فيهما وان لم يعلم ايهما اول واتفقا علي انهما لا يعلمان
فالجارية رقيقة لانه لا حال لها في الحرية لانها ترق في جميع الاحوال واما الغلام
والام فانه يعتق من كل واحد منهما نصفه ويسعي في نصف قيمته لان كل واحد منهما
يعتق في حال ويرق في حال فيعتق نصفه ويسعي في نصف قيمته وان اختلفا فالقول
قول المولي مع يمينه علي علمه هذا اذا ولدت غلاما وجارية فاما اذا ولدت غلامين
وجاريتين فان ولدت غلامين ثم جاريتين عتقت الام لوجود الشرط وعتقت
الجارية الثانية بعتقها وبقي الغلامان والجارية الاولي ارقا وان ولدت غلاما
ثم جاريتين ثم غلاما ~~ثم جاريتين ثم~~ غلاما عتقت الام لوجود الشرط والجارية الثانية
والغلام الثاني بعتق الام وان ولدت غلاما ثم جارية ثم غلاما ثم جارية عتقت الام
لوجود الشرط والغلام الثاني والجارية الثانية بعتق الام وان ولدت جاريتين ثم

غلامين

غلامين عتق الغلام الاول لوجود الشرط وبقي من سواه رقيقا وكذلك اذا ولدت جارية
ثم غلامين ثم جارية ثم غلاما عتق الغلام الاول لا غير لما قلنا وان لم يعلم بان اتفقوا علي انهم لا
يعلمون الاول يعتق من الاولاد من كل واحد ربعه لان احد الغلامين مع الجاريتين رقيقان علي كل
حال لانه ليس لهما حال في الحرية والجارية الاخري والغلام الاخر يعتق كل واحد منهما
في حال ويرق في حال فيعتق من كل واحد منهما نصفه فما اصاب الجارية يكون بينها وبين
الجارية الاخري نصفين اذ ليست احديهما باولي من الاخري فيعتق من كل واحدة ربعها
وكذلك ما اصاب الغلام يكون بينه وبين الغلام الاخر نصفين لما قلنا واما الام
فيعتق منها نصفها لانه ان سبق ولادة الغلام يعتق لوجود الشرط وان سبقت
ولادة الجارية لا تعتق فيعتق نصفها وتسعي في نصف قيمتها وان اختلفوا فالقول قول
المولي مع يمينه علي علمه لما قلنا ولو قال لها اذا ولدت ما في بطنك فهو حر فان جات به لاقل
من ستة اشهر من يوم حلف عتق ما في بطنها وان جات به لستة اشهر فصاعدا لا تعتق
لانها اذا جات به لاقل من ستة اشهر تيقنا بكونه موجودا وقت التعليق لان الولد لا
يولد لاقل من ستة اشهر فتيقنا بكونه داخلا تحت الايجاب واذا جات به لستة اشهر
فصاعدا لم نتيقن بوجوده بل يحتمل ان لا يكون موجودا ثم وجد من بعد فلا يدخل تحت
الايجاب مع الشك وكذلك اذا قال لها ما في بطنك حر الا ان هاهنا يعتق من يوم حلف
وفي الفصل الاول يوم تلد لان هناك شرط الولادة وهاهنا لم يشترط ولو قال لها اذا
حملت فانت حرة فولدت لاقل من سنتين او لسنتين من وقت الكلام لا تعتق وان
ولدت لاكثر من سنتين تعتق لان يمينه يقع علي حمل يحدث بعد اليمين فاذا ولدت
لاقل من سنتين او لسنتين يحتمل انها كانت حبلى وقت اليمين ويحتمل انه حدث الحبل
بعد اليمين فيقع الشرط في شرط ثبوت الحرية مع الشك فاما اذا ولدت لاكثر من سنتين
فقد تيقنا ان الحبل حصل بعد اليمين لان الولد لا يبقي اكثر من سنتين فقد وجد
شرط العتق وهو الحمل بعد اليمين فتعتق فان قيل اليس ان من اصلكم ان الوطي اذا كان
مباحا نقدر مدة الحمل ستة اشهر فهلا قدرتم هاهنا كذلك فالجواب ان هذا من اصلنا
فيما لم يكن فيه اثبات رجعة او اعتاق بالشك ولو جعلنا مدة الحمل هاهنا ستة اشهر
لكان فيه اثبات العتق بالشك وهذا لا يجوز ثم ان ولدت بعد المقالة لاكثر من
سنتين حتي عتقت وكان قد وطيها قبل الولادة فان وطيها قبل الولادة لاقل من ستة
اشهر فعليه العقر وان وطيها قبل الولادة لستة اشهر فصاعدا لا عقر عليه لانها
اذا ولدت لاقل من ستة اشهر منذ وطيها علم انه وطيها وهي حامل لان الحمل لا يكون
لاقل من ستة اشهر فاذا وضعت لاقل من ستة اشهر بعد الوطي علم ان العلوق
حصل قبل هذا الوطي فيجب عليه العقر لانه علم انه وطيها بعد ثبوت الحرية فاذا ولدت
لستة اشهر فصاعدا من وقت الوطي يحتمل ان الحمل حصل بذلك الوطي فلا يجب العقر
لان الوطي لم يصادف الحرة ويحتمل انه حصل بوطي قبله فيجب العقر فوقع الشك
في وجوب العقر فلا يجب مع الشك وينبغي في الورع والتنزه اذا قال لها هذه
المقالة ثم وطيها ان يعتزلها حتي يعلم احامل هي ام لا فان حاضت وطيها بعد ما طهرت
من حيضها لجواز انها قد حملت بذلك الوطي فعتقت فاذا وطيها بعد ذلك كان وطي
الحرة فيكون حراما فيعتزلها صيانة لنفسه عن الحرام فاذا حاضت تبين ان الحمل لم
يوجد اذ الحامل لا تحيض ولهذا تستبرا الجارية المشتراة بحيضة لدلالتها علي فراغ

الرحم ولو قال لها ان كان حملك غلاما فانت حرة وان كان جارية فهي حرة فكان
غلاما وجارية لم يعتق احد منهم لان الحمل اسم لجميع ما في البطن قال الله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والمراد منه جميع ما في البطن حتى لا
تنقضي العدة الا بوضع جميع ما في الرحم وليس كل الحمل الجارية وحدها ولا الغلام
وحده بل بعض الحمل غلام وبعضه جارية فصار كانه قال ان كان كل حملك فهو حر وان
كان كل حملك جارية فهي حرة فولدت غلاما وجارية لا يعتق احدهم كذا هاهنا وكذلك ان
قال ان كان ما في بطنك لان هذا عبارة عن جميع ما في البطن ولو قال ان كان في بطنك
عتق الغلام والجارية لان قوله ان كان في بطنك غلام ليس عبارة عن جميع ما في البطن
بل يقتضي وجوده وقد وجد غلام ووجد ايضا جارية ∘ ولو قال لها ان كنت حبلى
فانت حرة فولدت لاقل من ستة اشهر فهي حرة وان ولدت لاكثر من ستة اشهر
لم تعتق لان اقل مدة الحمل ستة اشهر فاذا اتت به لاقل من ستة اشهر علم ان الحمل كان
موجودا وقت اليمين فتحقق الام وحصلو بوجود شرطها لوجود شرط عتقها وهو كونها حاملا
وقت اليمين ويعتق الحمل بعتقها تبعا لها واذا اتت لستة اشهر او اكثر يحتمل ان يكون
لحمل حادث بعد اليمين فلا يعتق ويحتمل ان يكون الحمل موجودا وقت اليمين فيعتق فوقع
الشك في العتق فلا يثبت مع الشك ∘ ومن هذا القبيل التدبير والاستيلاد لان
كل واحد منهما تعليق للعتق بشرط الموت الا ان التدبير تعليق بالشرط قولا والاستيلاد
تعليق بالشرط فعلا لكن الشرط فيهما يدخل على الحكم لا على السبب ولكل واحد منهما كتاب
مفرد واما التعليق المحض بما سوى الملك وسببه معنى لا صورة فنحو ان يقول
لامته كل ولد تلدينه فهو حر وهذا ليس بتعليق من حيث الصورة لانعدام حرف التعليق
وهو ان واذا ونحو ذلك لان كلمة كل ليس كلمة التعليق بل هي كلمة الاحاطة لما دخلت
عليه لكنه تعليق من حيث المعنى لوجود معنى التعليق فيه لانه اوقع العتق على
موصوف بصفة وهو الولد الذي تلده فيتوقف وقوع العتق على اتصافه بتلك الصفة
كما يتوقف على وجود الشرط المعلق به صريحا في قوله ان ولدت ولدا وان دخلت الدار ونحو
ذلك فكان معنى التعليق موجودا فيه فلا يصح الا اذا كانت الامة في ملكه وقت التعليق
حتى لو قال لامة لا يملكها كل ولد تلدينه فهو حر لا يصح حتى لو اشتراها فولدت عنده ولدا
لا يعتق الولد لعدم الملك وقت التعليق وعدم الاضافة الى الملك وسببه ويصح اذا كانت
الامة في ملكه وقت التعليق وقيام الملك في الامة يكفي لصحته ولا يشترط اضافة
الولادة الى الملك للصحة بان يقول كل ولد تلدينه وانت في ملكي فهو حر لما بينا فيما تقدم
ثم ان ولدت في ملكه يعتق الولد لوجود الشرط في الملك وان ولدت لا في ملكه في غير ملكه
لا تعتق لعدم اليمين لوجود الشرط كما اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه
فدخل الدار تبطل اليمين حتى لو اشتراه ثانيا فدخل الدار لا يعتق كذا هاهنا وعلى هذا اذا
قال لعبده يملكه او لا يملكه كل ولد يولد لك فهو حر فولد له ولد من امة فان كانت الامة
ملك الحالف يوم الحلف عتق الولد والا فلا وينظر في ذلك الى ملك الامة لا الى ملك العبد
لان الولد في الرق والحرية يتبع الام لا الاب فاذا كانت الامة على ملكه وقت التكلم
فالظاهر بقاء الملك فيه الى وقت الولادة وملك الام سبب ثبوت ملك الولد فصار
كانه قال كل ولد يولد من امة لي فهو حر واذا لم تكن الامة مملوكة له في الحال
فالظاهر بقاؤه على العدم لا يوجد ملك الولد وقت الولادة ظاهرا فلم يوجد التعليق

الملك وتبطل صح

في الملك

في الملك ولا الاضافة فلا يصح هذا اذا ولد له الولد من امة مملوكة للحالف من نكاح واما اذا ولد
منها عن سفاح بان زنى الغلام بها فولدت منه هل يعتق ام لا فقد اختلف المشايخ فيه وهي من
مسايل الجامع ولو قال لامته اول ولد تلدينه فهو حر وان ولدت ولدا فهو حر او ان ولدت
ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم ولدت ولدا حيا لا شك في انه لا يعتق الولد الميت وان كان
الولد الميت ولدا حقيقة وهل يعتق الولد الحي قال ابو حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لا يعتق وحاصل الكلام يرجع الى كيفية الشرط ان الشرط ولادة ولد
مطلق او ولادة ولد حي فعندهما الشرط ولادة ولد مطلق فاذا ولدت ولدا ميتا
فقد وجد الشرط فتنحل اليمين فلا يتصور نزول الجزا بعد ذلك وعند ابي حنيفة
الشرط ولادة ولد حي فلم يتحقق الشرط بولادة ولد ميت فيبقى اليمين فيتنزل الجزا
عند وجود الشرط وهو ولادة ولد حي وجه قولهما ان الشرط ولادة ولد مطلق
لان الحالف اطلق اسم الولد ولم يقيده بصفة الحيوة والموت والولد الميت ولد
حقيقة حتى تصير به المراة نفسا وتنقضي به العدة وتصير الجارية ام ولد له
ولهذا لو كان المعلق عتق عبد اخر او طلاق امراته تنزل عند ولادة ولد ميت
وكذا اذا قال لها ان ولدت ولدا فهو حر وعبدي فلان حر فولدت ميتا عتق عبده ولو
لم تكن هذه الولادة شرطا لما عتق فاذا ولدت ميتا فقد وجد الشرط لكن المحل
غير قابل للجزا فتنحل اليمين لا الى جزا وتبطل كما اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت
حر فباعه قبل الدخول ثم دخل تنحل اليمين لكن لا الى جزا حتى لو اشتراه ودخل
لا تعتق وان امكن تقييد التعليق بالملك كانه قال ان دخلت الدار وانت في ملكي
مع ذلك لم يتقيد به كذا هاهنا ولابي حنيفة ان الايجاب اضيف الى محل قابل للحرية
اذ العاقل الدين لا يقصد ايجاب الحرية فيما لا يحتمل الحرية لانه سفه والقابل للحرية هو
الولد الحي فيتقيد به كانه قال اول ولد تلدينه حيا فهو حر وان ولدت ولدا حيا فهو حر
كما اذا قال لاخر ان ضربتك فعبدي حر انه يتقيد بحال حياة المضروب حتى لو ضربه
بعد موته لا يحنث لعدم قبول المحل للضرب كذا هاهنا ولا فرق الا ان هاهنا يتقيد
لنزول الجزا وهناك يقيد لتحقق الشرط بخلاف ما اذا علق بالولادة عتق عبد اخر او طلاق
امراته لان هناك المحل المضاف اليه للاعتاق قابل للعتاق والطلاق فلا ضرورة
الى التقييد بحياة الولد كما اذا قال لها ان ولدت ولدا فانت حرة او قال اول ولد
تلدينه فانت حرة فولدت ولدا ميتا عتقت وهاهنا بخلافه وهو الجواب عن قوله اذا
ولدت ولدا فهو حر وعبدي فلان ان ولادة الميت تصلح شرطا في عتق عبد اخر لكون
المحل قابلا للعتق ولا يصلح شرطا في عتق الولد لعدم قبول المحل ويجوز ان يعلق بشرط
واحد جزاآن ثم ينزل عند وجود احدهما دون الاخر لمانع كمن قال لامراته اذا حضت
فانت طالق وفلانة معك فقالت حضت وكذبها يقع الطلاق عليها ولا يقع على الاخرى
وان كان الشرط واحدا كذا هاهنا ∘ واما التعليق بدخول الدار فانما لم يتقيد بالملك
لان التقييد للتصحيح والايجاب هناك صحيح بدون الملك لقبول المحل العتق عند وجود
الشرط الا ترى انه يقف على اجازة المالك والباطل لا يقف على الاجازة وانما الملك شرط
النفاذ اما هاهنا فلا وجه لتصحيح الايجاب في الميت راسا لعدم احتمال المحل الى اعتاق
الميت بوجه فدعت الضرورة الى التقييد بوصف الحيوة وذكر محمد رحمه الله في
الاصل اذا قال اول عبد يدخل علي فدخل عليه عبد ميت ثم حي عتق الحي ولم يذكر

خلافا فمن اصحابنا من قال هذا قول ابي حنيفة خاصة لان ما اضيف اليه الايجاب وهو العبد لا يحتمل الوجوب الا بصفة الحيوة فصار كانه اول عبد يدخل علي حيا كما في الولادة واما عندهما فلا يعتق لان الحالف اطلق اسم العبد فيجري علي اطلاقه ولا يتقيد بحياة العبد كما في الولادة ومنهم من قال هذا قولهم جميعا قال القدوري وهو الصحيح لانه علق العتق باسم العبد والعبد اسم للمرقوق وقد بطل الرق بالموت فلم يوجد الشرط بادخاله عليه فيعتق الثاني لوجود الشرط في حقه بخلاف الولد لان الولد اسم للمولود والميت مولود حقيقة فان قيل الرق لا يبطل بالموت بدليل انه يجب علي المولي كفن عبده الميت فالجواب ان وجوب الكفن لا يدل علي الملك الا تري ان من مات ولم يترك شيا فكفنه علي اقاربه ولم يكن هناك ملك واذا زال ملكه علي الميت صار الثاني اول عبد ادخل عليه فوجد الشرط فيعتق • ومن هذا القبيل قول الرجل كل مملوك لي فهو حر ويقع علي ما في ملكه للحال حتي لو لم يملك شيا يوم الحلف كان اليمين لغوا حتي لو ملك في المستقبل لا يعتق لان هذا الكلام لا يستعمل الا للحال فلا يتعلق به عتق ما ليس بمملوك في الحال وكذا اذا علق بشرط قدم الشرط او اخر بان قال ان دخلت هذه الدار فكل مملوك لي حر او قال اذا دخلت الدار او متي او متيما او قال كل مملوك لي حر ان دخلت الدار فهذا كله علي ما في ملكه يوم حلف وكذا اذا قال كل مملوك املكه ولا نية له لان صيغة افعل وان كانت تستعمل للحال لكن عند الاطلاق يراد به الحال عرفا وشرعا ولغة اما العرف فان من قال فلان ياكل او يفعل كذا يريد به الحال او يقول الرجل فلانا يملك الف درهم وهو يريد به الحال واما الشرع فان من قال اشهد ان لا اله الا الله يكون مومنا ولو قال اشهد ان لفلان علي فلان كذا يكون شاهدا ولو اقر ان لفلان علي كذا صح اقراره واما اللغة فان هذه الصيغة موضوعة علي طريق الاصالة لانه ليس للحال صيغة اخري وللاستقبال سين وسوف فكانت الحال اصلا فيها والاستقبال دخيلا فعند الاطلاق يصرف الي الحال ولو قال عنيت به ما استقبل ملكه عتق ما في ملكه في الحال وما استحدث الملك فيه لما ذكرنا ان ظاهر هذه الصيغة للحال فاذا قال اردت به الاستقبال فقد اراد صرف الكلام عن ظاهره فلا يصدق فيه ويصدق في قوله اردت ما يحدث ملكي فيه في المستقبل فيعتق عليه باقراره كما اذا قال زينب طالق وله امراة معروفة بهذا الاسم ثم قال لي امراة اخري بهذا الاسم عنيتها طلقت المعروفة بظاهر اللفظ والمجهولة باعترافه كذا ههنا وكذا اذا قال كل مملوك املكه الساعة فهو حر ان هذا يقع علي ما في ملكه وقت الحلف ولا يعتق ما يستفيده بعد ذلك الا ان يكون نوي ذلك فلزمه ما نوي لان المراد من الساعة المذكورة هي الساعة المعروفة عند الناس وهي الحال لا الساعة الزمانية التي يذكر المنجمون فيتناول هذا الكلام من كان في ملكه وقت التكلم لا من يستفيده من بعد فان قال اردت به من استفيده في هذه الساعة الزمانية يصدق فيه لان اللفظ يحتمله وفيه تشديد علي نفسه ولكن لا يصدق في صرف اللفظ عمن يكون في ملكه للحال وسوا اطلق او علق قدم الشرط او اخر بان قال ان دخلت الدار فكل مملوك املكه يوم حلف لانه علق العتق بشرط فيتناول ما في ملكه لا ما يستفيده كما اذا قال كل عبد يدخل الدار فهو حر فان قال اردت به ما استحدث ملكه عتق ما في ملكه اذا وجد الشرط باليمين وما يستحدث باقراره لانه يصدق

في

في صرف الكلام عن ظاهره ويصدق في التشديد علي نفسه فان لم يكن في ملكه يوم حلف مملوك فاليمين لغو لانها لم تتناول الحال فاذا لم يكن له مملوك للحال لا تنعقد اليمين لانعدام المحلوف عليه بخلاف قوله ان كلمت فلانا او ان دخلت الدار فكل مملوك اشتريه فهو حر او كل امراة اتزوجها فهي طالق لان قوله اشتري او اتزوج لا يحتمل الحال فاقتضي ملكا مستانفا فقد جعل الكلام او الدخول شرطا لانعقاد اليمين فيمن يشتري او يتزوج فيعتق ذلك بعد اليمين ولو قال كل مملوك املكه اليوم فهو حر ولا نية له وله مملوك فاستفاد في يومه ذلك مملوكا اخر عتق ما في ملكه وما استفاد ملكه في اليوم وكذلك لو قال هذا الشهر او السنة لانه لما وقت بالشهر او اليوم او السنة فلا بد وان يكون التوقيت مفيدا ولو لم يتناول الا ما في ملكه يوم الحلف لم يكن مفيدا فان قال عنيت احد الصنفين دون الاخر لم يدين في القضا لانه نوي تخصيص العموم وانه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضا ويصدق فيما بينه وبين الله تعالي لان الله تعالي مطلع علي نيته ولو قال كل مملوك املكه غدا فهو حر ولا نية له ذكر محمد رحمه الله انه يعتق من في ملكه في غد ومن كان في ملكه قبله وهو قوله في الاملا ايضا وهو احدي روايتي ابن سماعة عنه وقال ابو يوسف لا يعتق الا من استفاد ملكه في غد ولا يعتق من جا غد وهو في ملكه وهو احدي روايتي ابن سماعة عن محمد وجه قول محمد انه اوجب العتق لكل من يضاف اليه بالملك في غد فيتناول الذي في ملكه في غد والذي كان في ملكه قبل الغد كانه قال في الغد كل مملوك املكه اليوم فهو حر فيتناول الكل وجه قول ابي يوسف ان قوله املك ان كان للحال عند الاطلاق لكنه لما اضاف العتق الي زمان في المستقبل انصرف الي الاستقبال بهذه القرينة كما ينصرف اليه بقرينة سين وسوف فلا يتناول الحال وعلي هذا الخلاف اذا قال كل مملوك املكه راس شهر كذا فهو حر وشهر كذا وراس الليلة التي يهل فيها الهلال ومن الغد الي الليل وكان القياس ان يكون راس الشهر اول ساعة منه لان راس كل شي ما راس عليه وهو اوله الا انهم جعلوه اسما لما ذكرنا في العرف والعادة فان يقال في العرف والعادة لاول يوم من الشهر راس الشهر وروي ابن سماعة عن ابي يوسف فيمن قال كل مملوك املكه يوم الجمعة فهو حر قال ليس هذا علي ما في ملكه انما هو علي ما يملكه يوم الجمعة وهذا علي اصل ابي يوسف صحيح لانه اضاف العتق الي زمان مستقبل فان قال كل مملوك لي يوم الجمعة حر فهذا علي من في ملكه فيحنثون يعتقون يوم الجمعة ليس هذا علي ما يستقبل لانه عقد يمينه علي من في ملكه للحال وجعل عتقهم موقتا بالجمعة فلا يدخل فيه الاستقبال فاما اذا قال كل مملوك املكه اذا جا غد فهو حر فهذا علي ما في ملكه في قولهم لانه جعل مجي الغد شرطا لثبوت العتق لا غير فيعتق من في ملكه لكن عند مجي غد والله الموفق

ومن هذا القبيل الاعتاق المضاف الي المجهول عند بعض مشايخنا انه تعليق معني لا صورة ولا يثبت العتق في احدهما قبل الاختيار وانما يثبت عند الاختيار في احدهما عينا وهو الذي يختار مقصورا علي الحال كانه علق عتق احدهما بشرط اختيار العتق فيه كالتعليق بساير الشروط من دخول الدار وغير ذلك الا ان ثمة الشرط يدخل علي السبب والحكم جميعا وههنا يدخل علي الحكم لا علي السبب كالتدبير والبيع بشرط الخيار كذا قال بعض مشايخنا في كيفية الاعتاق المضاف الي المجهول

بنسخه صح

في الجامع صح

وبعضهم نسب هذا القول الى ابي يوسف ويقال انه قول ابي حنيفة ايضا وقال بعضهم هو
تنجيز العتق في غير المعين للحال واختيار العتق بيان وتعيين لمن وقع عليه العتق
بالكلام السابق من حين وجوده وبعضهم نسب هذا القول الى محمد رحمه الله
والحاصل ان الخلاف في كيفية هذا التصرف على الوجه الذي وصفنا غير منصوص عليه
من اصحابنا لكنه مدلول عليه ومشار اليه اما الدلالة فانه ظهر الاختلاف بين ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله في الطلاق فيمن قال لامراتيه احديكما ان العدة معتبرة من
وقت الاختيار في قول ابي يوسف والعدة انما تعتبر من وقت وقوع الطلاق فيدل
على ان الطلاق لم يكن واقعا وانما يقع عند الاختيار مقصورا عليه في قول ابي حنيفة
يعتبر من وقت الكلام السابق وهذا يدل على الطلاق من حين وجوده وانما الاختيار
بيان وتعيين لمن وقع عليها الطلاق واما الاشارة فانه روي عن ابي يوسف انه قال
اذا اعتق احد عبديه تعلق العتق بذمته ويقال له اعتق وهذا اشارة الى ان العتق
غير نازل في المحل اذ لو كان نازلا لما كان معلقا بالذمة ومعنى قوله يقال له اعتق اي اختر
العتق لاجماعنا على انه لا يكلف بانشا وذكر محمد رحمه الله في الزيادات يقال له بين وهذا
اشارة الى الوقوع في غير المعين لان البيان للموجود لا للمعدوم والى هذا ذهب الكرخي
والقدوري وحققا الخلاف بين ابي يوسف ومحمد الا ان القدوري حكى عن الكرخي
انه كان يفرق بين العتاق والطلاق فيجعل الاختيار بيانا في الطلاق بالاجماع من قبل
ان العتاق يحتمل الثبوت في الذمة والطلاق لا يحتمل قال وكان غيره من اصحابنا يسوي (في الذمة صح)
بينهما لان الطلاق ايضا يحتمل الثبوت في الجملة الا ترى ان الفرقة واجبة على العنين
وانما يقوم القاضي مقامه في التفريق والصحيح انهما يستويان لان تعلق العتق بالذمة
ليس معناه الا انعقاد سبب الوقوع من غير وقوع وهو معنى حق الحرية دون الحقيقة
وهما في هذا المعنى يستويان وجه القول الاول ان قوله احدكما تنجيز الحرية في احدهما
وليس بتعليق حقيقة لانعدام حرف التعليق الا انه تنجيز في غير المعين فيتعين
بالاختيار وجه القول الثاني ان العتق اما ان يثبت باختيار العتق واما ان يثبت
بالكلام السابق والاول لا سبيل اليه لان اختيار العتق لم يعرف اعتاقا في الشرع
الا ترى انه قال لعبده اخترت عتقك لا يعتق فلا بد وان يثبت بالكلام السابق
فلا يخلو اما ان يثبت حال وجوده في احدهما غير عين واما ان يثبت عند وجود
الاختيار في احدهما عينا وهو تفسير التعليق بشرط الاختيار لا وجه للاول
لانه ربما يختار غير الحر فيلزم القول بانتقال الحرية من الحر الى الرقيق او انتقال الرق
من الرقيق الى الحر او استرقاق الحر والاول محال والثاني غير مشروع فتعين الثاني
ضرورة وهو ان يثبت العتق عند وجود الاختيار بالكلام السابق مقصورا على حال
الاختيار وهو تفسير التعليق ● ثم القايلون بالبيان اختلفوا في كيفية البيان
منهم من قال البيان اظهار محض ومنهم من قال انه اظهار من وجه وانشا من وجه
واستدلوا بما ذكر محمد رحمه الله في الزيادات في موضع يقال له بين وفي موضع يقال
اعتق وزعموا ان المسايل تخرج عليه وهذا غير سديد لان القول الواحد لا يكون
اظهارا وانشا اذ الانشا اثبات امر لم يكن والاظهار ابدا امر كاين وبينهما تنافي
وثمرة هذا الاختلاف تظهر في الاحكام وانها في الظاهر متعارضة بعضها يدل
على صحة القول الاول وبعضها يدل على صحة القول الثاني ونحن نشير الى كل ذلك

اذا انتهينا الى بيان حكم الاعتاق وبيان وقت ثبوت حكمه واما الترجيح احد القولين
على الاخر وتخريج المسايل عليه فمذكوران في الخلافيات واما التعليق بالملك او بسببه
صورة ومعنى فنحو ان يقول لعبد لا يملكه ان ملكتك فانت حر او ان اشتريتك
فانت حر وانه صحيح عندنا حتى لو ملكه او اشتراه يعتق وان لم يكن الملك موجودا وقت
التعليق وقال الشافعي لا يصح ولا يعتق وقال بشر المريسي يصح التعليق بالملك ولا يصح
بسبب الملك وهو الشرا واما الكلام مع الشافعي فعلى نحو ما ذكرنا في كتاب الطلاق
واما بشر فوجه قوله ان اليمين بالطلاق والعتاق لا يصح الا في الملك او مضافا الى
الى الملك ولم توجد الاضافة الى الملك لان الشرا قد يفيد الملك للمشتري وقد
لا يفيد كالشرا بشرط الخيار وشرا الوكيل فلم توجد الاضافة الى الملك فلا يصح
بخلاف قوله ان ملكتك ولنا ان مطلق الشرا ينصرف الى الشرا المعتاد وهو الشرا
لنفسه ومن غير شرط الخيار وانه من اسباب الملك فكان ذكره ذكرا للملك والاضافة
اليه اضافة الى الملك كانه قال ان ملكتك فانت حر ولانه لما علق العتق بالشرا ولا بد
من الملك عند الشرا لثبوت العتق كان هذا تعليق العتق بالشرا الموجب بالملك كانه
قال اشتريتك شرا موجبا للملك فانت حر فاذا اشترى شرا موجبا للملك فقد وجد
الشرط فيعتق ولو قال ان تسريت جارية فهي حرة فاشترى جارية فتسراها لا تعتق
عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر ولو تسرى جارية كانت في ملكه يوم حلف عتقت
بالاجماع وجه قول زفر انه وجدت الاضافة الى الملك لان التسري لا يصح بدون
الملك فكانت الاضافة الى التسري اضافة الى الملك فيصح التعليق ولنا انه لم يوجد
الملك وقت التعليق ولا الاضافة الى الملك والكلام فيه ولا الى سبب الملك لان
التسري ليس من اسباب الملك الا ترى انه يتحقق في غير الملك كالجارية المغصوبة واليمين
بالعتاق والطلاق لا يصح الا في الملك او مضافا الى الملك او سببه ولم يوجد شي من
ذلك واما قوله ان التسري لا صحة له بدون الملك فهذا مسلم ان الملك شرط صحة
التسري وجوازه لكن الحالف جعل نفس التسري ووجوده شرطا والتسري نفسه
يوجد في غير ملك فلم يكن التعليق به تعليقا بسبب الملك فلا يصح ● ثم اختلف في
تفسير التسري قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله هو ان يطاها ويحصنها ويمنعها من
الخروج والبروز سوا طلب منها الولد او لم يطلب وقال ابو يوسف طلب الولد مع
التحصين وجه قوله ان الانسان يطا جاريته ويحصنها ولا يقال لها سرية وانما يقال
ذلك اذا كان يطلب منها الولد او تكون ام ولده هذا هو العرف والعادة ولهما انه ليس
في لفظ التسري ما يدل على طلب الولد لانه اما ان يكون ماخوذا من السرو وهو السرف
فتسمى الجارية سرية بمعنى انها اسرى الجواري اي اشرفهن واما ان يكون ماخوذا من
السر وهو الجماع قال الله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا قيل جماعا وليس في احدهما
ما ينبي عن طلب الولد ولو وطي جارية كانت في ملكه يوم الحلف فعلقت منه لم تعتق
لعدم التسري لانه لم يوجد منه الا الوطي والوطي وحده لا يكون تسريا بلا خلاف فلم
يوجد شرط العتق فلا تعتق ولو قال لامراة حرة ان ملكتك فانت حرة او قال لها ان
اشتريتك فانت حرة فارتدت عن الاسلام ولحقت بدار الحرب ثم سبيت فاشتراه
الحالف ذكر محمد رحمه الله في الجامع ان على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله لا تعتق وعند
ابي يوسف ومحمد تعتق يعني به قياس قوله في المكاتب والعبد الماذون اذا قال كل

عبدا املكه فيما استقبل فهو حرا وقال كل عبد اشتريه فهو حر فعتق ثم ملك عبدا
او اشترى عبدا على قول ابي حنيفة لا يعتق وعلى قولهما يعتق والمسألة تاتي في موضعها
ولو قال لامة لا يملكها ان اشتريتك فانت حرة بعد موتي صورة التدبير وقد
علقه بالشرا فيصير عند الشرا قايلا انت حرة بعد موتي واما التعليق بالملك او
سببه معنى لا صورة فهو ان يقول الكل كل مملوك املكه فيما استقبل فهو حر ويتعلق
العتق بملك يستفيده لانه نص على الاستقبال وروى بن سماعة عن محمد رحمه الله
في النوادر اذا قال كل جارية اشتريها الى سنة فهي حرة فكل جارية يشتريها الى سنة
فهي حرة ساعة يشتريها قال وان قال كل جارية اشتريها الى سنة فهي حرة فاشترى
جارية لم تعتق الى سنة لانه في الفصل الاول عقد يمينه على الشرا في السنة فيعتق
كل جارية يشتريها في السنة ساعة الشرا كانه قال عند الشرا انت حرة فتعتق
وفي الفصل الثاني جعل الشرا شرطا لعتق موقت بالسنة فكانه قال بعد الشرا انت
حرة الى سنة قال ولو قال كل مملوك اشتريه فهو حر غدا فهذا عندي على كل مملوك
يشتريه قبل الغد فان اشترى مملوكا لا يعتق لانه جعل الشرا شرطا لنزول حرية
موقتة بوجود الغد فلا بد من تقدم الملك على الغد لتمد لينزل العتق الموقت
به ولو قال كل مملوك املكه الى ثلثين سنة فهذا على ما يستقبل ملكه في الثلثين سنة
اولها من حين حلف بعد سكوته في قولهم جميعا ولا يكون على ما في ملكه قبل ذلك لانه
لما اضاف العتق الى الاستقبال تعين اللفظ للمستقبل واذا انصرف الى الاستقبال
لا يحمل على الحال لان اللفظ الواحد لا ينتظم معنيين مختلفين بخلاف قوله غدا عند
محمد لان ذلك ليس اضافة الى الاستقبال بل هو ايقاع عتق على موصوف بصفة فيتناول
كل من كان على تلك الصفة وكذلك اذا قال كل مملوك املكه ثلثين سنة او في ثلثين سنة
او قال املكه الى سنة او سنة او في سنة او قال املكه ابدا او الى ان اموت فهذا كله
باب واحد يدخل فيه ما يستقبل دون ما كان في ملكه لانه اضاف الحرية الى المستقبل
فان قال اردت بقولي كل مملوك املكه سنة او يكون ما في ملكه يوم حلف مستدا ما
سنة دين فيما بينه وبين الله تعالى ولم يدين في القضا لان الظاهر انه وقت السنة
لاستفادة الملك لا لاستمرار الملك القايم فلا يصدق في العدول عن الظاهر ولو
قال اذا دخلت الدار فكل مملوك املكه يوميذ فهو حرا وقال اذا قدم فلان فكل
مملوك املكه يوميذ فهو حر ولا نية له عتق ما في ملكه يوم دخل الدار لانه علق كل
عبد يكون مملوكا له يوم الدخول بالدخول لان معنى قوله يوميذ اي يوم الدخول
هذا مقتضى اللغة لان تقديره يوم اذا دخل الدار الا انه حذف الفعل وعوض عنه
بالتنوين فيعتق كل ما كان مملوكا له يوم الدخول فكانه قال عند الدخول كل مملوك
لي فهو حر وسوا دخل الدار ليلا او نهارا لان اليوم يذكر ويراد به الوقت المطلق
قال الله تعالى ومن يولهم يوميذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فية فقد با
بغضب من الله وماواه جهنم وبيس المصير وهذا الوعيد يلحق المولي دبره ليلا
ونهارا ولان غرض الحالف الامتناع من تحصيل الشرط فلا يختص بوقت دون
وقت ولو قال كل مملوك اشتريه فهو حر ان كلمت فلانا او اذا جا غد ولا نية له
فهذا يقع على ما يشتريه قبل الكلام ثم عتق كل عتق وما اشتراه بعد الكلام لا يعتق
ولو قدم الشرط فقال ان كلمت فلانا او اذا كلمت فلانا او اذا جا غد فكل مملوك اشتريه

فهو

فهو حر فهذا على ما يشتريه بعد الكلام لا قبله حتى لو كان اشترى مماليك قبل الكلام ثم
اشترى لا يعتق واحد منهم وما اشترى بعده يعتق ووجه الفرق انه في الفصل الاول
جعل الكلام شرط انحلال اليمين لان قوله كل مملوك اشتريه فهو حر يمين تامة لوجود
الشرط والجزا فاذا قال ان كلمت فلانا فقد جعل كلام فلان غاية لانحلالها فاذا كلمه
انحلت فلا يدخل ما بعد الكلام كقوله كل مملوك لي حر ان دخلت الدار وفي الفصل
جعل كلام فلان شرط انعقاد اليمين فاذا كلمه الان انعقدت اليمين فيدخل فيه ما
بعده لا ما قبله فيصير كانه قال عند الكلام كل مملوك اشتريه فهو حر وذلك يتناول
المستقبل ولو قال كل مملوك اشتريه اذا دخلت الدار فهو حرا وقال ان قدم فلان
فهذا على ما يشتري بعد الفعل الذي حلف عليه ولا يعتق ما اشترى قبل ذلك الا
ان يعنيهم لانه جعل دخول الدار شرطا لانعقاد اليمين فيصير عند دخول الدار
كانه قال كل مملوك اشتريه فهو حر والدليل على انه جعل دخول الدار شرط
انعقاد اليمين ان قوله كل مملوك اشتريه شرط وقوله اذا دخلت الدار شرط
اخر ولا يمكن ان يجعلا شرطا واحدا لعدم حرف العطف ولا سبيل الى الغا الشرط
الثاني لان الغا تصرف العاقل مع امكان تصحيحه خارج عن العقل ولتصحيحه وجهان
احدهما ان يجعل الشرط الثاني مع جزايه يمينا وجزا الشرط الاول وحينيذ لا بد
من ادراج حرف الفا لان الجزا المتعقب للشرط لا يكون بدون حرف الفا
وفيه تغيير والثاني ان يجعل شرط الانعقاد وفيه تغيير ايضا بجعل المقدم من
الشرطين موخرا الا ان التغيير فيه اقل لان فيه تبديل محل الكلام لا غير
وفي الاول اثبات ما ليس بثابت فكان الثاني اقل تغييرا فكان التصحيح به اولى
وتسمى هذه اليمين اليمين المعترضة لاعتراض شرط بين الشرط والجزا ولو نوى
الوجه الاول صحت نيته لان اللفظ يحتمله ولهذا قال محمد رحمه الله الا ان يعني
غير ذلك فيكون على ما عنى ولو قال المكاتب او العبد الماذون كل عبد املكه
فهو حر فعتق ثم ملك عندنا لا يعتق لان قوله املك للحال لما يتناوله الحال
نوع ملك الا انه غير صالح للاعتاق فتنحل اليمين لا الى الجزا ولو قال كل مملوك
املكه اذا اعتقت فهو حر فعتق فملك عبدا عتق لانه علق العتق بالملك الحاصل
بعد عتقه وانه ملك صالح للاعتاق فصحت الاضافة بخلاف الصبي اذا قال كل
مملوك املكه بعد البلوغ فهو حر ثم بلغ فملك عبدا انه لا يعتق لان الصبي
ليس من اهل الاعتاق تنجيزا وتعليقا لكونه من التصرفات الضارة المحضة
فاما العبد فهو من اهله لكونه عاقلا بالغا الا انه لا يتقيد تنجيز العتق منه
لعدم شرطه وهو الملك الصالح فاذا علق بملك شرط يصلح شرطا له صح ولو قال كل
مملوك املكه فيما استقبل فهو حرا وقال كل مملوك اشتريه فهو حر فملك بعد
ذلك عبدا او اشترى عبدا لا يعتق عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يعتق
وجه قولهما ان قوله املكه فيما استقبل يتناول ما يملكه الى اخر عمره فيعمل
بعموم اللفظ كما في الحر لان في الحمل على الاستقبال تصحيح تصرفه وفي الحمل على الحال
ابطاله فكان الحمل على الاستقبال اولى ولابي حنيفة ان للمكاتب نوع ملك ضروري
ينسب اليه في حالة الرق في حال الكتابة بمنزلة المجاز بمقابلة الملك المطلق الا ترى
الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال اضاف المال اليه بلام

الملك ولان له نوع ملك وهو مراد بهذا الايجاب بالاجماع بدليل انه لو قال ان ملكت
هذا العبد بعينه في المستقبل فهو حر فملكه في حال الكتابة فباعه ثم اشتراه بعد ما
صار حرا لا يعتق وتنحل اليمين بالشرا الاول لان الملك المجازي مراد فخرجت الحقيقة
من ان تكون مرادة كيلا يودي الى الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وقد قالوا
في عبد قال لله علي عتق نسمة او اطعام مساكين لزمه ذلك وكان عليه اذا اعتق
لان هذا ايجاب الاعتاق والاطعام في الذمة وذمته تحتمل الايجاب فيصح ويلزمه
الخروج عنه بعد العتق ولو قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر وان اشتريت
هذه الشاة فهي هدي لم يلزمه ذلك في قياس قول ابي حنيفة حتى يضيف الى ما
بعد العتق فيقول ان اشتريته بعد العتق وقال ابو يوسف ومحمد يلزمانه لان من
اصل ابي حنيفة حتى يضيف الى ما بعد العتق فيقول ان اشتريته بعد العتق
ان العبد يضاف اليه الشرا في الحال وان كان بمنزلة المجاز بمقابلة الشرا بعد
الحرية والمجاز مراد فلا تكون الحقيقة مرادة ومن اصلهما ان هذا يتناول من
الشرا في عمره وتصحيح اليمين ايضا اولى من ابطالها وقد قالوا جميعا في مكاتب او عبد
قال ان دخلت الدار فعبدي هذا حر ثم اعتق فدخل الدار لم يعتق لان هذا الملك
غير صالح للعتق ولم توجد الاضافة الى ما يصلح وقالوا في حر قال لامراة حرة
اذا ملكتك فانت حرة او اذا اشتريتك فانت حرة فارتدت ولحقت بدار الحرب
ثم سبيت فاشتراها الحالف انها لا تعتق في قول ابي حنيفة وعندهما تعتق
بنا على ان من اصل ابي حنيفة انه يحمل الملك او الشرا على ما يقبله المحل وهو ملك
النكاح هاهنا ايضا والشرا ايضا يصلح عبارة عن سبب هذا الملك وهو النكاح
والحرية ايضا تصلح عبارة عما يبطله وهو الطلاق وكلام ابي حنيفة في هذا الفصل
اظهر لان اليمين تحمل على ما يسبق الى الاوهام ولا تنصرف الاوهام الى ارتدادها
ولحوقها بدار الحرب وسبيها لان ذلك غير مظنون بالمسلمة فكان صرف كلامه الى
ما ذكرنا اولى من صرفه الى ما لا يسبق اليه الاوهام ومن اصلهما انه يحمل اصل الملك
على الملك الحقيقي الصالح للاعتاق وهو الذي يوجد بعد السبي ولو قال لها اذا ارتدت
وسبيت فملكتك او اشتريتك فانت حرة فكان ذلك عتقت لانه اضاف العتق
الى الملك الحقيقي فينصاف اليه والله اعلم ومن هذا القبيل اذا قال كل عبد اشتريه
فهو حر فاشترى عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق وقد وجد ولو اشترى
عبدين معا ثم اشترى عبدا لم يعتق الثالث لانه ان وجد فيه معنى التفرد انعدم
معنى السبق وقد استشهد محمد رحمه الله لبيان ان الثالث ليس باول انه لو
قال اخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدين معا ثم اشترى عبدا ثم مات
المولى انه يعتق الثالث فدل انه اخر واذا كان اخرا لا يكون اولا ضرورة لاستحالة
ان يكون ذات واحد من المخلوقين اولا واخرا ولو قال اول عبد اشتريه واحدا
فهو حر عتق الثالث لانه اعتق عبدا يتصف بكونه فردا سابقا حالة الشرا
وقد وجد هذا الوصف في العبد الثالث ولو قال اخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى
عبدا ثم لم يشتر غيره حتى مات المولى لم يعتق لان الاخر اسم لفرد لاحق وهذا فرد
سابق فكان اولا لا اخرا ولو اشترى عبدا ثم عبدا ثم مات المولى
عتق الثاني لانه اخر عبد اشتراه واختلف في وقت ثبوت العتق فعند ابي حنيفة

يعتق

يعتق يوم اشترى وعند ابي يوسف ومحمد يوم مات وجه قولهما انه علق العتق بصفة
الاخرية وانما يتحقق عند موته اذا لم يشتر اخر لانه لو اشترى بعده عبدا اخر خرج
هو من ان يكون اخرا فيوقف اتصافه بكونه اخرا على عدم الشرا بعده ولا يتحقق ذلك الا
بالموت ولابي حنيفة انه لما لم يشتر اخر حتى مات تبين انه كان اخرا من حين اشتراه
الا انا كنا لا نعرف ذلك لجواز ان يشتري اخر بعده فتوقفنا في تسميته اخرا فاذا لم
يشتر اخر حتى مات زال التوقف وتبين انه كان اخرا من وقت الشرا ولو اشترى
عبدا ثم عبدين لم يعتق احدهم اما الاول فلا شك فيه لانه اول فيكون لا اخرا
واما الاخر فلان الاخر اسم لفرد لاحق ولم يوجد معنى التفرد فلا يعتق احد منهما
واما بيان ما يظهر به وجود الشرط فالحالف لا يخلوا اما ان يكون مقرا بوجود الشرط
واما ان يكون منكرا وجوده فان كان مقرا يظهر باقراره كاينا ما كان الشرط فان كان
الشرط مما يعرف الا من قبل المحلوف بعتقه كمشيته ومحبته وبغضه والحيض
ونحو ذلك يظهر بقوله وان اختلفا كان القول قوله وان كان امرا يمكن الوصول
اليه من قبل غيره كدخول غيره وكلام زيد وقدوم عمرو ونحو ذلك اذا اختلفا
لا يظهر الا ببينة تقوم عليه من العبد ويكون القول عند عدم البينة قول
المولى لان العبد يدعي عليه العتق وهو ينكر فكان القول قوله مع يمينه ولو كان
الشرط ولادة الامة بان قال لها ان ولدت فانت حرة فقالت ولدت فكذبها المولى
فشهدت امراة على الولادة لا تعتق عند ابي حنيفة حتى يشهد على الولادة رجلان
او رجل وامراتان وعندهما تعتق بشهادة امراة واحدة ثقة والمسئلة مرت في فصول
العدة من كتاب الطلاق وأما الثالث وهو بيان من يدخل تحت مطلق اسم
المملوك في الاعتاق المضاف اليه ومن لا يدخل فنقول وبالله التوفيق يدخل تحته
عبد الرهن والوديعة والابق والمغصوب والمسلم والكافر والذكر والانثى
لانعدام الخلل في الملك والاضافة ولو قال عنيت به الذكور دون الاناث لم يدين في
القضا لانه ادخل كلمة الاحاطة على المملوك فاذا نوى به البعض فقد نوى تخصيص
العموم وانه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضا ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى
لانه ما يحتمله كلامه ويدخل فيه المدبر والمدبرة وام الولد وولدهما لما قلنا الا
ترى ان للمولى ان يطا المدبرة وام الولد مع ان حل الوطي منفي شرعا الا باحد نوعي
الملك مطلقا بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم فانهم غير ملومين ولا يدخل فيه المكاتب الا ان يعنيه لانه خرج عن يده
بعقد الكتابة وصار حرا يدا فاختل الملك والاضافة فلا يدخل تحت اطلاق اسم
المملوك ولهذا لا يحل له وطيها ولو وطيها يلزمه العقر وان عنى به المكاتبين عتقوا
لان الاسم يحتمل ما عنى وفيه تشديد عليه على نفسه فيصدق وكذا لا يدخل فيه عبده
الذي اعتق بعضه لانه حر عندهما وعنده بمنزلة المكاتب ويدخل عبده الماذون
سوا كان عليه دين او لم يكن لما قلنا واما عبد عبده الماذون اذا لم يكن عليه دين
فهل يدخلون قال ابو حنيفة وابو يوسف لا يدخلون الا ان ينويهم وقال محمد
يدخلون من غير نية لهما ان في الاضافة اليه قصورا الا ترى انه يقال هذا
عبد فلان وهذا عبد عبده فلا يدخل تحت مطلق الاضافة الا بالنية لانه لما نوى
فقد اعتبر الملك دون الاضافة والحاصل ان محمدا رحمه الله يعتبر نفس الملك ولا

يكون حرا

خلل في نفسه وهما يعتبران معه الاضافة وفي الاضافة خلل واعتبارهما اولى لان الحالف اعتبرهما جميعا بقوله كل مملوك لي فما لم يوجدا على الاطلاق لا تعتق وان كان على عبده دين محيط برقبته وبما في يده لم يعتق عبده وان نواهم عند ابي حنيفة بناء على ان اصله ان المولى لا يملك عبد عبده الماذون المديون دينا مستغرقا لرقبته وكسبه وقال ابو يوسف ان نواهم عتقوا لانهم مماليكه الا انهم لا يضافون اليه عند الاطلاق فاذا نوى وفيه تشديد على نفسه عتقوا وعند محمد عتقوا وان لم ينوهم بناء على ما ذكرنا ان محمدا رحمه الله لا ينظر الا الى الملك ومما ينظران الى الملك والاضافة جميعا ولا يدخل فيه مملوك بينه وبين اجنبي كذا قال ابو يوسف لان بعض المملوك لا يسمى مملوكا حقيقة وان نواه عتق استحسانا لانه نوى ما يحتمله لفظه في الجملة وفيه تشديد على نفسه فيصدق وهل يدخل فيه الحمل ان كانت امة في ملكه يدخل في ملكه ويعتق بعتقها وان كان في ملكه الحمل دون الام بان كان موصى له بالحمل لم يعتق لانه لا يسمى مملوكا على الاطلاق لان في وجوده خطرا ولهذا لا يجب على المولى صدقة الفطر عنه والدليل عليه انه لو قال ان اشتريت مملوكين فهما حران فاشترى جارية حاملا لم يعتقا لان شرط الحنث شرا مملوكين والحمل لا يسمى مملوكا على الاطلاق وكذا لو قال لامته كل مملوك لي غيرك فهو حر لم يعتق حملها فثبت ان الطلاق اسم المملوك لا يتناول الحمل فلا تعتق الا اذا كانت امة في ملكه فيعتق بعتقها ولانه في حكم اجزايها • واما التعليق الذي فيه معنى المعاوضة فهو الكتابة والاعتاق على مال • اما الكتابة فلها كتاب مفرد • واما الاعتاق على مال فالكلام فيه على مواضع • في بيان الفاظه • وفي بيان ماهية الاعتاق على مال • وفي بيان ما يصح تسميته فيه من غير البدل وما لا يصح • وفي بيان حكم صحة التسمية وفسادها • اما الاول فنحو ان يقول لعبده انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان تعطيني الف درهم او على ان تودي الي الفا او على ان تجيني بالف او على ان لي عليك الفا او على الف تؤديها الي وكذا لو قال بعت نفسك منك على ان تعوضني كذا فهذا وقوله انت حر على كذا او اعتقتك على كذا سوا اذا قبل عتق والمال دين عليه لما ذكرنا فيما تقدم ان البيع ازالة ملك البايع عن المبيع والهبة ازالة ملك الواهب عن الموهوب ثم ان كان المشتري والموهوب له ممن يصح له الملك في المبيع والموهوب يثبت الملك لهما والعبد مما لا يصح ان يملك نفسه لما فيه من الاستحالة فبقي البيع والهبة ازالة الملك لا الى احد ببدل على العبد وهو تفسير الاعتاق على مال ولو قال له انت حر وعليك الف درهم يعتق من غير قبول عند ابي حنيفة وعندهما لا يعتق الا بالقبول فاذا قبل عتق ولزمه المال وعلى هذا الخلاف اذا قال العبد لمولاه اعتقني ولك الف درهم فاعتقه والمسالة ذكرت في كتاب الطلاق واما بيان ماهية الاعتاق على مال من جانب المولى تعليق وهو تعليق الشرط بشرط قبول العوض فيراعى من جانبه احكام التعليق حتى لو ابتدا المولى فقال انت حر على الف درهم ثم اراد ان يرجع عنه قبل قبول العبد لا يملك الرجوع عنه ولا الفسخ ولا النهي عن القبول ولا يبطل بقيامه عن المجلس قبل قبول العبد ولا يشترط حضور العبد حتى لو كان غايبا عن المجلس ويصح تعليقه بشرط واضافته الى وقت بان يقول ان دخلت الدار او ان كلمت فلانا فانت حر على الف درهم ولا يصح شرط الخيار فيه بان قال انت حر على الف على اني بالخيار فيه ثلثة ايام ومن جانب العبد معاوضة وهو معاوضة المال بالعتق لانه من جانبه تمليك المال بعوض وهذا معنى معاوضة المال فيراعى فيه احكام معاوضة المال كالبيع ونحوه حتى لو ابتدا العبد فقال اشتريت نفسي منك بكذا فله ان يرجع عنه ويبطل بقيامه عن المجلس قبل قبول

المولى

المولى وبقيامه ايضا ولا يقف على الغايب عن المجلس ولا يحتمل التعليق بالشرط والاضافة الى الوقت بان قال اشتريت نفسي منك بكذا اذا جا غدا او قال غدا او راس شهر كذا ولو قال اذا جا غد فاعتقني على كذا جاز لان هذا توكيل منه بالاعتاق حتى يملك العبد عزله قبل وجود الشرط وبعده قبل ان يعتق ولو لم يعزله حتى اعتقه نفذ اعتاقه ويجوز بشرط الخيار عند ابي حنيفة على ما ذكرنا في كتاب الطلاق في فصل الخلع والطلاق على مال ولا يصح الاعتاق على مال الا في الملك لان التعليق بما سوى الملك وسببه لا صحة له بدون الملك وكذا المعاوضة ويعتق العبد بنفس القبول لانه من جانبه تعليق العتق بشرط قبول العوض وقد وجد الشرط فينزل المعلق كالتعليق بدخول الدار وغيره ومن جانب العبد معاوضة وزوال الملك عن المعوض يتعلق بنفس قبول العوض في المعاوضات وصار كالبيع ونحوه بخلاف قوله ان اديت الي الفا فانت حر لانه ليس بمعنى المعاوضة راسا بل هو تعليق محض وقد علقه بشرط الادا فلا يعتق قبله والعتق هاهنا تعلق بالقبول فاذا قبل عتق فاذا قال اعتقتك امس بالف درهم فلم تقبل فقال العبد قبلت فالقول قول المولى مع يمينه لانه من جانب المولى تعليق بشرط القبول والعبد يدعي وجود الشرط والمولى ينكر فكان القول قول المولى كما لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فمضى اليوم والعبد يدعي الدخول وانكر المولى كان القول قول المولى كذا هاهنا ولو كان هذا الاختلاف في البيع كان القول قول المشتري بان قال البايع بعتك عبدي امس بالف درهم فلم تقبل فقال المشتري قبلت فالقول قول المشتري والفرق ان البيع لا يكون بيعا الا بعد قبول المشتري فاذا قال بعتك فقد اقر بالقبول فقوله فلم تقبل يريد الرجوع عما اقر به وابطال ذلك فلم يقبل بخلاف الاعتاق على مال لان قوله تعليقا لا يقف على جزا الشرط وجود القبول من العبد انما ذاك شرط وقوع العتق فكان الاختلاف واقعا في ثبوت العتق وعدمه فكان القول قول المولى والعبد في مقدار البدل فالقول قول العبد لانه هو المستحق عليه المال فكان القول قوله في القدر المستحق كما في ساير الديون ولانه لو وقع الاختلاف في اصل الدين كان القول قول المنكر فكذا اذا وقع في القدر المستحق كما في ساير الديون فان اقاما بينة فالبينة بينة المولى لانها تثبت زيادة بخلاف التعليق بالادا اذا اختلف في مبلغ المال ان القول فيه قول المولى لان الاختلاف هناك وقع في شرط ثبوت العتق اذ هو تعليق فالعبد يدعي العتق على المولى وهو منكر فكان القول قوله فان اقاما البينة فالبينة بينة العبد لان الاصل هو العمل بالبينتين ما امكن اذ هو عمل بالدليلين وهاهنا امكن الجمع بينهما لعدم التنافي لانا نجعل كان المولى علق بكل واحد من الشرطين على حياله فايهما وجد عتق ثم اذا قبل العبد عتق وصار البدل المذكور دينا في ذمته اذا كان مما يحتمل الثبوت في الذمة في الجملة على ما نبين ويسعى وهو حر في جميع احكامه وذكر على الرازي اصلا فقال المستسعى على ضربين كل من يسعى لتخليص رقبته فهو في حكم المكاتب عند ابي حنيفة وكل من يسعى في بدل رقبته الذي لزمه بالعتق او في قيمة رقبته لاجل بدل شرط عليه او لدين ثبت في رقبته فهو بمنزلة الحر في احكامه مثل ان يعتق الراهن عبده المرهون وهو معسر وكذلك العبد الماذون اذا اعتق وعليه دين وكذلك امة اعتقها سيدها على ان تتزوجه فقبلت ثم ابت فانها تسعى في قيمتها وهي بمنزلة الحرة وكذلك اذا قال لعبده انت حر على قيمة رقبتك فقبل ذلك فهو بمنزلة الحر وانما كذلك لان السعاية في هذه الفصول لزمت بعد ثبوت الحرية وفي الفصل الاول قبل ثبوتها وانما يسعى ليتوسل بالسعاية الى الحرية عند ابي حنيفة وعلى هذا لو ابرا المولى

المكاتب من بدل الكتابة فلم يقبل وهو حر وعليه ان يودي بدل الكتابة لان الابرا يصح من
غير قبول الا انه يرتد بالرد لكن فيما يحتمل الرد والعتق لا يحتمل الرد فلم يرتد بالرد والمال
يحتمل الرد فيرتد بالرد فيعتق ويلزمه المال ولو قال لامته انت حرة على الف درهم فقبلت
ثم ولدت ثم ماتت لم يكن على الولد ان يسعى في شي مما اعتقت هي عليه لانها عتقت بالقبول
ودين الحرة لا يلزم ولدها وسوا اعتق عبده على عوض فقبل او نصف عبده على عوض
انه يصح غير انه اذا اعتق نصفه على عوض فقبل يعتق بالعوض ويسعى العبد في نصف قيمته
على النصف الاخر فاذا ادى السعاية عتق باقيه وهو قبل الادا بمنزلة المكاتب في جميع
احكامه الا انه لا يرد في الرق وهذا قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف ومحمد يعتق
كله ولا سعاية عليه بنا على ان العتق يتجزى عنده فعتق البعض لا يوجب عتق الباقي
فيجب تخريجه الى العتاق فيلزمه السعاية وعندهما لا يتجزى فكان عتق البعض بعوض عتقا
للكل بذلك العوض وذكر محمد في الزيادات فيمن قال لعبده انت حر على الف درهم انت حر
على مائة دينار فقال العبد قبلت عتق وكان عليه المالان جميعا وكذلك لو قال
انت طالق ثلاثا على الف درهم انت طالق ثلاثا على مائة دينار فقالت قد قبلت طلقت
ثلاثا بالمالين جميعا وهذا قول محمد وقال ابو يوسف في مسئلة الطلاق القبول على
الكلام الاخير وهي طالق ثلاثا بمائة دينار قال الكرخي وكذلك قياس قوله في العتق ووجهه
انه لما اوجب العتق بعوض ثم اوجبه بعوض اخر فقد انفسخ الايجاب الاول فتعلق
القبول بالثاني كما في البيع ولمحمد رحمه الله ان الاعتاق والطلاق على مال تعليق من جانب
المولى والزوج ولانه لا يحتمل الانفساخ الاول فيصح الايجابان وينصرف اليه القبول
اليهما جميعا اذ هو يصلح لهما جوابا جميعا بخلاف البيع لان ايجاب البيع يحتمل للفسخ فتضمن
الثاني انفساخ الاول ولو باع المولى العبد من نفسه او وهب له نفسه على عوض فله ان
يبيع العوض قبل القبض لانه مملوك بسبب لا ينفسخ بهلاكه فجاز التصرف فيه قبل قبضه
كالميراث وله ان يعتقه على مال موجل ويكون ذلك دينا عليه موجلا وله ان يشتري به
منه شيا يدا بيد ولا خير فيه نسيه لان من اصحابنا ان الديون جميعا يجوز التصرف
فيها قبل القبض كاثمان البياعات والعروض والمغصوب الا بدل الصرف والسلم
فانه لا بد من القبض في المجلس لئلا يكون افترقا عن دين بدين ولو اعطاه كفيلا بالمال
الذي اعتقه عليه فهو جايز لانه صار حرا بالقبول والكفالة له بدين على حر جايزة كالكفالة
بسائر الديون وولاوه يكون للمولى لانه عتق على ملكه والمال دين على العبد لانه من جانبه
معاوضة والمولى ايضا لم يرض بخروجه عن ملكه الا ببدل وقد قبله العبد والله سبحانه
وتعالى اعلم ● واما بيان ما يصح تسميته من البدل وما لا يصح وبيان حكم صحة التسمية
وفسادها فالبدل لا يخلو اما ان يكون عين مال ● واما ان يكون منفعة وهي
الخدمة فان كان عين مال فاما ان كان بعينه بان كان مسمى مشارا واما ان كان مسمى
غير مشار اليه فان كان بعينه عتق اذا قدم لان عدم ملكه لا يمنع صحة تسميته عوضا
ثم ان اجاز المالك سلم عينه الى المولى وان لم يجز فعلى العبد قيمة العين لان تسميته
قد صحت ثم تعذر تسليمه لحق الغير فيجب قيمته اذ الاعتاق على القيمة جايز كما اذا قال
اعتقتك على قيمة رقبتك او على قيمة هذا الشي [illegible] عتق وكذا عدم الملك في باب
البيع لا يمنع صحة التسمية ايضا حتى لو اشترى شيا بعبد مملوك لغيره صح العقد
الا ان هناك اذا لم يجز المالك ينفسخ العقد لانه لا سبيل الى ايفاعه على القيمة اذ البيع

بالقيمة

بالقيمة بيع فاسد وهاهنا لا ينفسخ لامكان الايقاع على القيمة اذ الاعتاق على القيمة
اعتاق صحيح فيجب قيمته كما في باب البيع والطلاق على مال وان كان بغير عينه فان كان المسمى
معلوم الجنس والنوع والصفة كالمكيل والموزون فعليه المسمى وان كان معلوم الجنس والنوع
مجهول الصفة كالثياب الهروية والحيوان من الفرس والعبد والجارية فعليه الوسط
من ذلك وان جا بالقيمة يجبر المولى على القبول لان جهالة الصفة لا تمنع صحة التسمية فيما
وجب بدلا عما ليس بمال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وان كان مجهول الجنس
كالثوب والدابة والدار فعليه قيمة نفسه لان الجهالة متفاحشة ففسدت التسمية والاصل
فيه ان كل جهالة تزيد على جهالة القيمة توجب فساد التسمية كالجهالة الزائدة على جهالة مهر
المثل في باب النكاح والكلام فيه كالكلام في المهر وقد ذكرناه على الاستقصا في كتاب النكاح
الا ان هناك اذا فسدت التسمية يجب مهر المثل وهاهنا تجب قيمة العبد لان الموجب
الاصلي هناك مهر المثل لانه قيمة البضع وهو العدل والمصير الى المسمى عند صحة التسمية
فاذا فسدت صير الى الموجب الاصلي والموجب الاصلي هاهنا قيمة العبد لان الاعتاق على
مال معاوضة من جانب العبد على المعادلة وقيمة الشي هي التي تعادله الا ان عند صحة
التسمية يعدل عنها الى المسمى فاذا فسدت وجب العوض الاصلي وهو قيمة نفس العبد وان
كان البدل منفعة وهي خدمته بان قال لعبده انت حر على ان تخدمني سنة فقبل فهو حر
حين قبل ذلك والخدمة عليه يوخذ بها لان تسمية الخدمة قد صحت فيلزمه المسمى
كما اذا اعتقه على مال عين فان مات المولى قبل الخدمة بطلت الخدمة لانه قبل الخدمة
للمولى وقد مات المولى قبل الخدمة بطلت الخدمة لكن للورثة ان ياخذوا العبد بقيمة
نفسه وان كان قد خدم بعض السنة فلهم ان ياخذوه بقدر ما بقي من الخدمة وهذا
قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يوخذ العبد بقيمة تمام الخدمة ان كان لم
يخدم وان كان قد خدم بعض الخدمة يوخذ بقيمة ما بقي من الخدمة وكذلك اذا قال
انت حر على ان تخدمني اربع سنين فمات المولى قبل الخدمة على قولهما على العبد قيمة
نفسه وعلى قول محمد عليه قيمة خدمته اربع سنين ولو كان خدمه سنة ثم مات المولى
فعلى قولهما على العبد ثلثة ارباع قيمة نفسه وعلى قول محمد عليه قيمة خدمته ثلاث سنين
وكذلك لو مات العبد وترك مالا يقضي لمولاه في ماله بقيمة نفسه عندهما وعنده
يقضي بقيمة الخدمة وأصل المسئلة ان من باع العبد من نفسه بجارية بعينها ثم
استحقت الجارية فعلى قولهما يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه وعلى قول محمد يرجع عليه
بقيمة الجارية وكذلك لو لم يستحق ولكنه وجد بها عيبا فردها فهي على هذا الاختلاف
وجملة الكلام فيه ان العوض اذا قبض العوض ثم استحق من يده فان كان بغير عينه
كالمكيل والموزون الموصوفين في الذمة والعرض والحيوان كالثوب الهروي والفرس
والعبد والجارية فعلى العبد مثله في المكيل والموزون والوسط في العرض والحيوان
لان العقد وقع على ما في الذمة وانما المقبوض عوض ما في الذمة فاذا استحق المقبوض
فقد انفسخ فيه العقد فبقي موجب العقد على حاله فله ان يرجع على العبد بذلك وان
كان عينا في العقد وهو مكيل او موزون فكذلك يرجع المولى على العبد بمثله
لما قلنا وان كان عرضا او حيـ[illegible] فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف يرجع على العبد
بقيمة نفسه وقال محمد يرجع بقيمة المستحق وجه قول محمد ان العقد لم ينفسخ
باستحقاق العرض لا يحتمل الفسخ فبقي موجبا تسليم العرض وقد عجز عن تسليمه فيرجع لانه صار

عليه بقيمته كالصلح والخلع عن دم العبد ولهما ان العقد انفسخ في حق احد العوضين وهو المستحق لانه تبين انه وقع على عين هي ملك المستحق ولم يجز واذا انفسخ العقد في حقه لم يبق موجبا على العبد تسليمه فلا يجب عليه قيمته وانفساخه في حق احد العوضين يقتضي انفساخه في حق العوض الاخر وهو نفس العبد الا انه تعذر اظهاره في صورة العبد فيجب اظهاره في معناه وهو قيمته فيجب عليه رد قيمته قايما مقام رد عينه كمن باع عبدا بجارية فاعتقها ومات العبد قبل التسليم انه يجب على البايع رد قيمة العبد لا رد قيمة الجارية كذلك هاهنا ثم ما ذكرنا من الاختلاف في العيب اذا كان فاحشا لان العيب الفاحش في هذا الباب يوجب الرد بالعيب بلا خلاف كما في باب النكاح فاما اذا كان غير فاحش فكذلك عندهما واما عند محمد فلا يملك ردها لانه مبادلة المال بما ليس بمال فاشبه النكاح والمراة في باب النكاح لا تملك رد المهر الا في العيب الفاحش فكذلك المولى هاهنا ولو قال عبد رجل لرجل اشتر لي نفسي من مولاي بالف درهم فاشتراه فالوكيل لا يخلو اما ان بين وقت الشرا لانه يشتري نفس العبد للعبد واما ان لم يبين فان بين جاز الشرا وعتق العبد بقول الوكيل ويجب الثمن لانه اتى بما وكل به فتنفذ على الموكل ثم ذكر في الجامع ان المولى يطالب العبد فقد جعل هذا التصرف في حكم معاوضة المال بالمال كالبيع ونحوه لان حقوق العقد انما ترجع على الوكيل في مثل هذه المعاوضة وذكر في كتاب الوكالة انه يطالب العبد ولا يطالب الوكيل واعتبره معاوضة المال بما ليس بمال كالنكاح والخلع والطلاق والصلح عن دم العمد وان لم يبين يصير مشتريا لنفسه لا للعبد لانه اذا لم يبين فالبايع رضي بالبيع لا بالاعتاق فلو قلنا انه يصير مشتريا للعبد ويعتق لكان لكان فيه اثبات الولاية على البايع من غير رضاه وهذا لا يجوز وكذلك لو بين لكنه خالف في الثمن بان اشترى بزيادة لا يكون مشتريا لنفسه لما قلنا هذا اذا امر الرجل العبد بان يشتري نفسه من مولاه بالف درهم فاشترى فان بينه وقت الشرا انه يشتري للامر ولا يعتق لانه اشترى للامر لا لنفسه ويقع الشرا للامر ويصير قابضا لنفسه بنفس العقد لانه في يد نفسه وليس للبايع ان يحبسه لاستيفا الثمن لانه صار مسلما اياه حيث عقد على شي وهو نفسه ولو وجد الامر به عيبا له ان يرده ولكن العبد هو الذي يتولى الرد لانه وكيل وحقوق هذا العقد ترجع الى العاقد ولو لم يبين وقال لمولاه بع نفسي بالف درهم فباع صار مشتريا لنفسه وعتق لان بيع العبد منه اعتاق وكذلك اذا بين وخالف امره يصير مشتريا ويعتق ولو قال لعبد واحد انت حر على الف درهم فقبل ان يقبل قال له انت حر على مائة دينار فان قال قبلت بالمالين عتق ويلزمه المالان جميعا بلا خلاف وان قال قبلت ولم يبين فكذلك في قول محمد وكذلك لو قال لامراته انت طالق ثلاثا على الف درهم انت طالق ثلاثا على مائة انها ان قالت المالين فالثلاث بالمالين بلا خلاف وان ابهمت بان قالت قبلت طلقت ثلاثا بالمالين جميعا في قول محمد واما عند ابي يوسف فالقبول على الكلام الاخير في المسلتين ووجهه ان القبول خرج عقيب الايجاب الاخير فينصرف اليه ولانه لما اوجب بعوض اخر تضمن الثاني انفساخ الاول كما في البيع ولمحمد رحمه الله الفرق بين الاعتاق والطلاق على مال وبين البيع وهو ان الاعتاق والطلاق والخلع على مال تعليق من جانب المولى والزوج فانه لا يحتمل الانفساخ فلم يوجب الثاني رفع الاول

بخلاف

بخلاف البيع لانه يحتمل الرفع والفسخ فيوجب الثاني رفع الاول هذا اذا قبل وقبل على الابهام فاما اذا قبل باحد المالين بان قال قبلت بالدراهم او قال قبلت بالدنانير ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لا يعتق وعلل بان للمولى ان يقول عتقتك بالمالين فلا يعتق بقول احدهما وذكر ابو يوسف في الامالي انه لا يعتق ووجهه ان المولى اتى بايجابين مختلفين فكان للعبد ان يقبل ايهما شا ولو قال انت حر على الف درهم او مائة دينار فان قبل باحد المالين عينا عتق بان قال قبلت بالدراهم او قال قبلت بالدنانير لانه اعتقه باحد المالين وقد قبل باحد المالين فوجد شرط العتق فعتق ولزمه ما قبل وان قبل احد المالين غير عين عتق ايضا لوجود الشرط ويلزمه احد المالين والبيان اليه كما اذا قال قبلت على الف درهم او مائة دينار لزمه احد المالين والبيان اليه كذا هاهنا وان قال قبلت بالمالين لا شك انه لا يعتق لان في قبول المالين قبول احدهما فوجد شرط العتق فيعتق ويلزمه احد المالين لانه اعتقه على احد المالين فلا يلزمه الزيادة والبيان الى العبد مختار ايهما شا وكذلك اذا قبلت ولم يبين يعتق ويلزمه احد المالين وخيار التعيين اليه لان قوله قبلت يصلح جواب الايجاب فيصير كانه قال قبلت باحدهما ولم يعين او قال قبلتهما وهناك يعتق وخيار التعيين اليه كذا هاهنا وعلى هذا اذا قال لامراته طالق على الف درهم او مائة دينار فقبلت باحدهما او غير عين او قبلت بالمالين او ابهمت لما قلنا في العتق وكذلك لو قال انت حر على الف درهم او على الفين الا ان هاهنا اذا قبل بالمالين يعتق بالف ولا يجبر لان الجنس متحد والتخيير بين الاقل والاكثر في الجنس الواحد لا يفيد لانه لا يختار الا الاقل بخلاف الفصل الاول لان هناك اختلف الجنس فكان التخيير مفيدا هذا كله اذا اضاف العتق الى معين فاما اذا اضافه الى مجهول بان قال لعبديه احدكما حر بالف درهم لا يعتق واحد منهما ما لم يقبلا جميعا حتى لو قبل احدهما ولم يقبل الاخر لا يعتق لان قوله احدكما لا يقع على القابل يقع على غير القابل فمن الجايز انه عنى به غير القابل الا ترى ان له ان يقول عنيت غير القابل فلو حكمنا بعتق القابل لكان فيه اثبات العتق بالشك وان قبلا جميعا فان قبل كل واحد منهما بخمسماية لا يعتق واحد منهما لانه اعتق احدهما بالف لا بخمسمايه وان قبل كل واحد منهما بالف بان قال كل واحد منهما قبلت بالف او قال قبلت ولم يقل بالف او قالا قبلنا بالف او قالا قبلنا ولم يذكرا الالف عتق احدهما بالف لوجود شرط العتق وهو قبول كل واحد منهما الالف ويقال للمولى اختر العتق في احدهما لانه هو الذي اجمل العتق فكان البيان اليه فايهما اختار عتق ولزمه الالف فان مات قبل البيان يعتق من كل واحد منهما نصفه بخمسماية ويسعى في نصف قيمته لانه لما مات قبل البيان وقد شاع عتق رقبة فيهما فيقسم عليهما نصفين ولو قال احدكما حر بالف درهم فقبلا ثم قال احدكما حر بالف درهم او قال احدكما حر بغير شي فاللفظ الثاني لغو لانهما لما قبلا العتق بالايجاب الاول فقد نزل العتق في احدهما لوجود شرط النزول وهو قبولهما فالايجاب الثاني يقع جمعا بين حر وعبد فلا يصح ولو لم يقبلا ثم قال احدكما حر بغير شي عتق احدهما باللفظ الثاني بغير شي لانهما لما لم يقبلا لم ينزل العتق بالايجاب الاول فصح الايجاب الثاني وهو تنجيز العتق على احدهما غير عين فيقال للمولى اصرف اللفظ الثاني الى احدهما فاذا صرفه الى احدهما عتق ذلك بغير شي لان التنجيز حصل بغير بدل واما الاخر فان قبل البدل في المجلس

يعتق والا فلا لان الايجاب الاول وقع صحيحا لحصوله بين عبدين وتعلق العتق بشرط
القبول وقد وجد وفيه ضرب اشكال وهو ان شرط وجوب الحرية لاحدهما وهو قبولهما
ولم يوجدها الا قبول احدهما فينبغي ان لا يعتق العبد الاخر والجواب ان الايجاب
اضيف الي احدهما الا ترى انه قال احدكما حر وقد وجد القبول من احدهما ههنا الا انه
اذا لم يعتق احدهما توقف عتق احدهما علي قبولهما جميعا لاحتمال انه اراد به الاخر
فاذا عينه في التنجيز علم انه ما اراده بالايجاب الاول لان اعتاق المعتق لا يتصور فتعين
الاخر للقبول وقد قبل فيعتق ولو قبلا جميعا قبل البيان عتقا لان العتق لم ينزل
بالايجاب الاول لانه تعليق العتق بشرط القبول فلا ينزل قبل وجود الشرط فيصح
الايجاب الثاني فاذا قبلا جميعا فقد تيقنا بعتقهما لان ايهما اريد بالايجاب الاول
عتق بالقبول وايهما اريد بالايجاب الثاني عتق من غير قبول لانه ايجاب بغير بدل
فكان عتق كل واحد منهما متيقنا لكن عتق كل واحد منهما احدهما بالايجاب الاول
وعتق الاخر بالايجاب الثاني فيعتقان ولا يقضي عليهما بشي لان احدهما وان عتق
بالايجاب ببدل الا انه مجهول والقضا بايجاب المال علي المجهول متعذر
كرجلين قالا لرجل لك علي احدنا الف درهم انه لا يلزمهما بهذا الاقرار شي لكون المقضي
عليه مجهولا كذا هذا ولو يقبلا جميعا ولكن قبل احدهما لا يعتق الا احدهما لوجود
شرط عتق احدهما وهو قبول احدهما في هذه الصورة لما بينا من الفقه • ثم
ان صرف المولى اللفظ الثاني الي غير القابل عتق بغير شي وعتق القابل بالف وان صرف
اللفظ الثاني الي القابل عتق القابل بغير شي وعتق غير القابل باللفظ الاول
بالف ان قبل في المجلس لان القابل منهما يعتق بالايجاب الاول وانه ايجاب ببدل
فيعتق ببدل وغير القابل يعتق بالايجاب الثاني وانه ايجاب بغير بدل فيعتق
بغير بدل • ولو قال لعبديه احدكما حر بغير شي ثم قال احدهما حر بالف درهم
فالكلام الثاني لغو لان احدهما عتق بالايجاب الاول لوجود تنجيز العتق في احدهما
والثاني يقع جمعا بين الحر والعبد فيبطل ولو قال احدكما حر بالف درهم فقبل ان
يقبلا قال احدكما حر بماية دينار فان قبل كل واحد منهما العتق باحد المالين بان
قبل احدهما بالف درهم وقبل الاخر بماية دينار او قبل احدهما بالمالين ولم
يقبل الاخر او قبل احدهما بالمالين وقبل احدهما بمال واحد لا يعتق واحد
منهما لان للمولى ان يجمع المالين علي احدهما فيقول عينتك او يقول عينت غيرك
فلا يثبت العتق مع الشك وان قبلا جميعا المالين بان قال كل واحد منهما قبلت
بالمالين او قالا جميعا قبلت تخير المولى فيقال له اما ان تصرف اللفظين جميعا
الي احدهما فيجمع المالين الي احد عليه فيعتق بالمالين ويبقى الاخر رقيقا
واما ان تصرف احد اللفظين الي احدهما والاخر الي صاحبه فيعتق احدهما بالف
درهم والاخر بماية دينار ولان الايجابين وقعا صحيحين اما الاول فلا شك فيه لانه
اضيف الي احدهما عبدين وكذا الثاني لان الايجاب الاول لم يتصل به القبول
والعتق يتعلق بالقبول فالايجاب الثاني حصل مضافا الي احد عبدين ومتى
صح الايجاب الثاني فيحتمل انه عني به من عناه بالايجاب الاول ويحتمل انه عني به
العبد الاخر لذلك خير المولى فان مات قبل البيان عتق من كل واحد منهما ثلثة
ارباعه بنصف المالين لان احدهما حر بيقين لانه ان اراد بالايجاب الثاني

يعتق

غير من اراده بالاول كان الثابت بالكلامين عبدين بكل كلام عتق وان اراد به عين ما اراده
بالاول كان الثابت بالكلامين عتق واحد فاذا عتق واحد ثابت بيقين والعتق الاخر
يثبت في حال ولا يثبت في حال فتنصف فيثبت عتق ونصف عتق بالمالين وليس احدهما
بكمال العتق اولى من الاخر فيقسم عتق ونصف عتق بينهما فيصيب كل واحد منهما
ثلثة ارباع العتق بنصف المالين ويسعى في ربع قيمته ولو قال لعبد له بعينه انت حر
علي الف درهم فقبل ان يقبل جمع بينه وبين عبد له اخر فقال احدكما حر بماية دينار
فقالا قبلنا تخير المولى فان شا صرف اللفظين الي المعين وعتق بالمالين جميعا وان شا
صرف احد اللفظين الي احدهما والاخر الي الاخر وعتق المعين بالف درهم وغير المعين
بماية دينار لان الايجابين صحيحين لما قلنا فيحتمل انه اراد بالثاني المعين ايضا ويحتمل
انه اراد به غير المعين فيقال له بين فايهما بين فالحكم للبيان وان مات قبل البيان
عتق المعين كله لانه دخل تحت الايجابين جميعا اما الايجاب الاول فلا شك فيه لانه
خصه به فلا يشاركه فيه غيره واما الايجاب الثاني فلان قوله احدكما يقع علي كل واحد
منهما فاذا قبل الايجابين وجد شرط عتقه فيعتق ويلزمه الف درهم وخمسون
دينارا اما الالف فلانه لا يشاركه الثاني فيها واما نصف الماية دينار فلانه في حال
يلزمه ماية دينار وهي ما اذا عناه باللفظين وفي حال لا يلزمه منها شي وهي ما اذا عني
باللفظ الثاني غيره فيتنصف ذلك فيلزمه خمسون دينارا فاما غير المعين فانه
يعتق نصفه بنصف الماية لانه يعتق في حال ولا يعتق في حال لانه ان عناه بالايجاب
الثاني يعتق كله بكل الماية وان لم يعنه لم يعتق شي منه ولا يلزمه شي فيعتق في حال
ولا يعتق في حال فتعتبر الاحوال ويعتق نصفه بنصف الماية وهو خمسون
هذا اذا عرف المعين من غير المعين فان لم يعرف وقال كل واحد منهما انا المعين
يعتق من كل واحد منهما ثلثة ارباعه بنصف المالين وهو نصف الالف ونصف
الماية دينار لاستوايهما في ذلك والثابت عتق ونصف عتق فيصيب كل واحد منهما
ثلثة ارباع العتق ويسعى في ربع قيمته ولو قال لعبديه احدكما حر علي الف درهم
والاخر علي خمسماية فان قالا جميعا قبلنا او قال احدهما قبلت بالمالين او قال كل واحد
منهما قبلت باكثر المالين عتقا جميعا ويلزم كل واحد منهما خمسماية اما عتقهما فلان
الايجابين خرجا علي الصحة لخروج كل واحد منهما بين عبدين والمراد بالايجاب الثاني
ههنا غير المراد بالايجاب الاول فاذا قبلا فقد وجد شرط نزول العتق فيهما جميعا
وانقطع خيار المولى فيعتقان جميعا وعلي كل واحد منهما خمسماية لان احدهما عتق
بالف والاخر بخمسماية الا انا لا ندري الذي عليه الالف والذي عليه الخمسماية الا انا
تيقنا بوجوب خمسماية علي كل واحد منهما وفي الفضل شك فيجب المتيقن ولا يجب
المشكوك فيه كاثنين قالا لرجل لك علي احدنا الف درهم وعلي الاخر خمسماية يطالب
كل واحد منهما بخمسماية لما قلنا كذا هذا ولو قبل احدهما باقل المالين والاخر باكثر المالين
عتق الذي قبل العتق باكثر المالين لانه لا يخلو اما ان عناه المولى بالايجاب
بالاقل او بالايجاب بالاكثر فتيقنا بعتقه ثم في الاكثر الاقل وزيادة فيلزمه خمسماية
كانه قال قبلت بالمالين فيلزمه الاقل وهو خمسماية ويصير بعد العتق كانه قال
لك علي الف درهم او خمسماية ولو قال ذلك يلزمه الاقل كذا ههنا ولو قبل كل واحد
منهما باقل المالين لا يعتقان لان حجة المولى لم تنقطع لان له ان يقول لم اعتقك

المال بخلاف ما اذا قبل احدهما باكثر المالين لان الاقل داخل في الاكثر ولو قال احدهما
حر بالف والاخر بالفين فان قبلا بان قال كل واحد منهما قبلت بالمالين او قالا قبلنا
عتقا لوجود شرط عتقهما وعلى كل واحد منهما الف لانه اعتق احدهما بالف والاخر
بالفين فتيقنا بوجوب الف على كل واحد منهما كرجلين قالا لرجل لك على احدنا الف
وعلى الاخر الفان يلزم كل واحد منهما الف لان الالف متيقن بها كذا هنا وان قبل
احدهما المالين جميعا بان قال قبلت بالمالين او قال قبلت او قال قبلت باكثر
المالين بان قال قبلت بالفين يعتق لوجود شرط العتق وهو القبول اما اذا قبل
بالمالين او قال قبلت فلا شك وكذا اذا قبل باكثر المالين لوجود القبول المشروط
بيقين فيعتق وقيل هذا على قياس قولهما فاما على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان لا يعتق
وهو القياس على مسئلة الشهادة بالف والالفين والصحيح انه يعتق بلا خلاف
واذا اعتق لا يلزمه الا الف درهم لان الواجب احد المالين واحدهما اقل والاخر
اكثر والجنس متحد فتعين الاقل للوجوب ولا يخير العبد ههنا لان التخيير بين
الاقل والاكثر عند اتحاد الجنس غير مفيد لانه يختار الاقل لا محالة وان قبل
احدهما الالف لا يعتق لان للمولى ان يصرف العتق الى الاخر كما اذا قال احدكما حر
بالف فقبل احدهما ولو قال احدكما حر بالف احدكما حر بماية دينار فان قبلا عتقا
لوجود شرط العتق ولا شي عليهما لان المقضي عليه مجهول او لا يدري الذي عليه
الالف درهم والذي عليه المائة دينار كاثنين قالا لرجل لك على احدنا الف درهم
وعلى الاخر ماية دينار لا يلزم احدهما شي كذا هنا وكذلك هذا في الطلاق بان
قال لامراتيه احداكما طالق بالف والاخرى بماية دينار فقبلتا جميعا طلقت كل واحدة
منهما طلقة باينة ولا يلزمهما شي وان قبل احدهما العتق بالف درهم او بماية
دينار او قبل احدهما العتق باحد المالين والاخر بالمال الاخر لا يعتق واحد منهما
لان للمولى ان يقول لم اعتقك بهذا المال الذي قبلت ولو قبل احدهما بالمالين عتق
ويلزمه اي المالين يختاره لان الواجب احدهما وهما جنسان مختلفان فكان
التخيير مفيدا فيخير بخلاف الفصل الاول فان قبل الاخر في المجلس عتقا وسقط المال
عن القابل الاول لان المقضي عليه مجهول هذا اذا قبل قبل البيان من الاول فان
قبل بعد البيان عتق الثاني بغير شي فان قبلا جميعا وعتق الاول بالمالين لان
بيانه في حق نفسه صحيح وفي حق الاخر لم يصح ولو قال احدكما حر بالف درهم والاخر حر
بغير شي فان قبلا جميعا عتقا لوجود شرط عتقهما وهو قبولهما ولا شي عليهما لان الذي
عليه البدل مجهول كرجلين قالا لرجل لك على احدهما الف درهم ولا شي على الاخر
لا يجب على احدهما شي لجهالة من عليه الواجب كذا ههنا وان قبل احدهما بالالف
ولم يقبل الاخر فقال المولى اصرف اللفظ الذي هو اعتاق بغير بدل الى احدهما فان
صرفه الى غير القابل عتق غير القابل بغير شي وعتق القابل بالف وان صرفه الى القابل
عتق القابل بغير شي ويعتق الايجاب الذي هو ببدل اذا قبل في المجلس وكذلك
لو لم يقبل واحد منهما حتى صرف الايجاب الذي هو بغير بدل الى احدهما يعتق
هو ويعتق الاخر ان قبل البدل في المجلس والا فلا فان مات المولى قبل البيان يعتق
القابل كله وعليه خمسماية وعتق نصف الذي لم يقبل ويسعى في نصف قيمته اما
عتق القابل كله فلان عتقه ثابت بيقين لانه ان اريد بالايجاب الاول عتق

وان

وان اريد بالايجاب الثاني فكان عتقه متيقنا به واما لزوم خمسماية لانه ان عتق بالايجا
الاول يعتق بالف وان عتق بالايجاب الثاني يعتق بغير شي فيتنصف الاول فيلزمه
خمسماية واما عتق النصف من غير القابل فلانه ان اريد باللفظ الاول لا يعتق وان
اريد باللفظ الثاني يعتق فيعتق في حال دون حال فيتنصف عتقه فيعتق نصفه
ويسعى في نصف قيمته هذا اذا كان الاعتاق تنجيزا او تعليقا بشرط فاما اذا كان
اضافة الى وقت فلا يخلو اما ان اضاف الى وقت واحد واما ان اضاف الى وقتين
فان اضاف الى وقت واحد فاما ان اضاف الى مطلق الوقت واما ان اضاف الى
وقت موصوف بصفة وفي الوجوه كلها يشترط وجود الملك وقت الاضافة
لان اضافة الاعتاق الى وقت اثبات الاعتاق في ذلك الوقت لا محالة ولا ثبوت
للعتق بدون الملك ولا يوجد الملك في ذلك الوقت الا اذا كان موجودا وقت الاضا[فة]
لانه اذا كان موجودا اذا الاضافة فالظاهر انه يبقى الى الوقت المضاف اليه فيثبت
للعتق واذا لم يكن موجودا كان الظاهر بقاوه على العدم فلا يثبت العتق في الوقت
المضاف اليه لا محالة فيكون خلاف تصرفه والاصل اعتبار تصرف العاقل على الوجه
الذي اوقعه اما الاضافة الى وقت مطلق نحو ان يقول لعبده انت حر غدا او راس
شهر كذا فيعتق اذا جاء غدا وراس الشهر لانه جعل الغد او راس الشهر ظرفا للعتق فلا
بد من وقوع العتق عنده ليكون ظرفا له وليس هذا تعليق بشرط لانعدام ادوات
التعليق وهي كلمات الشرط ولهذا لو حلف لا يحلف وقال هذه المقالة لا يحنث بخلاف ما اذا
انت حر اذا جاء غد لان ذلك تعليق بشرط لوجود كلمة التعليق فان قيل كيف يكون تعليقا
بشرط والشرط ما في وجوده خطر ومجي الغد كاين لا محالة قيل له من مشايخنا من قال
ان الغد في مجيه خطر لاحتمال قيام الساعة في كل ساعة قال الله تعالى وما امر الساعة الا
كلمح البصر او هو اقرب فيصلح مجي الغد شرطا لكن هذا الجواب ليس بسديد لان الساعة لا
تقوم الا عند وجود اشراطها من خروج ياجوج وماجوج وخروج دابة الارض وخروج
الدجال وطلوع الشمس من مغربها على ما نطق به الكتاب ووردت به الاخبار والجواب الصحيح
ان مجي الغد وان كان متيقن الوجود لكن كونه شرطا لوقوع العتق ليس بمتيقن الوجود
لاحتمال موت العبد قبل مجي الغد او موت المولى او موتهما وحينيذ لا يكون شرطا لانعدام
تصور الجزا على ان الشرط اسم لما جعل علما لنزول الجزا سوا كان موهوم الوجود او متيقن
الوجود واما الاضافة الى وقت موصوف نحو ان يقول لعبده انت حر قبل دخولك
الدار بشهر او قبل قدوم فلان بشهر او قبل موت فلان بشهر ولا شك انه لا يعتق قبل
وجود الوقت الموصوف حتى لو وجد شي من هذه الحوادث قبل تمام الشهر لا يعتق لانه
اضاف العتق الى الوقت الموصوف فلا يثبت قبله ويشترط تمام الشهر من وقت التكلم
وان كان العبد في ملكه قبل ذلك بشهور بل بسنين لان اضافة العتق الى وقت ايجاب
العتق فيه وايجاب العتق في الزمان الماضي لا يتصور فلا يحمل كلام العاقل ولا شك ان
العتق يثبت عند وجود هذه الحوادث لتمام الشهر واختلف في كيفية ثبوته قال زفر
يثبت من اول الشهر بطريق الظهور وقال ابو يوسف ومحمد يثبت مقتصرا على وجود
الحوادث وابو حنيفة رحمه الله فرق بين القدوم والظهور والدخول وبين الموت
فقال في القدوم والدخول كما قالا وفي الموت كما قال زفر حتى لو كان المملوك امة فولدت
في وسط الشهر يعتق الولد في قول ابي حنيفة وزفر وفي قولهما لا يعتق وجه قول زفر

انه اوقع العتق في وقت موصوف بكونه متقدما على هذه الحوادث بشهر واذا وجدت
بعد شهر متصلة به علم ان الشهر من اوله كان موصوفا بالتقدم عليها لا محالة فتبين ان
العتق كان واقعا في اول الشهر كما اذا قال انت حر قبل رمضان بشهر ولا فرق سوى ان
هناك يحكم بالعتق من اول هلال شعبان وهاهنا لا يحكم بالعتق من اول الشهر لان ثمة
رمضان يتصل بشعبان لا محالة وهاهنا وجود هذه الحوادث يحتمل ان تتصل بهذا الشهر
ويحتمل ان لا تتصل لجواز انها لا توجد اصلا فاما في ثبوت العتق في المسئلتين من
ابتدا الشهر فلا يختلفان ولهذا قال ابو حنيفة بثبوت العتق بطريق الظهور
في الموت وجه قولهما ان هذا في الحقيقة تعليق العتق بهذه الحوادث لانه اوقع العتق
في شهر متصف بالتقدم على هذه الحوادث ولا يتصف بالتقدم عليها الا باتصالها به و لا
تتصل به الا بعد وجودها فكان ثبوت العتق على هذا التدريج متعلقا بهذه الحوادث
مقتصرا على حال وجودها ولهذا قال ابو حنيفة هكذا في القدوم وهو الدخول والقدوم
كذا في الموت بخلاف شعبان مع رمضان لان اتصاف شعبان بكونه متقدما على رمضان
لا يقف على مجي رمضان ووجه الفرق لابي حنيفة بين الدخول والقدوم وبين الموت
ان في مسئلة القدوم والدخول بعد ما مضى شهر من وقت التكلم بقي الشهر الذي
اضيف اليه العتق موهوم الوجود قد يوجد وقد لا يوجد لان قدوم فلان موهوم
الوجود قد يوجد وقد لا يوجد فان وجد يوجد هذا الشهر والا فلا لما ذكرنا ان هذا الشهر
لا وجود له بدون الاتصاف ولا اتصاف بدون الاتصال ولا اتصال بدون القدوم
اذ الاتصال انما يتصور بين موجودين لا بين موجود ومعدوم فصار العتق وان
كان مضافا الى الشهر متعلقا بوجود القدوم فكان هذا تعليقا ضرورة فيقتصر الحكم المتعلق
به على حال وجود الشرط كما في سائر التعاليق فاما في مسئلة الموت فبعد ما مضى من وقت
الكلام لم يبق ذات الشهر الذي اضيف اليه العتق موهوم الوجود بل هو كائن لا محالة
لان الموت كائن لا محالة لان هذا الشهر متحقق الوجود بلا شك بخلاف الشهر المتقدم
على القدوم والدخول غير انه مجهول الذات فلا يحكم بالعتق قبل وجود الموت فاذا وجد
فقد وجد المعرف للشهر بخلاف الشهر المتقدم على شهر رمضان فانه معلوم الذات
لانه كما وجد شعبان علم انه موجود التقدم على رمضان وهاهنا بخلافه وبخلاف القدوم
والدخول فان بعد مضي شهر من وقت الكلام بقي ذات الشهر الذي اضيف اليه العتق
موهوم الوجود فلم يكن القدوم معرفا للشهر بل كان محصلا الموصوف بهذه الصفة
بحيث لولا وجوده لما وجد هذا الشهر البتة فكان الموت مظهرا معينا للشهر فيظهر
من الاصل من حين وجوده ثم اختلف مشايخنا في كيفية على مذهب ابي حنيفة رحمه الله الظهور صح
قال بعضهم هو ظهور محض ويتبين ان العتق كان واقعا من اول الشهر من غير
اعتبار حالة الموت وهو انه يعتبر الوقوع اولا ثم يسري الى اول الشهر لان الاصل
اعتبار التصرف على الوجه الذي اثبته المتصرف والمتصرف اضاف العتق الى اول
الشهر المتقدم على الموت فيقع في اول الشهر لا في اخره فكان في وقت وقوع الطلاق
اول الشهر فيظهر ان العتق وقع في ذلك الوقت كما اذا قال ان كان فلان في الدار
فعبده حر فمضت مدة ثم علم انه كان في الدار يوم التكلم يقع العتق من وقت التكلم
لا من وقت الظهور وهو لا قالوا لو كان مكان العتق طلاق ثلاث فالعدة تعتبر من
اول الشهر في قول ابي حنيفة حتى لو حاضت في الشهر حيضتين ثم مات فلان كانت

الحيضتان

الحيضتان محسوبتين من العدة ولو كان قال انت طالق قبل موت فلان بشهرين
او ثلاثة اشهر ثم مات فلان لتمام المدة وكانت المراة رات ثلاث حيض في المدة
تبين عند موته ان الطلاق كان واقعا وان العدة قد انقضت كما لو قال ان
كان زيد في الدار فامراتي طالق ثم علم بعد ما حاضت المراة انه كان في الدار يوم
التكلم انه يتبين انها طلقت من ذلك الوقت وانها منقضية العدة كذا هاهنا
وكذلك لو قال ان كان حمل فلانة غلاما فانت طلق فولدت غلاما يقع الطلاق
على طريق التبين كذا هذا والذي يريد ما قلنا ان رجلا لو قال اخر امراة اتزوجها
فهي طالق فتزوج امراة ثم اخرى ثم مات طلقت الثانية على وجه التبين
المحض عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان لا يحكم بطلاقها ما لم تمت كذا هاهنا
وقالوا لو خالعها في وسط الشهر ثم مات فلان لتمام الشهر فالخلع باطل ويومر
الزوج برد بدل الخلع سوا كانت عند الموت معتدة او منقضية العدة
او كانت ممن لا عدة عليها بان كانت غير مدخول بها وهولا طعنوا فيما ذكر محمد رحمه الله
في الكتاب لتخريج قول ابي حنيفة انه ان مات فلان وهي في العدة يحكم ببطلان
الخلع ويومر الزوج برد بدل الخلع وان كانت غير معتدة وقت موت فلان بان كان
بعد الخلع قبل موت فلان اسقطت سقطا او كانت غير مدخول بها لا يبطل الخلع ولا
يومر الزوج برد بدل الخلع وقالوا هذا التخريج على اصل ابي حنيفة لا يستقيم
لان هذا ظهور محض فتبين عند وجود الجزء الاخير ان هذا الشهر من ابتدا
وجوده موصوف بالتقدم فتبين ان الطلاق الثلاث كانت واقعة من ذلك
الوقت سوا كانت معتدة او غير معتدة كما لو قال ان كان فلان في الدار فامراته طالق
ثم خالعها ثم تبين انه كان يوم الحلف في الدار انه يتبين ان الخلع كان باطلا على
الطلاق سوا كانت معتدة او لم تكن كذا هاهنا والفقه ان وقت الموت اذا لم يكن
وقت وقوع الطلاق لا يعتبر فيه قيام الملك والعدة وعامة مشايخنا قالوا ان
الطلاق والعتاق يقع وقت الموت ثم يستند الى اول الشهر لا انه يظهر انه كان
واقعا من اول الشهر ووجهه مما لا يمكن الوصول اليه الا بمقدمة وهي ان كان الدليل
على وجوده فانما يجعل موجودا في حق الاحكام لان اقامة الدليل مقام المدلول اصل
في الشرع والعقل الا ترى ان الخطاب يدور مع دليل القدرة وسببها دون حقيقة
القدرة ومع دليل العلم وسببه دون حقيقة العلم حتى لا يعذر الجاهل بالله تعالى
لقيام الايات الدالة على وجود الصانع ولا بالشرايع عند امكان الوصول الى معرفتها
بدليلها ثم الدليل وان خفي بحيث يتعذر الوصول اليه يكتفى به اذا كان ممكن
الحصول في الجملة اذ الدلايل يتفاوت في الجلا والخفا والمستدلون يتفاوتون
في العبارة والذكا فالشرع اسقط اعتبار هذا التفاوت فكانت العبرة لاصل
الامكان في هذا الباب واما ما كان الدليل في حقه منعدما فهو في حق الاحكام ملحق
بالعدم اذا هذا فنقول الشهر الذي يموت فيه فلان في اخره وان اتصف
بالتقدم من وقت وجوده لكن دليل اتصافه به منعدم اصلا فلم يكن لهذا
الاتصاف عبرة ويبقى ملك النكاح الى اخر جزء من اجزا الشهر فيعلم كونه متقدما
على موته من ضرورة اتصاف هذا الجزء بالتقدم اتصاف جميع الاجزا المتقدمة
عليه الى تمام الشهر ولا يظهر ان دليل الاتصاف كان موجودا في اول الشهر اذ الدليل

هو اخر جزء من اجزآ الشهر بكونه متقدما موجودا فلم يعتبر هذا الاتصاف فبقي ملك
النكاح الى وقت وجود الجزء الاخير فيحكم في هذا الجزء بكونها طالقا ومن ضرورة كونها طالقا
في هذا الجزء ثبوت الانطلاق من الاصل لانها تكون طالقا بذلك الطلاق المضاف الى اول
الشهر الموصوف بالتقدم على الموت ولاجل هذه الضرورة حكم بالطلاق من اول الشهر
لكن بعد ما كان هذا النكاح الى هذا الوقت قايما لعدم دليل الاتصاف بالتقدم على ما
بينا ثم لما حكم بكونها طالقا للحال وثبت الانطلاق فيما مضى من اول الشهر ضرورة
جعل كان الطلاق وقع للحال ثم بعد وقوعه يسري الى اول الشهر كذا هذا يوجب ضرورة
ما بينا من الدليل واذا جعل عليه هكذا يخرج عليه مسايل اما العدة فانها تجب من اخر
جزء من اجزآ حياة فلان الميت لانها فيما يحتاط في ايجابها فوجبت للحال وجعل كان الطلاق
وقع للحال واما الخلع فان كانت العدة باقية وقت الموت لم يصح وان كانت العدة
منقضية صح لانها اذا كانت باقية كان النكاح باقيا من وجه ويحكم ببقايه الى هذه
الحالة لضرورة عدم الدليل ثم يحكم للحال بكونها طالقا بذلك الطلاق المضاف
وسري واستند الى اول الشهر علم انه خالعها وهي باينة عنه فلم يصح الخلع ويومر الزوج
برد بدل الخلع واذا كانت منقضية العدة فالنكاح الذي كان يبقى الى اخر جزء من
اجزآ حيوته لضرورة عدم الدليل لا يبقى لارتفاعه بالخلع فبقي النكاح الى وقت الخلع
ولم يظهر انه كان مرتفعا عند الخلع فيحكم بصحة الخلع ولا يومر الزوج برد البدل
بخلاف ما اذا قال ان كان فلان في الدار لان دليل الوقوف على كونه في الدار موجود
حالة التكلم فانعقد الطلاق تنجيزا لو كان هو في الدار لان التعليق بالموجود
تحقيق وبخلاف ما اذا قال ان كان حمل فلانة غلاما لان الولد في البطن يمكن الوقوف
في الجملة على صفة الذكورة والانوثة فانه ما من ساعة الا ويجوز ان يسقط الحمل
فانعقد الطلاق تنجيزا ثم علمنا بعد ذلك وبخلاف ما اذا قال اخر امراة اتزوجها
فهي طالق فتزوج امراة ثم اخرى انه يقع الطلاق على الثانية من طريق التبين
لان هناك كما تزوج الثانية اتصفت بكونها اخر الوجود حد الاخر وهو الفرد
اللاحق وهي فرد وهي لاحقة الا ترى انه يقول امراتي الاولى وامراتي الاخيرة
الا انه لا يحكم بوقوع الطلاق للحال انه يتزوج بثالثة فتسلب صفة الاخرية
عن الثانية فاذا مات قبل ان يتزوج بثالثة تقررت صفة الاخرية للثانية
من الاصل فحكم بوقوع الطلاق من ذلك الوقت وهاهنا دليل اتصاف الشهر بالتقدم
منعدم في اول الشهر وما لا دليل عليه يلحق بالعدم وهذا بخلاف ما اذا قال لامراته
ان لم اتزوج عليك فانت طالق ولم يتزوج حتى مات انه يقع الطلاق على امراته
مقتصرا على الحال لان هناك علق الطلاق صريحا بعدم التزوج والعدم يستوعب
العمر الا ترى انه لو تزوج في العمر مرة لا يوصف بعدم التزوج لان الوجود
قد تحقق والعدم يقابل الوجود فلا يتحقق مع الوجود فيتم ثبوته عند الموت
والمعلق بالشرط ينزل عند تحقق الشرط بتمامه فوقع مقتصرا على حال وجود الشرط
فاما هذا فليس بتعليق الطلاق بشرط بل هو اضافة الطلاق الى وقت موصوف
بصفة فيتحقق الطلاق عند تحقق الصفة عا بدليله على التقرير الذي ذكرنا والله
الموفق ولو قال لامراته انت طالق قبل موتي بشهر او قبل موتك بشهر فمات
لتمام الشهر او ماتت لا يقع الطلاق عندهما وعند ابي حنيفة يقع فرقا بين

الطلاق

الطلاق والعتاق فقالا العتاق يقع والطلاق لا يقع لان عندهما هذا تصرف تعليق
الطلاق والعتاق بالشرط والمعلق بالشرط ينزل بعد الشرط والزوج بعد الموت ليس
من اهل ايقاع الطلاق ولا المراة بعد موتها محل لوقوع الطلاق عليها بخلاف العتق لانه
يقع بعد الموت كما في التدبير والله اعلم ولو قال لعبده انت حر قبل موت فلان وفلان
بشهر او قبل قدوم فلان وفلان بشهر فان مات احدهما او قدم قبل مضي شهر لا يعتق
ابدا لانه اضاف العتق الى شهر موصوف بالتقدم على موتهما او قدومهما ولم يوجد
ولا يتصور وجوده بعد ذلك لانه لو تم الشهر بعد موت احدهما او قدوم احدهما
كان موصوفا بالتقدم على موت احدهما او قدوم احدهما وهو ما اضاف العتق الى
هذا الشهر بل الى شهر موصوف بالتقدم على موتهما او قدومهما جميعا وهذا غير
ذلك وان مضى شهر ثم مات احدهما عتق العبد وان لم يمت الاخر بعد بخلاف
ما اذا قال انت حر قبل قدوم فلان وفلان بشهر فقدم احدهما لتمام الشهر انه لا
يعتق ما لم يقدم الاخر ووجه الفرق على نحو ما بينا فيما تقدم وهو انه اذا مات احدهما
تحقق كون الشهر سابقا على موتهما واذا قدم احدهما لم يتحقق كون الاول سابقا على
قدومهما وانما يتحقق عند وجود قدومهما جميعا في لحظة واحدة بعد مضي شهر وكذا في القدوم
وهو قول على الرازي لانه اضاف العتق الى شهر موصوف بالتقدم على موتهما او قدومهما
متصل بهما لانه العتق الى شهر متقدم على موتهما او قدومهما ومن ضرورة ذلك وجود
موتهما او قدومهما جميعا وعند ثبوت التراخي فيما بين الموتين والقدومين يكون
العتق واقعا قبل موت احدهما او قدوم احدهما بشهر وقبل موت الاخر او قدوم الاخر
باشهر وانه خلاف ما اضاف فلا يقع بخلاف ما اذا قال انت حر قبل يوم الفطر والاضحى
بشهر حيث يعتق كما اهل الهلال رمضان لان وجود وقت متقدم عليهما بشهر مستحيل
والعاقل لا يقصد بكلامه المستحيل فعلم انه اراد به اضافة العتق الى وقت متصف
بالتقدم على احد اليومين بشهر والى الاخر بمدة غير مقدرة وفيما نحن فيه لا استحالة
فيراعى عين ما اضاف اليه وجواب الاستحسان عن هذا ان الاصل في احكام
الشرع ان المستحيل عادة يلحق بالمستحيل حقيقة وقدوم شخصين في جزء لا يتجزى
من الزمان بحيث لا يتقدم احدهما على الاخر مستحيل عادة وكذا موت شخصين
على هذا الوجه والجواب في المستحيل حقيقة وهي مسألة الفطر والاضحى هكذا وكذا
في المستحيل عادة ولو قال انت حر قبل قدوم فلان او موت فلان بشهر فان مات
احدهما او قدم احدهما قبل مضي الشهر لا يعتق ابدا لما قلنا وان مات احدهما
لتمام الشهر لا يعتق حتى يقدم الاخر وان قدم احدهما بعد مضي الشهر عتق
ولا ينتظر موت الاخر الا انه لا يستند لما ذكرنا ان الموت كاين لا محالة والقدوم
موهوم الوجود ولو قال انت حر الساعة ان كان في علم الله تعالى ان فلانا يقدم الى
شهر فهذا وقوله قبل قدوم فلان بشهر سوا لانه لا يراد بهذا علم الله تعالى الازلي
القايم بذاته وانما يراد به ظهور هذا المعلوم لنا وقد يظهر لنا وقد لا يظهر فكان شرطا
فيقتصر العتق على حال وجود الشرط كما في ساير التعليقات بشروطها والله اعلم
ولو قال انت حر بعد موتي بشهر فكاتبه في نصف الشهر ثم مات لتمام الشهر
فان كان استوفى بدل الكتابة ثم مات لتمام الشهر كان العتق حاصلا بجهة الكتابة
وان كان لم يستوف بعد بدل الكتابة عتق بالاعتاق السابق وسقط اعتبار

الكتابة عند ابي حنيفة رحمه الله وهذا يدل على ان العتق يثبت بطريق الاستناد
عنده وقال ابو القاسم الصفار انه تبطل الكتابة من الاصل سوا كان استوفي بدل الكتابة
او لم يستوف وهو قياس قول من يقول بثبوت العتق من طريق الظهور المحض لانه
تبين ان العتق ثبت من اول الشهر فيتبين ان الكتابة لم تصح وقد ذكرنا تصحيح ما
ذكرنا في الكتابة وهو العتق بطريق الاستناد فيما تقدم فلا يفيد وعندهما
ان استوفي بدل الكتابة والامر ماض لان العتق عندهما يثبت مقتصرا على حال
الموت وهو حر في هذه الحالة لوصوله الى الحرية بسبب عند ادا البدل وان كان لم
يستوف بعد بدل الكتابة فان كان العبد يخرج من الثلث عتق من جميع المال
وان لم يكن له مال غيره عتق ثلثه بالتدبير لانه مدبر مقيد لان عتقه علق
بموت موصوف بصفة قد توجد على تلك الصفة وقد لا توجد ويسعى في الاقل من ثلثي
قيمته ومن جميع بدل الكتابة عند ابي يوسف وعند محمد يسعى في الاقل من ثلثي قيمته
ومن ثلثي بدل الكتابة واصل المسلة ان من دبر عبده ثم كاتبه ثم مات المولى
ولا مال له غيره يعتق ثلثه مجانا بالتدبير ثم يسعى في الاقل من ثلثي قيمته ومن
جميع بدل الكتابة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد في الاقل من ثلثي قيمته
ومن ثلثي بدل الكتابة فهذا على ذلك الا ان عند ابي حنيفة تخير العبد بين ان
يسعى في هذا وبين ان يسعى في ذلك وعندهما يسعى في الاقل منهما بدون التخيير
ثم عند ابي حنيفة في مسلة الكتابة تعتبر صحة المالك ومرضه في اول الشهر هكذا
ذكر في النوادر لانه يصير معتقا من ذلك الوقت وقيل هذا هو الحيلة لمن اراد ان يدبر
عبده ويعتق من جميع المال وان كان لا يخرج من الثلث بان يقول انت حر بعد موتي
بشهر او شهرين او ثلثة اشهر او ما شا من المدة ليعتق من ذلك الوقت وهو فيه صحيح
فيعتق من جميع المال وعندهما كيف ما كان يعتبر عتقه من الثلث لانه يصير عندهما
معتقا بعد الموت والله المستعان • واما الاضافة الى وقتين فالاصل فيه ان المضاف
الى وقتين ينزل عند اولهما والمعلق بشرطين عند اخرهما والمضاف الى احد الوقتين
غير عين ينزل عند احدهما والمعلق باحد شرطين غير عين ينزل عند اولهما احدهما
والمعلق ولو جمع بين فعل ووقت يعتبر فيه الفعل وينزل عند وجوده في ظاهر الرواية
وروي عن ابي يوسف انه ينزل عند اولهما ايهما كان وبيان هذه الجملة اذا قال
لعبده انت حر اليوم وغدا يعتق في اليوم لانه ايقاع تصرف العاقل الا على الوجه الذي
اوقعه ولو قال انت حر اليوم غدا عتق في اليوم لانه اضاف العتق الى اليوم ثم
وصف بانه غد وانه محال فبطل وبقي الاضافة الى اليوم ولو قال انت حر غدا اليوم
يعتق في الغد لانه اضاف العتق الى الغد ووصف الغد باليوم وانه محال فلم
يصح وصفه وبقيت اضافته الى الغد فيعتق في الغد ولو قال انت حر ان قدم
فلان وفلان لم يعتق حتى يقدما جميعا لانه علق عتقه بشرطين فلا ينزل الا
عند اخرهما اذ لو نزل عند اولهما لبطل التعليق بهما ولو كان ذلك تعليقا باحدهما
وهو علق بهما جميعا لا باحدهما ولو قال انت حر اليوم او غدا يعتق في الغد
لانه جعل الوقتين ظرفا فلو عتق في اليوم لكان الوقتان جميعا ظرفا وهذا
خلاف تصرفه ولو قال انت حر ان قدم فلان او غدا فان قدم فلان قبل مجي الغد
عتق وان جا الغد قبل قدوم فلان لا يعتق ما لم يقدم في جواب ظاهر الرواية وروي

عن ابي يوسف ان ايهما سبق يجب به عتق والاصل فيه انه ذكر شرطا ووقتا في تصرف
واحد ولا يمكن الجمع بينهما لما بين التعليق بشرط وبين الاضافة الى وقت من التنافي
فلا بد من اعتبار احدهما وتصحيحه على الاخر فابو يوسف رجح جانب الشرط لان الشرط لا
يصلح ظرفا والظرف قد يصلح شرطا فكان الرجحان لجانب الشرط فاعتبره تعليقا باحد
شرطين فيتعلق فينزل عند وجود اولهما ايهما كان كما اذا نص على ذلك ونحن رجحنا
السابق منهما في اعتبار التعليق والاضافة فان كان الفعل هو السابق يعتبر التصرف
تعليقا واعتبره تعليقا يقتضي نزول العتق عند اول الشرطين كما اذا علقه باحد
شرطين نصا وان كان الوقت هو السابق يعتبر اضافة واعتبارها يقتضي نزول
العتق عند اخر الوقتين كما اذا اضاف الى اخر الوقتين نصا والله اعلم واما
الذي يرجع الى نفس الركن فهو ما ذكرنا في الطلاق وهو ان يكون الركن عاريا عن
الاستثنا راسا كيف ما كان الاستثنا وضعيا كان او عرفيا عند عامة العلما
والكلام في الاستثنا في العتاق وبيان انواعه وماهية كل نوع وشرايط صحته
على نحو الكلام في كتاب الطلاق لا يختلفان الا في شي واحد وهو انه يتصور استثنا
بعض العدد في الطلاق ولا يتصور في العتاق لان الطلاق ذو عدد فيتصور فيه
استثنا بعض العدد والعتق لا عدد له فلا يتصور فيه استثنا بعض العدد وانما
يتصور استثنا بعض الجملة الملفوظة نحو ان يقول لعبيده انتم احرار الا سالما
لان نص الاستثنا مع نص المستثنى منه تكلم بالباقي ولو استثنى عتق بعض العبد
يصح عند ابي حنيفة وعندهما لا يصح بنا على ان العتق يتجزى عنده فيكون استثنا
البعض من الكل فيصح وعندهما لا يتجزى فيكون استثنا الكل من الكل فلا يصح وذكر
ابن سماعة في نوادره عن محمد رحمه الله فيمن قال غلاماي حران سالم وبزيع الا بزيعا
ان استثناه جايز لانه ذكر جملة ثم فصلها بقوله سالم وبزيع فانصرف الاستثنا
الى الجملة الملفوظة فكان استثنا البعض من الجملة الملفوظة فصح وليس كذلك ما اذا
قال سالم حر وبزيع الا سالما لانه لما ذكر كل واحد منهما بانفراده كان هذا استثنا
عن كل واحد منهما فكان استثنا الكل من الكل فلا يصح ولو قال انت حر وحر ان شا الله
بطل الاستثنا في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد الاستثنا جايز وجه
قولهما ان هذا كلام واحد معطوف بعضه بحرف العطف فلا يقع به الفصل بين
المستثنى والمستثنى منه كما لو قال انت حر لله ان شا الله ولابي حنيفة ان قوله
حر وحر لغو لثبوت الحر باللفظ الاول فكان فاصلا بمنزلة السكوت بخلاف قوله
انت حر لله ان شا الله لان قوله لله ليس بلغو فلا يكون فاصلا وروى بن سماعة في
نوادره عن محمد رحمه الله في رجل له خمسة من الرقيق فقال عشرة من مماليكي
الا واحدا احرار تعتق الخمسة جميعا لانه قال عشرة من مماليكي الا واحدا احرار
احرار الا واحدا فقد استثنى الواحد من العشرة تكلم بالباقي فصار كانه قال
تسعة من مماليكي احرار وله خمسة ولو قال ذلك عتقوا جميعا كذا هذا ولو قال
مماليكي العشرة احرار الا واحدا عتق منهم اربعة لان هذا رجل ذكر مماليكه وغلط
في عددهم بقوله العشرة فيلغو هذا القول ويبقى قوله مماليكي احرار الا واحدا
ولو قال ذلك وله خمسة يعتق اربعة منهم كذا هنا والله اعلم

فصل

واما صفة الاعتاق فهو ان الاعتاق هل يتجزى ام لا وقد اختلف فيه قال ابو حنيفة

رحمه الله يتجزي سوا كان المعتق معسرا او موسرا وقال ابو يوسف ومحمد
لا يتجزي كيف ما كان المعتق وقال الشافعي ان كان معسرا يتجزي وان كان موسرا
لا يتجزي والمسلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم قال بعضهم فمن اعتق
نصف عبد بينه وبين غيره انه يعتق نصفه ويبقي الباقي رقيقا يجب يخرجه
الي العتاق وهو مذهب عبد الله بن مسعود وقال بعضهم يعتق كله وليس للشريك
الا التضمين وقال علي وابن عباس عتق ما عتق ورق ما رق بما احتجا بالنص
والمعقول والاحكام اما النص فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من عتق شقصا من عبد له عتق كله ليس لله فيه شريك وفي رواية من اعتق
شركا له في عبد فقد عتق كله ليس لله فيه شريك وهذا نص على عدم التجزي
واما المعقول فهو ان العتق في عرف الشرع اسم لقوة حكمية دافعة للاستيلا
والرق اسم لضعف حكمي يصير به الادمي محلا للتملك فيعتبر الحكمي بالحقيقي وثبوت
القوة الحقيقية والضعف الحقيقي في النصف شايعا مستحيل فكذا الحكمي
ولان للعتق اثارا من المالكية والولاية والشهادة والارث ونحوها وشي من هذه
الاثار لا يحتمل التجزي ولهذا لم يتجزي في حالة الثبوت حتي لا يضرب الامام الرق
في انصاف السبايا ويمن عليهم كذا في حالة البقا واما الاحكام فان اعتاق النصف
قد يعدي الي النصف الباقي في الاحكام حتي امتنع جواز التصرفات الناقلة للملك
فيه من البيع والهبة والصدقة والوصية عند اصحابنا وكذا تخريجه الي عتق
الكل بالضمان او السعاية حتي يجبره القاضي علي ذلك وهذا من اثار عدم التجزي
وكذا الاستيلا لا يتجزي حتي لو استولد جارية بينه وبين شريكه وادعي تصير
كلها ام ولد له بالضمان ومعلوم ان الاستيلاد يوجب حق الحرية لا حقيقة الحرية
فالحق اذا لم يحتمل التجزي فالحقيقة اولي وكذا لو اعتق نصف ام ولده او ام ولد
بينه وبين شريكه عتق كلها واذا لم يكن الاعتاق متجزيا لم يكن المحل حق العتق
متجزيا واضافة التصرف الي بعض ما لا يتجزي في حقه يكون اضافة الي الكل كالطلاق
والعفو عن القصاص والله اعلم ولابي حنيفة رحمه الله النصوص والمعقول
والحكم اما النصوص فما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال من اعتق نصيبا له من مملوك كلف عتق بقيته وان لم
يكن عنده ما يعتقه فيه جاز ما صنع وروي كلف عتق ما بقي وروي وجب عليه
ان يعتق ما بقي وكل ذلك نص علي التجزي لان تكليف عتق الباقي لا يتصور بعد ثبوت
العتق في كله وقوله جاز ما صنع اشارة الي عتق البعض اذ هو الذي صنعه لا غير
وروي عن عبد الله بن عمر ايضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق
شركا له من عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل واعطي شركاوه
حصصهم وعتق عليه العبد والا عتق ما عتق والحديث يدل علي عتق الباقي بالضمان
ان كان المعتق موسرا وعلي عتق البعض ان كان معسرا فيدل علي التجزي في حالة اليسار
والاعسار وروي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال من كان له شقص في مملوك فاعتقه فعليه خلاصه من ماله ان كان له مال
وان لم يكن له مال استسعي العبد في رقبته غير مشقوق عليه وفي رواية من اعتق
شقصا من عبد فعليه ان يعتقه كله ان كان له مال وان لم يكن له مال استسعي

العبد

العبد غير مشقوق عليه واما المعقول فهو ان كان الاعتاق ان كان تصرفا في الملك والمال
بالازالة فالملك متجزي وكذا المالكية بلا شك حتي يجري فيه سهام الورثة ويكون
مشتركا بين جماعة كثيرة من الغانمين وغيرهم وان كان تصرفا في الرق فالرق متجز
ايضا لان محله محله متجزا ايضا وهو العبد واذا كان محله متجزيا ضرورة واما
الحكم فان الاثنين اذا كان اعتقا عبدا مشتركا بينهما كان الولا بينهما نصفين والولا
من احكام العتق فدل تجزيه علي تجزي العتق واما الحديث فقد قيل انه غير مرفوع
بل هو موقوف علي عمر رضي الله عنه وقد روي عنه خلافه فانه روي انه قال في عبد
بين صبي وبالغ اعتق البالغ نصيبه قال ينتظر بلوغ الصبي فاذا بلغ فان شا اعتق
وان شا استسعي ولئن ثبت رفعه فتاويله من وجهين احدهما ان معني قوله في
عتق كله اي استحق عتق كله لانه يجب تخريج الباقي الي العتق لا محالة فيعتق الباقي
لا محالة بالاستسعا او بالضمان وما كان مستحق الوجود يسمي باسم الكون والوجود
قال الله تعالى انك ميت وانهم ميتون والثاني انه يحتمل ان المراد منه عتق كله
للحال ويحتمل ان المراد منه عتق كله عند الاستسعا والضمان فنحمله علي هذا
عملا بالاحاديث كلها واما قولهما ان العتق قوة حكمية فيعتبر بالقوة الحقيقية
وثبوتها في البعض شايعا ممتنع فكذا الحكمية فنقول لم قلتم ان اعتبار الحكم بالحقيقية
لازم البتة لان الملك عبارة عن القدرة الحكمية والقدرة والقوة سوا ثم الملك
يثبت في النصف شايعا وهذا لان الامر الشرعي يعرف بدليل الشرع وهو النص
والاستدلال لا بالحقايق وما ذكرا من الاثار فليست من لوازم العتق الا انه
يتصور ثبوت العتق بدونها كما في الصبي والمجنون بل هي من الثمرات وفوات الثمرة
لا يخل الا بالذات ثم انها من ثمرات حرية كل الشخص لا من ثمرات حرية البعض فان
الولايات والشهادات قضا حق العاجزين شكر النعمة القدرة وذلك عند كمال
النعمة وهو ان ينقطع عنه حق المولي ليصل الي اقامة حقوق الغير وقولهما لا يتجزي
كذا زواله من مشايخنا من منع وقال ان الامام اذا ظهر علي جماعة من الكفرة وضرب
الرق علي انصافهم ومن علي الانصاف جاز ويكون حكمهم حكم معتق البعض في حالة
البقا ثم ان سلما فالرق متجز في نفسه حالة الثبوت لكنه تكامل لتكامل سببه
وهو الاستيلا اذ لا يتصور وروده علي بعض المحل دون البعض وفي حالة البقا
يتصور وجود سبب زواله كاملا وقاصرا فيثبت كاملا وقاصرا علي حسب السبب
واما التخريج الي العتاق وامتناع جواز التصرفات فليس لعدم التجزي بل لمعني
اخر نذكره ان شا الله تعالى واما الاستيلاد فممنوع انه لا يتجزي بل هو متجز فان
الامة المشتركة بين اثنين اذا جاءت بولد فادعياه جميعا صارت ام ولد لهما الا
انه اذا ادعي احدهما صارت كلها ام ولد له لوجود سبب التكامل وهو نسبة كل
ام الولد اليه علي ما نذكره في كتاب الاستيلاد وما هو متجز الا وله حالة الكمال
اذا وجد السبب بكماله يتكامل واذا وجد قاصرا لا يتكامل بل يثبت بقدره
وفي مسلتنا وجد قاصرا فلم يتكامل وكذا اعتاق ام الولد متجز والثابت به
عتق النصف وانما يثبت العتق في النصف الباقي لا باعتاقه بل لعدم الفايدة
في بقا نصيب الشريك كما في الطلاق والعفو عن القصاص علي ما عرف في مسايل
الخلاف والله اعلم واذا عرف هذا الاصل يبني عليه مسايل عبد بين رجلين

اعتق احدهما نصيبه يعتق نصيبه عند ابي حنيفة لان الاعتاق عنده متجزئ فاعتاق
البعض لا يوجب اعتاق الكل بل يعتق بقدر ما اعتق ويبقى الباقي رقيقا وللشريك الساكت
خمس خيارات ان شاء اعتق نصيبه وان شاء كاتبه وان شاء دبره وان شاء استسعاه
معسرا كان المعتق او موسرا ويسعى وهو رقيق وان شاء ضمن المعتق قيمة نصيبه
ان كان موسرا وليس له خيار الترك على حاله لانه لا سبيل الى الانتفاع به مع ثبوت
الحرية في جزء منه وترك المال من غير انتفاع احد به تسييب له وانه حرام فلا
بد من تخريجه الى العتق وله الخيار في ذلك بين الوجوه التي وصفناها اما
خيار الاعتاق والتدبير والكتابة فان نصيبه باق على ملكه وانه يحتمل لهذه
التصرفات كما في حالة الابتداء واما خيار السعاية فلان نصيبه صار محبوسا
عند العبد بحقه لثبوت العتق له في نصفه فيصير مضمونا عليه كما اذا انصبغ
ثوب انسان بصبغ غيره من غير صنع احد فاختار صاحب الثوب انه يجب عليه
الصبغ لصيرورة الصبغ محتبسا عنده لقيامه بثوب مملوك له لا يمكنه التمييز
كذا هذا ولان في السعاية سلامة نفسه ورقبته له وان لم تصر رقبته مملوكة
له ويجوز ايجاب الضمان بمقابلة سلامة الرقبة من غير تملك كالمكاتب وشرا العبد
نفسه من مولاه ولان منفعة الاعتاق حصلت له فكان عليه ضمانه لقوله عليه
السلام الخراج بالضمان ثم خيار السعاية مذهبنا وقال الشافعي لا اعرف السعاية
في الشريعة والوجه لقوله ان ضمان السعاية اما ان يكون ضمان اتلاف واما ان
يكون ضمان تملك ولا اتلاف من العبد بوجه اذ لا صنع له في الاعتاق راسا ولا
ملك يحصل للعبد في نفسه بالضمان ولان المولى لا يجب له على عبده دين لما فيه
من الاستحالة وهو كون الشي الواحد موجبا عليه وله ولان العبد معسر والضمان
في هذا لا يجب على المعسر الا ترى انه لا يجب على المعتق اذا كان معسرا مع وجود الباب صح
الاعتاق منه فالعبد اولى ولنا ما روينا من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
وروى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الحجاج بن ارطاه عن نافع عن بن عمر
رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق عبدا بينه
وبين شريكه يقوم نصيب شريكه قيمة عدل فان كان موسرا ضمن نصيب شريكه
وان كان معسرا سعى العبد غير مشقوق عليه فدل ان القول بالسعاية لازم
في الجملة عرفها الشافعي او لم يعرفها وكذا ما ذكرنا من المعاني وبه تبين ان ضمان
السعاية ليس ضمان اتلاف ولا ضمان تملك بل هو ضمان احتباس وضمان سلامة
النفس والرقبة وحصول المنفعة لان كل ذلك من اسباب الضمان على ما بينا
وقوله لا يجب للمولى على عبده دين قلنا وقد يجب كالمكاتب والمستسعى كالمكاتب
عنده الى ان يودي السعاية الى الشريك الساكت اذا اختار السعاية او الى
المعتق اذا ضمنه الشريك الساكت لانه يسعى لتخليص رقبته عن الرق كالمكاتب
وتثبت فيه جميع احكام المكاتب من الارث والشهادة والنكاح فلا يرث
ولا يورث ولا يشهد ولا يتزوج الا اثنين لا يفترقان الا في وجه واحد
وهو ان المكاتب اذا عجز يرد في الرق والمستسعى لا يرد في الرق اذا عجز لان
الواجب للسعاية موجود قبل العجز وبعده وهو ثبوت الحرية في جزء منه
ولان رده في الرق ها هنا لا يفيد لانا لو رددناه الى الرق لاحتجنا الى تخيره

على السعاية عليه ثانيا فلا يفيد الرق فان قيل بدل الكتابة لا يلزم العبد الا برضاه
والسعاية تلزمه من غير رضاه فاني يستويان فالجواب انه انما كان كذلك لان بدل فافترقت صح
الكتابة يجب بحقيقة العقد اذ للكتابة معاوضة من وجه فافترقت الى التراضي
والسعاية بعقد الكتابة حقيقة بل بكتابة حكمية ثابتة مقتضى اختيار السعاية
فلا يقف وجوبها على الرضى لان الرضى انما شرط في الكتابة المبتداة لانه يجوز ان يرضى
بها العبد وان لا يرضى بها ويختار البقا على الرق فوقفت على الرضى وها هنا لا سبيل
الى استبقائه على الرق شرعا اذ لا يجوز ذلك فلم يشترط رضاه للزوم السعاية ثم
اختلف اصحابنا فقال ابو حنيفة هذا الخيار يثبت للشريك الذي لم يعتق سوا كان
المعتق معسرا او موسرا وقال ابو يوسف ومحمد لا يثبت الا اذا كان معسرا الا ان
الاعتاق لما لم يكن متجزيا عندهما كان المعتق متلفا نصيب الشريك فوجب عليه
الضمان ووجوب الضمان يمنع وجوب السعاية وكان ينبغي ان لا يجب حال الاعسار
ايضا وان يكون الواجب الا الضمان في الحالين جميعا وهو قول بشر بن غياث
المريسي وهو القياس لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار الا انا
عرفنا وجوبها شرعا بخلاف القياس بالنص الذي روينا والنص ورد بها في حالة الاعسار
فحال اليسار بقيت على اصل القياس ولما كان متجزيا عنده لم يكن الاعتاق اتلافا
لنصيب الشريك حتى يوجب ضمان الاتلاف لكن بقي محتبسا عند العبد لحقه بحيث
لا يمكن استخلاصه منه وهذا لا يمكن الضمان يوجب الضمان على ما بينا وهذا المعنى
لا يوجب الفصل بين حال اليسار والاعسار فيثبت خيار السعاية في الحالين اذا
بالاعتاق او بالسعاية او ببدل الكتابة فالولا بينهما لان الولا للمعتق والاعتاق
حصل منهما واما خيار التضمين حال يسار المعتق فامر ثبت شرعا غير معقول المعنى
بالاحاديث التي روينا لان الاعتاق اذا كان متجزيا عنده كان المعتق متصرفا في ملك
نفسه على طريق الاقتصار ومن تصرف في ملك نفسه لا يواخذ بما حدث في ملك غيره
عند تصرفه لا بتصرفه كمن احرق دار نفسه فاحترقت دار جاره او سقى ارض
نفسه فنزت ارض غيره او حفر بيرا في دار نفسه فوقع فيها انسان ونحو
ذلك الا ان وجوب الضمان في حالة اليسار ثبت بالنصوص تعبدا غير معقول
فتبقى حالة الاعسار على اصل القياس وثبت محققو لا بمعنى النظر للشريك لئلا
يتلف ماله بمقابلة مال في ذمة المفلس من غير صنع من المعتق في نصيب شريكه
فصلح ان يكون موجبا للضمان ومن غير ان يكون في مقابلته عوض فيكون ضمان
صلة وتبرع كنفقة المحارم وضمان الصلة والتبرع انما يجب حالة اليسار كما في
نفقة الاقارب او وجب نظرا للعبد لانه تبرع عليه باعتاق نصفه ولم يتم
غرضه في اتصال ثمرات العتق الى العبد فوجب عليه الضمان تتميما لغرضه
فيختص وجوبه بحالة اليسار ومن مشايخنا من سلك طريقة اخرى لابي حنيفة
في ضمان العتق فقال هذا ضمان افساد عنده لان المعتق باعتاقه نصيبه افسد
نصيب شريكه حيث اخرجه من ان يكون منتفعا به في حقه حتى لا يملك فيه سائر
التصرفات المزيلة للملك عقيب فعله وانما يملك الاعتاق والسعاية والحكم متى
ثبت عقيب وصف موثر يضاف اليه الا انه لا يجب على المعسر نصا بخلاف القياس
ومنهم من قال هو ضمان تملك لان وجوب على المعتق يصير نصيب شريكه ملكا له حتى

كان له ان يعتق بنفسه مجانا من غير عوض وان شا استسعى العبد وهذا تفسير ضمان التملك
ان يكون بمقابلة الضمان ملك العوض وهنا كذلك ولهذا كان ضمان الغصب ضمان تملك وضمان
التملك لا يستدعي وجود الاتلاف كضمان الغصب فان قيل كيف يكون ضمان التملك والمضمون
وهو نصيب الشريك لا يحتمل النقل من ملك الى ملك قيل يحتمل النقل الى ملك المعتق بالضمان
ان كان لا يحتمل النقل الى ملك غيره ويجوز بيعه منه ايضا في القياس كذا ذكر في الاصل وقال
ان باع الذي لم يعتق نصيبه من المعتق او وهبه له على عوض اخذه منه فهذا واختياره
الضمان سوا في القياس غير ان هذا احسنهما لكن لا ينفي جواز النقل الا على وجه البيع فان الشي قد
يحتمل النقل الى انسان بالضمان وان كان لا يحتمله بجهة البيع فان الخمر ينتقل الى المسلم بالضمان بان
اتلف على ذمي خمره وان كانت لا تنتقل اليه بالبيع على ان قبول المحل لانتقال الملك فيه يشترط
حال انعقاد السبب لا حال ادا الضمان لانه يملكه من ذلك الوقت فيراعى قبول المحل في ذلك
الوقت الا ترى ان من غصب من اخر عبدا فهلك في يده ثم ادى الضمان انه يملكه ومعلوم ان الهالك
لا يقبل الملك لكن لما كان قابلا وقت انعقاد السبب والملك يثبت من ذلك الوقت يعتبر
قبول المحل فيه كذا هاهنا ثم اذا ضمن الذي اعتق فالمعتق بالخيار ان شا اعتق ما بقي وان شا
دبر وان شا كاتب وان شا استسعى لما ذكرنا في الشريك الذي لم يعتق لان نصيبه انتقل اليه
فقام مقامه وباي وجه عتق من الاعتاق والسعاية فولا العبد كله له لانه عتق كله على ملكه
هذا اذا كان المعتق موسرا فاما اذا كان معسرا فللشريك اربع خيارات ان شا اعتق وان
شا دبر وان شا كاتب وان شا استسعى لما ذكرنا واما على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
فيعتق كله لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فكان اعتاق بعضه اعتاقا للكل ولا خيار للشريك
عندهما وانما له الضمان لا غير ان كان المعتق موسرا وان كان معسرا فله السعاية لا غير لما ذكرنا
ان المعتق صار متلفا نصيب الشريك فكان ينبغي ان يكون الواجب هو الضمان في حالة اليسار
والاعسار الا ان وجوب السعاية في حالة الاعسار ثبت بخلاف القياس بالنص واما
على قول الشافعي ان كان المعتق موسرا اعتق كله وللشريك ان يضمنه لا غير كما قالا وان كان معسرا
يعتق ما اعتق ويبقى الباقي محلا لجميع التصرفات المزيلة للملك من البيع والهبة وغير ذلك لان
الاعتاق لا يتجزى عنده في حالة اليسار وفي حالة الاعسار يتجزى كما ذكرنا من الدلايل لابي
حنيفة رحمه الله فيقتصر حكم تصرف المعتق على نصيبه فيبقى نصيبه على ما كان من مشايخنا
من قال لا خلاف بين اصحابنا في ان العتق لا يتجزى وانما اختلفوا في الاعتاق وهذا غير سديد
لان الاعتاق لما كان متجزيا عند ابي حنيفة كان العتق متجزيا ضرورة اذ هو حكم الاعتاق
والحكم يثبت على وفق العلة ولما لم يكن متجزيا عندهما لم يكن الاعتاق متجزيا ايضا لما قلنا
ولان القول بهذا قول بتخصيص العلة لانه يوجد الاعتاق في النصف ويتاخر العتق فيه
الى وقت الضمان او السعاية وانه قول بوجود العلة وهو تفسير تخصيص العلة وانه باطل
ولنا ان العتق وان ثبت في نصيب المعتق على طريق الاقتصار عليه لكن في العتق حق الله تعالى
وحق العبد بالاجماع وانما اختلفوا في الرجحان فالقول بالتمليك ابطال الحقين وهذا لا
يجوز وكذا فيه اضرار بالمعتق باهدار تصرفه من حيث الثمرة للحال واضرار بالعبد من حيث الحاق
الذل به في استعمال النصف الحر والضرر منفي شرعا فان قيل ان كان في التمليك اضرار بالمعتق
والمعتق ففي المنع من التمليك اضرار بالشريك الساكت لما فيه من منعه عن التصرف في ملكه
فوقع التعارض فالجواب انا لا نمنعه عن التمليك اصلا وراسا فان له تضمين المعتق ويستسعي
العبد ويكاتبه وفي التضمين تمليكه من المعتق بالضمان وفي الاستسعا وفي المكاتبة ازالة

ملكه الى عوض هو السعاية وبدل الكتابة فكان ما قلنا رعاية للجانبين فكان اولى
وان اختار التدبير فدبر نصيبه صار نصيبه مدبرا عند ابي حنيفة لان نصيبه
باق على ملكه محتمل للتخريج الى العتق والتدبير تخريج الى العتق الا انه لا يجوز له ان يتركه
على حاله ليعتق بعد الموت بل تجب عليه السعاية للحال فيودي فيعتق لان تدبيره اختيار
منه للسعاية وله ان يعتق لان المدبر قابل للاعتاق وليس له ان يضمن المعتق لان التضمين
يقتضي ملك المضمون والمدبر لا يحتمل النقل من ملك الى ملك ولان تدبيره اختيار منه
للسعاية واختيار السعاية يسقط ولاية التضمين على ما نذكر وان اختار الكتابة فكاتب
نصيبه ويصير نصيبه مكاتبا عند ابي حنيفة لما قلنا وكانت مكاتبته اختيارا منه للسعاية
حتى لا يملك تضمين المعتق بعد ذلك ولان ملك المكاتب وهو مكاتب لا يحتمل النقل فيتعذر
التضمين ويملك اعتاقه لان الكتابة لا تمنع من الاعتاق ثم معتق البعض اذ كوتب فالامر
لا يخلو اما ان كاتبه على الدراهم والدنانير واما ان كاتبه على العروض واما ان كاتبه على
الحيوان فان كاتبه على الدراهم والدنانير فان كانت المكاتبة على قدر قيمته جازت لانه قد
له اختيار السعاية فاذا كاتبه على ذلك فقد اختار السعاية وتراضيا عليها وان كاتبه على
اقل من قيمته يجوز ايضا لانه رضي باسقاط بعض حقه وله ان يرضى باسقاط الكل فهذا اولى
وان كاتبه على اكثر من قيمته فان كانت الزيادة فيما يتغابن الناس في مثله جازت ايضا لانها
ليست بزيادة متحققة لدخولها تحت تقويم المقومين وان كانت مما لا يتغابن الناس في
مثله يطرح عنه الفضل لان مكاتبته اختيار للسعاية والسعاية من جنس الدراهم والدنانير
فلا يجوز اخذ الزيادة على القدر المستحق لانه يكون ربا وان كانت المكاتبة على العروض جازت
بالقليل والكثير لان الثابت له وهو السعاية من جنس الدراهم والدنانير لان بيع الدراهم
والدنانير جايز قلت العروض او كثرت وان كانت على الحيوان جازت لان الحيوان يثبت
دينا في الذمة عوضا عما ليس بمال ولهذا جاز ابتدا الكتابة على حيوان ويجب الوسط كذا هذا
ولو صالح الذي لم يعتق او المعتق على مال فهذا لا يخلو عن الاقسام التي ذكرناها في المكاتبة فان كان
الصلح عن الدراهم والدنانير على نصف قيمته لا شك انه جايز وكذلك اذا كان على اقل من نصف
قيمته لانه يستحق نصف قيمته فاذا رضي بدونه فقد اسقط بعض حقه فيجوز وكذا ان كان اكثر
من نصف قيمته بما يتغابن الناس في مثله لما قلنا فاما اذا كان اكثر من نصف قيمته بما لا يتغابن الناس
في مثله فالفضل باطل في قولهم جميعا اما على اصل ابي يوسف ومحمد فظاهر لان نصف القيمة على العبد
او على المعتق في التضمين من الدراهم والدنانير فالزيادة على القدر المستحق تكون فضل مال لا
يقابله عوض في عقد المعاوضة فيكون ربوا كمن كان له على اخر الف درهم فصالحه على الف
وخمسماية ان الصلح يكون باطلا وعلى اصلهما مطرد لان عندهما ان من اتلف على اخر ما لا مثل له
او غصب ما لا مثل له فهلك في يده فالثابت في ذمته القيمة حتى لو صالح على اكثر من قيمته لا
يجوز عندهما فكذا ضمان العتق لانه ضمان اتلاف عندهما واما عند ابي حنيفة فالصلح على المتلف
والمغصوب على اضعاف قيمته جايز وهاهنا يقول لا يجوز فيحتاج الى الفرق بين المسلتين
ووجه الفرق له من وجوه احدها ان الواجب بالاتلاف والغصب فيما لا مثل له من جنسه في ذمة
المتلف والغاصب هو المتلف لا قيمته واذا صالح على اكثر من قيمة المتلف والمغصوب كان ذلك
عن المتلف كان ذلك عوضا عن المتلف فجاز وضمان العتق ليس بضمان اتلاف ولا ضمان غصب عنده
ليثبت المتلف والمغصوب في الذمة فكان الثابت في الذمة هو القيمة وهي دراهم ودنانير
فلا يجوز الصلح على اكثر منها والثاني ان الغاصب انما يملك المغصوب عند اختيار الضمان لا قبله

بدليل ان له ان لا يضمنه اصلا ليهلك على ملك المغصوب منه فكان هذا صلحا عن الجيد
على هذا القدر من المال كانه ملكه منه به وانه يحتمل التمليك فصح ومعتق البعض لا يحتمل
التمليك مقصودا فكان الصلح عن قيمته فلا يجوز لما بينا والثالث ان الضمان في باب
الغصب يجب وقت الغصب لانه هو السبب الموجب للضمان فيثبت الملك للغاصب
في المغصوب في ذلك الوقت قابل للتمليك فصح الصلح عن القليل والكثير والضمان
في باب العتق يجب وقت الاعتاق والعبد في الوقت لا يحتمل التمليك مقصودا فالصلح لا
يقع عن العبد وانما يقع عن قيمته فلا يجوز على الزيادة من قيمته وان كان الصلح على عوض
جاز بالكثير والقليل لان ذلك بيع العرض بالدراهم والدنانير وانه جائز كيف
ما كان وان صالحه على شي من الحيوان كالعبد والفرس ونحوهما فان صالح العبد جاز وعليه
الوسط وان صالح المعتق لم يجز لان في الفصل الاول جعل الحيوان بدلا عن العتق
وانه ليس بمال والحيوان يثبت دينا في الذمة بدلا عما ليس بمال كالاعتاق
على مال والكتابة والصلح والنكاح عن دم العمد ولان الصلح مع العبد في معنى
مكاتبته ولو كاتبه على عبد مطلق او فرس يصح ويجب الوسط كذا هذا واما
في الفصل الثاني جعل الحيوان بدلا عن القيمة وانه مال والحيوان لا يثبت
دينا في الذمة بدلا عن المال كالبيع ونحوه ولو كان شريك المعتق في العبد
صبيا او مجنونا له اب او جد او وصي فوليه او وصيه بالخيار ان شا ضمن المعتق
وان شا استسعى العبد وان شا كاتبه وليس له ان يعتق او يدبره لان التدبير
اعتاق والصبي والمجنون لا يملكان الاعتاق فكذا من يلي عليهما وانما ملك الاب
او الوصي التضمين والاستسعا لان الاستسعا مكاتبة والاب والوصي يملكان
مكاتبة عبد الصبي والمجنون والتضمين فيه نقل الملك الى المعتق فيشبه البيع
وهما يملكان بيع مال الصبي والمجنون وكذلك لو كان الشريك مكاتبا او ماذونا
عليه دين انه يتخير بين الضمان والسعاية والمكاتبة الا انهما لا يملكان الاعتاق
لانعدام ملك الرقبة اما ثبوت الخيار للمكاتب فلا شك فيه لانه احق بالتصرف
بما في يده من المولى واما الماذون الذي عليه دين فكذلك لان المولى لا يملك ما
في يده على اصل ابي حنيفة فيكون الخيار للعبد وعلى اصلهما ان كان يملك لكن العبد
احق بالتصرف بما في يده من المولى وان كان لا دين عليه فالخيار للمولى كما في الحر
لانه اذا لم يكن عليه دين فهو وما في يده ملك المولى فكان الخيار للمولى فان اختار
الشريك السعاية ففي الصبي والمجنون الولا لهما لانهما من اهل الولا لكونهما حرين
وفي المكاتب والماذون الولا للمولى لكونهما قنين والولا لا يثبت الا للحر وان لم
يكن للصغير والمجنون ولي ولا وصي فان كان هناك حاكم نصب الحاكم من يختار لهما
اصلح الامور من التضمين والسعاية والمكاتبة وان لم يكن هناك حاكم وقف
الامر حتى يبلغ الصبي ويعيق المجنون فيستوفيان حقوقهما من الخيارات
الخمس ثم اذا اختلف حكم اليسار والاعسار في الضمان فلا بد من معرفتهما
فاليسار ان يملك المعتق قدر قيمة ما بقي من العبد قلت او كثرت والاعسار
هو ان لا يملك هذا القدر لا ما يتعلق به حرمة الصدقة وحلها حتى لو ملك
هذا القدر كان للشريك ولاية تضمينه والا فلا الى هذا وقعت الاشارة فيما
روينا من حديث ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان

له شقص في مملوك فاعتقه فعليه خلاصه من ماله ان كان له مال وان لم يكن له
مال استسعى العبد في رقبته غير مشقوق عليه اعتبر مطلق المال لا النصاب
واشار الى ان الواجب تخليص العبد وبهذا القدر يحصل التخليص وبدونه لا
يحصل ثم يسار المعتق واعساره يعتبر وقت الاعتاق حتى لو كان معسرا وقت
الاعتاق لا يضمن وان ايسر بعد ذلك لان ذلك وقت وجوب الضمان فيعتبر ذلك
الوقت كضمان الاتلاف والغصب ولو اختلفا في اليسار والاعسار فان كان
اختلافهما حالة الاعتاق فالقول قول المعتق لان الاصل هو الفقر والغنا
عارض فكان الظاهر شاهدا للمعتق والبينة بينة الاخر لانها تثبت زيادة
وان كان الاعتاق متقدما فقال المعتق اعتقت عام اول وانا معسر ثم ايسرت
فيعتبر ذلك الوقت وقال الاخر بل اعتقت عام الاول وانت موسر فالقول قول
المعتق وعلى الشريك اقامة البينة لان حال اعسار اليسار والاعسار يشهد
للمعتق فيحكم الحال كما اذا اختلف صاحب الرحا والطحان في انقطاع الما وجريانه
انه يحكم الحال كذا ههنا وقد قال ابو يوسف في عبد بين رجلين قال احدهما
احد كما حر وهو فقير ثم استغنى ثم اختار ان يوقع العتق على احدهما ضمن نصف
قيمته يوم العتق وكذلك كان يموت قبل ان يختار وقد استغنى قبل موته
ضمن ربع قيمة كل واحد منهما انما انظر الى حاله يوم اوقع بمنزلة من كاتب
نصيبه من العبد ثم ادى العتق انما انظر الى حال مولاه ثم عتق المكاتب ولا انظر
يوم كاتب وهذا على اصله صحيح لان اضافة العتق الى المجهول تعليق العتق عنده
بشرط الاختيار كانه علقه به نصا فيعتبر حاله يوم الاختيار لانه يوم العتق كما لو
قال لعبد مشترك بينه وبين غيره ان دخلت الدار فانت حر فدخل انه يضمن
نصف قيمته يوم دخل الدار لا يوم اليمين لان يوم الدخول هو يوم العتق
واما على اصل محمد فاضافة العتق الى المجهول تنجيز وانما الاختيار تعيين
لمن وقع عليه العتق فتعتبر صفة المعتق من يساره واعساره يوم التكلم
بالعتق وكذا تعتبر قيمة العبد في الضمان والسعاية يوم الاعتاق حتى لو علت
قيمته يوم اعتقه ثم ازدادت او انتقصت او كانت امة فولدت لم يلتفت
الى ذلك ويضمنه قيمته يوم اعتقه لانه يوم وجوب الضمان فتعتبر قيمته
كما في الغصب والاتلاف وان لم يعلم ذلك واختلفا فجملة الكلام فيه ان العبد
لا يخلو اما ان يكون قائما وقت الخصومة واما ان يكون هالكا اتفقا على حال
العتق او اختلفا فيها والاصل في هذه الجملة ان الحال ان كانت تشهد لاحدهما
فالقول قوله لان الحال شاهد صادق واصله مسئلة الطاحونة وان كانت
لا تشهد لاحدهما فالقول قول المعتق لانه منكر فان كان العبد قائما وقت
الخصومة واتفقا على العتق في الحال واختلفا في قيمته بان قال المعتق اعتقته
اليوم وقيمته كذا وقال الشريك نعم اعتقته اليوم الا ان قيمته اكثر من ذلك
رجع الى قيمته للحال ولا يعتبر التخالف والبينة لان الحال اصدق وكذا لو
اختلفا في حال العتق فقال المعتق اعتقته قبل هذا وكانت قيمته كذا وقال
الشريك لا بل اعتقته اليوم وقيمته اكثر وقال المعتق اعتقته اليوم
وقيمته كذا وقال الاخر اعتقته قبل ذلك وكانت قيمته اكثر رجع الى قيمته

في الحال لان الحال اذا شهدت لاحدهما فالظاهر انها كانت كذلك وقت الاعتاق
اذ الاصل دوام الا ما علم في الحال والتغير خلاف الاصل فكان الظاهر شاهدا له
فاشبه الاختلاف صاحب الطاحونة مع المستاجر في انقطاع الماء وجريانه انه يحكم
الحال كذا ههنا وان اتفقا على ان العتق كان متقدما على زمان الخصومة لكن قال
المعتق قيمته كانت كذا وقال الشريك بل كانت اكثر فههنا لا يمكن تحكيم الحال
بالرجوع الى قيمة العبد في الحال لانها تزيد وتنقص في المدة ويكون القول قول
المعتق لان الشريك يدعي زيادة ضمان وهو منكر فكان القول قوله كالمتلف
والغاصب وقالوا في الشفعة اذا احترق البناء واختلف الشفيع والمشتري
في قيمته وقيمة الارض ان المرجع الى قيمة الارض في الحال والقول في البناء
قول المشتري لان الشفيع يريد ان يتملك عليه الارض بالشفعة فلا يجوز
ان يتملكها الا بقوله فاما المعتق فلا يريد ان يتملك على شريكه وانما شريكه
يدعي عليه زيادة ضمان وهو منكر وكذلك اذا كان العبد هالكا فالقول قول
المعتق لما قلنا انه منكر للزيادة والله اعلم • فان هلك العبد قبل ان يختار
الشريك الذي لم يعتق شيئا هل له ان يضمن المعتق اذا كان موسرا اختلفت
الرواية فيه عن ابي حنيفة وروى محمد عنه وهو رواية الحسن عنه وهو
احدى روايتي ابي يوسف ان له ان يضمن المعتق وروى ابو يوسف رواية
اخرى ايضا انه لا ضمان على المعتق وجه هذه الرواية ان التضمين المعتق
ثبت نصا بخلاف القياس لما بينا فيما تقدم ان الشريك بالاعتاق تصرف
في نصيب نفسه بالاقتصار عليه لبقاء نصيب الشريك على ملكه وبه بعد
الاعتاق الا ان ولاية التضمين ثبتت شرعا بشريطة نقل ملك المضمون
الى الضامن فاذا هلك لا يبقى الملك فلا يتصور نقله فتبقى ولاية التضمين على
اصل القياس وجه رواية محمد ان التضمين قد ثبت بالاعتاق فلا تبطل
بموت العبد كما اذا مات العبد المغصوب في يد الغاصب واما قوله ملك
الشريك بهلاك العبد خرج عن احتمال النقل فنقول الضمان يستند الى
الى وقت الاعتاق فيستند ملك المضمون الى ذلك الوقت كما في باب الغصب
وهو في ذلك الوقت كان محتملا للنقل فامكن ايجاب الضمان هذا اذا مات العبد
فاما اذا مات احد الشريكين فان مات المعتق فلا يخلو اما ان يكون الاعتاق في
حال صحته واما ان يكون في حال مرضه فان كان في حال صحته يؤخذ نصف
قيمة العبد من تركته بلا خلاف وان كان في حال مرضه لم يضمن شيئا حتى
لا يؤخذ من تركته شيئا وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد
يستوفي الشريك من مال المعتق قيمة نصيبه وهذا مبني على الاصل الذي ذكرنا
ان الاعتاق لا يتجزى عندهما وعنده يتجزى ووجه البناء على هذا الاصل ان
الاعتاق لما لم يكن متجزيا عندهما كان ضمان العتق ضمان اتلاف وضمان الاتلاف
لا يختلف بالصحة والمرض ولما كان متجزيا عنده كان المعتق متصرفا في ملك
نفسه على طريق الاقتصار ومثل هذا لا يوجب الضمان في اصول الشرع
ولهذا لو كان معسرا لا يجب الضمان ولو كان اعتاقه اتلافا او افسادا لنصيب
شريكه معنى لوجب الضمان لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار

الا

الا انا عرفنا وجوب الضمان بالنص وانه ورد في حال اليسار المطلق وذلك في حال الصحة
لانها حال خلوص امواله له وفي مرض الموت يتعلق بها حق الورثة حتى لا يصح اقراره
للورثة اصلا ولا يصح تبرعه على الاجنبي الا من الثلث ولا تصح كفالته ولا اعتاقه
الا من الثلث فلم يكن حال المرض حال يسار مطلق ولا ملك مطلق فبقي الامر
فيها على اصل القياس ولان ضمان العتق ضمان صلة وتبرع لوجوبه من غير صنع من جهة
المعتق في نصيب الشريك الا ترى انه لا يجب على المعسر والصلات اذا لم تكن
مقبوضة تسقط بالموت كنفقة الاقارب والزكاة ونحو ذلك والى هذا اشار
محمد رحمه الله لابي حنيفة رحمه الله انه لو وجب الضمان على المريض ويؤخذ من
تركته يكون هذا من مال الوارث والمعنى فيه ان الشرع جعل الثلث للمريض
في حال مرض موته والثلثين للورثة قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم هذا وهكذا
نقول في حال الصحة انه يجب صلة ثم ينقلب معاوضة في حالة البقاء فانه يثبت
به الملك في المضمون في حق الاعتاق والاستسعاء كالهبة بشرط العوض انها تنعقد
صلة ثم تنقلب معاوضة وكذا الكفالة تنعقد تبرعا ولهذا حتى لا تصح الا ممن هو
من اهل التبرع ثم تنقلب معاوضة وانما انقلب معاوضة لانه يوجب الملك
في رقبة العبد مجازاة لصلته او تحملا عن العبد لان الضمان عليه في الحقيقة لحصول
النفع له ثم له حق الرجوع في مالية العبد بالسعاية كما في الكفالة ان الكفيل يكون
متبرعا في التحمل عن المكفول عنه ثم اذا صح تحمله وملك ما في ذمته بالاداء الى المكفول
له انقلبت معاوضة الا ترى ان من قال في حال الصحة ما ذاب لك على فلان فهو
علي ثم ما ذاب له على فلان في مرضه فاخذ ذلك من المريض فانه يعتبر من جميع المال
لا من الثلث ويؤخذ من تركته ولو وجد ابتداء الكفالة في المرض يكون المؤدى معتبرا من
الثلث فدل على التفرقة بين الفصلين وان مات الشريك الذي لم يعتق يثبت
الخيار لورثته فان اجتمعوا على شيء من الاعتاق او التضمين او الاستسعاء وغير ذلك
فلهم ذلك بلا خلاف لانهم يخلفون الميت ويقومون مقامه وكان للمورث ذلك
قبل موته وكذا لهم وان انفردوا فاراد بعضهم الاعتاق وبعضهم التضمين
وبعضهم السعاية وبعضه فكذلك لهم في رواية محمد في الاصل وقال الحسن ان ليس لهم
الا ان يعتقوا او يستسعوا او يضمنوا والظاهر انه رواية عن ابي حنيفة لان
عنده لا يتجزى كما لا يتجزى عند ابي يوسف ومحمد فلا يصح هذا التفريع على مذهبه
وجه ما ذكر في الاصل ان نصيب الشريك قد بقي على ملكه عند ابي حنيفة لتجزي
الاعتاق عنده وقد انتقل نصيبه الى الورثة بموته فصاروا كالشركاء في الاصل في
العبد اعتق احدهم نصيبه ان للباقين ان يختار كل واحد منهم ما يشاء كذا هذا
وجه رواية الحسن ان الورثة انتقل اليهم ما كان للميت وما كان له ان يختار الضمان
في البعض والسعاية في البعض فكذا لهم ولان المستسعى بمنزلة المكاتب عند ابي
حنيفة ومن كاتب عبده ثم مات ليس لورثته ان ينفردوا بان يختار بعضهم
الاعتاق وبعضهم التضمين وبعضهم الاستسعاء بل ليس لهم الا ان يجتمعوا على
شيء واحد اما التعليق واما الضمان فكذا هذا ثم على رواية الحسن لو اعتق بعضهم
كان اعتاقه باطلا ما لم يجتمعوا لان المستسعى كالمكاتب على اصل ابي حنيفة

ولو مات المولى فاعتق بعض الورثة المكاتب كان اعتاقه باطلا ما لم يجتمعوا عليه
كذا ههنا واذا اجتمعوا على عتقه يعتق بلا خلاف والولا يكون للميت حتى ينتقل
الى الذكور من ورثته دون الاناث وهذا وموافقة كونه للميت لان من اصل ابي حنيفة
ان المعتق بعضه في معنى المكاتب والمكاتب لا ينتقل الملك فيه بالارث وكان ولاوه
للميت كذا ههنا واذا كان المعتق موسرا ثم اعتقه فاختار الشريك تضمينه
ثم اراد ان يرجع عن ذلك ويختار السعاية ذكر في الاصل انه ليس له ذلك ولم
يفصل بينما اذا رضي العتق بالضمان او حكم به حاكم او لم يرض به المعتق ولا حكم
به حاكم وروى بن سماعة عن محمد ان له ذلك ما لم يقبل المعتق منه التضمين او
يحكم به حاكم فان قبل او حكم به حاكم فليس له ذلك من المشايخ من لم يجعل في المسألة
اختلاف الرواية وما ذكر بن سماعة عن محمد من التفصيل تفسير لما ذكر في ظاهر الرواية
واليه ذهب الجصاص وقال اراد بما ذكر في الكتاب اذا قضى به القاضي او رضي به
الشريك وحكي عن الكرخي والجصاص انه جعل مسألة الغاصب وغاصب الغاصب
على هذا انه اذا اختار المغصوب منه تضمين احدهما ثم بدا له واختار تضمين
الاخر فله ذلك الا ان يرضى به المضمن او يقضي به القاضي ومنهم من جعل في المسألة
روايتين وجه ما ذكر في الاصل ان له خيار التضمين وخيار السعاية والمخير
بين شيئين اذا اختار احدهما سقط حقه عن الاخر فكان اختياره التضمين
ابرا للعبد ولهذا لو اختار السعاية لم يكن له ان يختار الضمان وكان اختيار
السعاية ابرا له عن الضمان من غير قضا ولا رضا كذا اذا اختار الضمان وجه رواية
ابن سماعة ان اختيار الشريك تضمين المعتق ايجاب الملك له في المضمون بعوض
وهو الضمان وذلك لا يتم الا بالرضا او بالقضا فما لم يوجد احدهما لا يتم له الاختيار
فكان له الرجوع عنه الى السعاية بخلاف ما اذا اختار الشريك السعاية انه لا يكون
له خيار التضمين بعد ذلك رضي بذلك العبد او لم يرض لان اختيار السعاية
على العبد ليس فيه ايجاب الملك للعبد بعوض حتى يقف ذلك على رضاه فلا يقف عليه
فان اعتق احدهما نصيب صاحبه لم يعتق منه شي اما على اصل ابي حنيفة فظاهر
لان العتق عنده يتجزى فيقتصر العتق على نصيب المعتق فاذا صادف ملك غيره لم
ينفذ واما على اصلهما فالعتق ان كان لا يتجزى لكن لا بد من ثبوت العتق في نصيبه
ثم يسري الى نصيب شريكه فاذا اضاف الاعتاق الى نصيب شريكه لم يثبت العتق
في نصيب نفسه فلا يتعدى الى نصيب الشريك ولو كان المعتق حاملا لا يضمن المعتق
من قيمة الولد شيا لان الحمل بمنزلة طرف من اطرافها والاطراف بمنزلة الاوصاف
فلا يفرد بالضمان الا بعد وجود سبب وجوب الضمان فيها مقصودا ولان الحمل في الادمية
نقصان فكيف يلزمه بنقصان المتلف زيادة ضمان وكذلك كل حمل يعتق امه اذا
كان المعتق مالكا لهما كما في الرهن في الجارية الموصى برقبتها لرجل وحملها لاخر
فاعتق صاحب الرقبة الام يعتق الحمل ويضمن لصاحبه لان الولد انفرد عن الام
عن الملك فجاز ان يفرد بالضمان وان كان العبد بين جماعة فاعتق احدهم نصيبه
فاختار بعض الشركا الضمان وبعضهم السعاية وبعضهم العتق فذلك لهم ولكل
واحد منهم ما اختار في قول ابي حنيفة لان اعتاق نصيبه اوجب لكل واحد
منهم الخيارات وللكل ونصيب كل واحد منهم لا يتعلق بنصيب الاخر فكان لكل واحد

منهم

منهم لا يتعلق بنصيب الاخر ما اختار وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة في عبد بين ثلثة
اعتق احدهم نصيبه ثم اعتق الاخر نصيبه فللثالث ان يضمن الاول ان كان موسرا العتق صح
وان شا اعتق او دبر او كاتب او استسعى لان نصيبه على ملكه فتثبت له الخيارات
للتخريج الى الاعتاق وليس له ان يضمن المعتق الثاني وان كان موسرا لان تضمين الاول ثبت
على مخالفة القياس لما ذكرنا انه لا صنع للمعتق في نصيب الشريك باتلاف شريكه نصيبه وانما
عرفناه بالنص نظرا للشريك وانه يحصل بتضمين الاول ولان ضمان العتق ضمان
معاوضة في الاصل فاذا اعتق الاول فقد ثبت للشريك حق نقل ملك المضمون اليه
باختيار الضمان وتعلق ذلك حق الولا والولا لا يلحقه الفسخ فلا يملك نقل حق التضمين
الى غيره فان اختار تضمين الاول فللاول ان يعتق وان شا دبر وان شا كاتب وان
شا استسعى لانه قام مقام المضمن وليس له ان يضمن المعتق الثاني لان الاول لم يكن
له ان يضمنه فكذا من قام مقامه فاما على اصلهما فلما اعتق الاول عتق جميع العبد
فلم يصح اعتاق الثاني وليس للثاني والثالث الا التضمين ان كان المعتق موسرا
والسعاية ان كان معسرا • وعلى هذا من كان له عبد فاعتق نصفه فعلى قول ابي
حنيفة يعتق نصفه ويبقى الباقي رقيقا يجب تخريجه الى العتاق فان شا اعتق وان
شا دبر وان شا كاتب وان شا استسعى واذا ادى السعاية او بدل الكتابة يعتق
كله وليس له ان يتركه على حاله وعلى قولهما يعتق كله سوا كان المعتق موسرا او معسرا
من غير سعاية وكذلك ان اعتق جزا من عبده او شقصا منه ما شا ويبقى الباقي رقيقا
يخرج الى العتاق بالخيارات التي وصفنا في قول ابي حنيفة لان الاعتاق عنده متجزي
الا ان ههنا اضاف الاعتاق الى المجهول فيرجع في البيان اليه كما لو قال احد عبيدي حر
وقيل في قياس قول ابي حنيفة في السهم ان يعتق منه سدسه لان السهم عبارة
عن السدس في عرف الشرع لما روي عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه ان رجلا
اوصى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بسهم من ماله لرجل فاعطاه النبي صلى الله عليه وسلم
سدس ماله وعن جماعة من اهل اللسان ان السهم عبارة عن السدس في اللغة وعندهما
يعتق كله لان العتق لا يتجزى • عبد بين رجلين دبره احدهما صار نصيبه مدبرا
ثم ان كان المدبر موسرا فللشريك ست خيارات وان شا اعتق وان شا دبر
وان شا كاتب وان شا استسعى وان شا تركه على حاله وليس له ان يضمن وهذا قول
ابي حنيفة لان التدبير عنده متجزى كالاعتاق فتثبت له الخيارات اما خيار
الاعتاق والتدبير والمكاتبة والسعاية فلان تضمينه بقي على ملكه في حق التخريج
الى الاعتاق واما خيار التضمين فلانه بالتدبير اخرجه من ان يكون محلا للتمليك
مطلقا بالبيع والرهن والهبة ونحو ذلك فقد اتلفه في حق هذه التصرفات فكان
للشريك ولاية التضمين واما خيار الترك على حاله فلان الحرية لم تثبت في جزء منه
فجاز ابقاوه على الرق لان له ان ينتفع به منفعة الاستخدام فلا يكلف تخريجه الى الحرية
ما لم يمت المدبر فان اختار تضمين المدبر فللمدبر ان يرجع بما ضمن على العبد
لان الشريك كان له ان يستسعيه فلما ضمن شريكه قام مقامه فيما كان له فان ادى
عتق والولا كله للمدبر لان كله عتق على ملكه لانتقال نصيب شريكه اليه وان
اختار الاستسعا او الاعتاق كان الولا بينهما لان نصيب كل واحد منهما عتق
على ملكه واما اذا كان معسرا فلا حق له في الضمان لان الضمان ضمان التدبير لا يجب

مع الاعسار كما لا يجب ضمان الاعتاق فبقي اربع خيارات واما على قول ابي يوسف ومحمد
صار كله مدبرا لان التدبير عندهما لا يتجزي كالاعتاق المعجل وليس للشريك الا التضمين
موسرا كان او معسرا في الرواية المشهورة عنهما لان ضمان النقل والتمليك لا يختلف
باليسار والاعسار كالبيع ولو كان العبد بين ثلثة رهط دبره احدهم وهو موسر
ثم اعتقه الثاني وهو موسر فللشريك الثالث ان يضمن المدبر ثلث قيمته ويرجع
به المدبر على العبد وليس له ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا وليس له ان
يضمنه ما انتقل اليه من نصيب الثالث وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ومحمد العبد كله مدبر للذي دبره ويضمن ثلثي قيمته لشريكيه موسرا كان او معسرا
لان التدبير لما كان متجزيا عند ابي حنيفة فلما دبره احدهم فقد ثبت لكل واحد
ست خيارات ولما اعتقه فقد استوفي ما كان له فلم يبق له ولاية تضمين المدبر
وللساكت ان يضمنه لانه اتلف عليه نصيبه فكان له ولاية التضمين وليس له
ولاية تضمين المعتق لان له ضمان العتق ضمان معاوضة في الاصل وهو ضمان التملك وهو
ان يكون بمقابلة الضمان ملك المضمون كضمان الغصب ولو ضمن المعتق لا يملك المعتق
المضمون لان التدبير يعقد سببا لوجوب الضمان على المدبر وانه يوجب ملك
المضمون فصار ذلك بحالة النصيب بحال لا يحتمل النقل الى غير المدبر فتعذر
تضمين المعتق ولان المدبر بالتدبير قد ثبت له حق الولا والولا لا يلحقه الفسخ
ولا يجوز ان ينقله الى غيره الغير وللمدبر ان يضمن المعتق لانه بالاعتاق اتلف نصيبه
عليه باخراجه من ان يكون منتفعا به منفعة الاستخدام فيضمن له قيمة نصيبه
لكن مدبرا لان المتلف مدبر ويرجع به المدبر الى العبد لان نصيب الساكت
انتقل اليه فقام هو مقامه وكان له ان يستسعي العبد المدبر ولان الحرية لم تثبت
في جزء منه فجاز ابقاؤه على الرق ولم يمكن ان يجعل هذا ضمان معاوضة لان نصيبه
مدبر والمدبر لا يحتمل النقل الى ملك الغير فجعل ضمان جناية بطريق الضرورة
وان شا المدبر اعتق نصيبه الذي دبره لان باعتاق شريكه لم يزل ملكه وان
شا استسعي العبد كما في عتق احد الشريكين فان اختار الضمان كان للمعتق ان يستسعي
العبد لان المدبر اقامه مقام نفسه فكان له ان يستسعيه فكذا له وليس له ان
يضمن المعتق قيمة الثلث الذي انتقل اليه من الثالث لان المدبر انما ملك ذلك
الثلث عند القضا بالضمان مستندا الى وقت التدبير والمستند قبل ثبوته
في المحل يكون ثابتا من وجه دون وجه فلا يظهر ملكه في حق المعتق فلا يضمن
المعتق له ذلك واما عندهما فالتدبير لما لم يكن متجزيا صار الكل مدبرا
ويضمن ثلثي قيمته للشريكين لاتلافه نصيبهما عليه سوا كان موسرا او
معسرا ولا تجب السعاية هاهنا بخلاف الاعتاق لان بالاعتاق يزول ملكه
فيسعي وهو حر وهاهنا بالتدبير لا يزول ملكه بل يصير العبد كله مدبرا له وكسب
المدبر للمولي فتعذر الاستسعا وعلى هذا اذا شهد احد الشريكين على الاخر بالاعتاق
بان كان العبد بين رجلين فشهد احدهما على صاحبه انه اعتقه وانكر صاحبه
لا تقبل شهادته على صاحبه ويجوز اقراره على نفسه ولم يجز على صاحبه
ولا يعتق نصيب الشاهد ولا يضمن لصاحبه ويسعي العبد في قيمته بينهما
موسرين كانا او معسرين في قول ابي حنيفة وعندهما ان كان المشهود عليه

الثاني صح

موسرا فلا سعاية للشاهد على العبد وان كان معسرا فله السعاية عليه اما عدم
الشهادة فلان شهادة الفرد في هذا الباب غير مقبولة ولو كانا اثنين لا تقبل
شهادتهما ايضا لانهما بشهادتهما يجران المغنم الى انفسهما ايضا لانهما يثبتان لهما
حق التضمين لانفسهما ولا شهادة لجار المغنم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا انه بشهادته على نفسه صار مقرا بفساد نصيب نفسه جايز لان الانسان
مصدق في اقراره على نفسه خصوصا فيما يتضرر به ولا يعتق نصيب الشريك
الشاهد لانه لو لم يوجد منه الاقرار يعتق نصيبه بل بفساد نصيبه وانما
اقر بالعتق في نصيب شريكه الا ان اقراره بالعتق في نصيب شريكه في حق
شريكه لم ينفذ فينفذ اقراره بالعتق في نصيب شريكه في حقه ولا يضمن الشاهد
لشريكه لانه لم يعتق نصيب نفسه واما السعاية فلان فساد نصيبه يوجب
التخريج الى العتق بالسعاية فيسعي العبد لهما في قيمته بينهما فيسعي للشاهد
في نصف قيمته ويسعي للمنكر في نصف قيمته سوا كان المنكر معسرا او موسرا
في قول ابي حنيفة لان السعاية تثبت مع اليسار والاعسار على اصله اما حق
الاستسعا للشاهد وان كان المشهود عليه فلان من زعمه ان نصيبه على ملكه
وقد تعذر عليه التصرف فيه باقرار شريكه فكان له ان يستسعي واما عندهما
فان كان المنكر موسرا فلا سعاية للشاهد على العبد لانه يزعم انه عتق باعتاق
شريكه وانه لا يستحق الا الضمان لان السعاية لا تثبت مع اليسار على اصلهما وان
كان معسرا فللشاهد ان يستسعي واما المنكر فيستسعي على كل حال بالاجماع
معسرا كان او موسرا لان نصيبه على ملكه ولم يوجد منه الاقرار بسقوط حقه
عن السعاية فان اعتق كل واحد منهما بعد ذلك نصيبه قبل الاستسعا
جاز في قول ابي حنيفة لان نصيب المنكر على ملكه وكذلك نصيب الشاهد
عنده لان الاعتاق يتجزي فاذا اعتقا نفذ عتقهما والولا بينهما لان العتق
منهما وكذلك ان استسعيا وادى السعاية فالولا لهما واما على قولهما فالولا
في نصيب الشاهد موقوف لانه في زعمه ان جميع الولا لشريكه لان الاعتاق
لا يتجزي على اصلهما وشريكه يجحد ذلك فيسلم له النصف ويتوقف النصف
وان شهد كل واحد منهما على صاحبه وانكر الاخر يحلف او لا كل واحد منهما على دعوى
صاحبه لان كل واحد منهما يدعي العتق على صاحبه يدعي وجوب الضمان على صاحبه
او السعاية على العبد وصاحبه ينكر فيحلف كل واحد منهما لصاحبه وهذا لان
فايدة الاستحلاف النكول ليقضي به والنكول اما بدل او اقرار والضمان مما
يصح بذله والاقرار به واذا تحالفا سعي العبد لكل واحد منهما في نصف قيمته في
قول ابي حنيفة لان في زعم كل واحد منهما ان شريكه قد اعتق وان له الضمان
او السعاية وتعذر التضمين حيث لم يصدقه الاخر فبقي الاستسعا ولا فرق
عند ابي حنيفة عند حال اليسار والاعسار واما على قولهما فان كانا موسرين
فلا سعاية لواحد منهما لان كل واحد منهما يدعي الضمان على شريكه ويزعم
ان لا سعاية مع اليسار فلم يثبت لهما ابرا العبد عنه وان كانا معسرين سعي
العبد لكل واحد منهما لان كل واحد منهما يزعم ان شريكه اعتق وهو معسر فلا
حق له الا السعاية وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا سعي العبد للموسر

بدعوي صح

ولم يسع للمعسر لان الموسر يزعم انه لا ضمان له على شريكه وانما له السعاية على العبد
والمعسر يزعم ان الضمان على الشريك وانه قد ابرأ العبد ثم هو عبد في قول ابي
حنيفة ويسعى وهو رقيق الى ان يؤدي ما عليه لان المستسعى في حكم المكاتب
على اصله وعندهما هو حر وعليه دين حين شهد المولیان فيسعى وهو حر لان في زعم
كل واحد منهما انه حر من جهة صاحبه ومن اقر بحرية عبد في ملكه عتق عليه
عبد بين رجلين قال احدهما ان كنت دخلت هذه الدار امس فانت حر وقال الاخر
ان لم تكن دخلتها امس فانت حر ولا يدرى ادخل او لم يدخل عتق نصف العبد
منهما ويسعى في نصف قيمته بين المولیين موسرين كانا او معسرين في قول
ابي حنيفة وقال ابو يوسف ان كانا معسرين سعى في نصف قيمته بينهما وان
كانا موسرين فلا يسعى لاحد وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا سعى للموسر
في ربع قيمته ولا يسعى للمعسر وقال محمد ان كانا موسرين لا يسعى وان كانا معسرين
سعى لهما في جميع قيمته وجه قول محمد ان كل واحد منهما يدعي على صاحبه انه اعتقه
فصار كشهادة كل واحد منهما على صاحبه ولان من عتق عليه نصف العبد مجانا
بغير سعاية مجهول فلا يمكن القضا به فكان من يقضي عليه بسقوط نصف السعاية
مجهولا ولابي حنيفة وابي يوسف ان نصف العبد قد عتق بيقين لان احد
الشريكين حانث بيقين اذ العبد لا يخلو من ان يكون دخل الدار او لم يدخل
اذ لا واسطة بين الوجود والعدم وليس احدهما بتعيينه للحنث اولى من الاخر
والمقضي له بالعتق متعين فيقسم نصف العتق بينهما واذا عتق نصف العبد
بيقين تعذر ايجاب كل السعاية عليه فيجب نصف السعاية ثم على اصل ابي
حنيفة يسعى في نصف قيمته بينهما سوا كانا موسرا او معسرين لان ضمان
السعاية عنده لا يختلف باليسار والاعسار وعند ابي يوسف يختلف
فان كانا معسرين سعى لهما وان كانا موسرين لا يسعى وان كان احدهما معسرا
والاخر موسرا يسعى للموسر ولا يسعى للمعسر وما ذكر محمد رحمه الله ان هذا
كشهادة كل واحد منهما على صاحبه غير سديد لان هاهنا تيقنا بحرية نصف
العبد لما بينا وفي مسئلة الشهادة لم نتيقن بالحرية لاحتمال ان تكون الشهادتان
كاذبتين واما قوله ان الذي يقضي عليه بالعتق بغير سعاية مجهول فنعم ولكن
هذا لا يمنع القضا اذا كان المقضي له معلوما لان المقضي له اذا كان معلوما
يمكن رفع الجهالة التي من جانب المقضي عليه بالقسمة والتوزيع واذا كان مجهولا
لا يمكن فان حلف رجلان على عبدين كل واحد منهما لاحدهما فقال احدهما لعبده
ان كان زيد دخل الدار اليوم فانت حر وقال الاخر لعبده ان لم يكن زيد الدار اليوم
فانت حر فمضى اليوم ولا يدرى ادخل زيد الدار اليوم ام لا لم يعتق واحد من العبدين
لان هاهنا المقضي له وعليه كل واحد منهما مجهول ولا وجه للقضا عند تمكن الجهالة
في الطرفين وفي الفصل الاول المقضي له بالعتق متعين معلوم والقضا في مثله
جايز كمن اعتق واحدة من جواريه العشرة ثم جهلها وعلى هذا قال ابو يوسف
في عبدين بين رجلين قال احدهما لاحد العبدين انت حر ان لم يدخل فلان هذه
الدار اليوم وقال الاخر للعبد الاخر ان دخل فلان هذه الدار اليوم فانت حر
فمضى اليوم وتصادقا انهما لا يعلمان دخل او لم يدخل فان هذين العبدين يعتق

من كل واحد منهما ربعه ويسعى في ثلثة ارباع قيمته بين المولیين نصفين وقال محمد
قياس قول ابي حنيفة ان يسعى كل واحد منهما في جميع قيمته بينهما نصفين وجه
قول ابي يوسف ان نصف احد العبدين غير عين قد عتق بيقين لان فلانا لا يخلو
اما ان يكون دخل الدار اليوم او لم يكن دخل اليوم فكان نصف احدهما حرا بيقين
وليس احدهما بذلك اولى من الاخر فيقسم نصف الحرية بينهما فيعتق من كل واحد منهما
ربعه ويسعى كل واحد منهما في ثلثة ارباع قيمته للتخريج الى العتاق كما في المسئلة المتقدمة
الا ان هناك العبد واحد فيعتق منه نصفه ويسعى في النصف الباقي وهاهنا عبدان
فيعتق نصف احدهما غير عين ويقسم على المولیين فيعتق على كل واحد منهما الربع ويسعى
كل واحد منهما في الباقي وذلك ثلثة ارباع قيمته وجه قول ابي حنيفة ان المقضي له
وعليه مجهولان ولا سبيل الى القضا بالحرية مع جهالتهما فيسعى كل واحد منهما في جميع
قيمته بخلاف المسئلة المتقدمة لان ثمة المقضي له غير مجهول ومن هذا النوع ما
ذكر بن سماعة عن ابي يوسف في عبد بين رجلين زعم احدهما ان صاحبه اعتقه
منذ سنة وانه هو اعتقه اليوم وقال شريكه لم اعتقه وقد اعتقته انت اليوم
فاضمن نصف القيمة لعتقك فلا ضمان على الذي زعم ان صاحبه اعتق منذ سنة لان
قوله انا اعتقته اليوم ليس باعتاق بل هو اقرار بالعتق وانه حصل بعد اقراره على شريكه
بالعتق فلم يصح وكذلك لو قال اعتقه صاحبي منذ سنة واعتقته انا امس وان لم
يقر باعتاق نفسه لكن قامت عليه بينة انه اعتقه امس فهو ضامن لشريكه لظهور
الاعتاق منه بالبينة فدعواه على شريكه العتق المتقدم لا يمنع ظهور الاعتاق منه
بالبينة ويمنع ظهوره باقراره والله اعلم **فصل** واما بيان حكم الاعتاق وبيان وقت
ثبوت حكمه فللاعتاق احكام بعضها اصلي وبعضها من التوابع اما الحكم الاصلي
للاعتاق فهو ثبوت العتق لان الاعتاق اثبات العتق والعتق في اللغة عبارة عن
القوة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره ولهذا كان مقابله وهو الرق عبارة
عن الضعف في اللغة يقال ثوب رقيق اي ضعيف وفي متعارف الشرع يراد به
الضعف الحكمي الذي يصير به الادمي محلا للتملك وعلى عبارة التحرير الحكم الاصلي
للتحرير هو ثبوت الحرية لان التحرير اثبات الحرية وهو الخلوص يقال طين حر
اي خالص وارض حرة اذا لم يكن عليها خراج وفي عرف الشرع يراد بها الخلوص عن
الملك والرق وهذا الحكم يعم جميع انواع الاعتاق غير انه ان كان تنجيزا يثبت هذا
الحكم للحال وان كان تعليقا بشرط او اضافة الى وقت يثبت بعد وجود الشرط والوقت
ويكون المحل قبل ذلك على حكم ملك المالك في جميع الاحكام الا في التعليق بشرط الموت
المطلق وهو التدبير عندنا وكذا الاستيلاد وهذا الحكم قد يثبت في جميع ما اضيف
اليه وقد يثبت في بعض ما اضيف اليه وجملة الكلام فيه ان الاعتاق لا يخلو اما ان يكون
في الصحة او في المرض فان كان في الصحة عتق كله سوا كان له مال اخر او لم يكن وسوا
كان عليه دين او لم يكن لان حق الورثة والغريم لا يتعلق بالمال حالة الصحة والاعتاق
صادف خالص ملكه لا حق لاحد فيه فيثبت وان كان في المرض فان كان له مال اخر
سوى العبد والعبد يخرج كله من ثلث المال يعتق كله لان الثلث خالص ملكه لا
حق للورثة وانما تعلق حقهم بالثلثين والاصل فيه ما روي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة

على اعمالكم وان كان لا يخرج كله من الثلث المال واجازت الورثة الزيادة فكذلك لان
المانع حق الورثة فاذا اجازوا فقد زال المانع فيعتق كله وان لم يجيزوا الزيادة
يعتق منه بقدر ثلث ماله ويسعى في الباقي للورثة وان لم يكن له مال سوى العبد
فان اجازت الورثة عتق كله لما قلنا وان لم يجيزوا يعتق ثلثه ويسعى في الثلثين
للورثة لما قلنا والدليل عليه ايضا ما روي في حديث ابي قلابة ان رجلا اعتق
عبده في مرض موته ولا مال غيره فاجاز النبي صلى الله عليه وسلم ثلثه واستسعاه
في ثلثي قيمته فدل الحديث على جواز الاعتاق في مرض الموت حيث اجاز النبي
صلى الله عليه وسلم ذلك وعلى هذا ان الاعتاق في مرض الموت وصية حيث اعتبره
من الثلث وعلى بطلان من يقول لا سعاية في الشريعة حيث استسعى العبد
هذا اذا لم يكن عليه دين فان كان عليه دين فان كان مستغرقا للقيمة ولا مال له
سوى العبد او له مال اخر لكن الدين مستغرق لماله فاعتق يسعى في جميع القيمة
للغريم ردا للوصية لان الدين مقدم على الوصية الا ان العتق لا يحتمل النقض
فتجب السعاية وروي عن ابي الاعرج ان رجلا اعتق عبدا له عند الموت وعليه دين
فقال النبي صلى الله عليه وسلم يسعى في الدين وكذا روي عن علي وابن مسعود رضي الله
عنهما وان كان الدين غير مستغرق لقيمة العبد بان كان الدين الف درهم وقيمة
العبد الفان يسعى في نصف قيمته للغريم ردا للوصية في قدر الدين ثم نصف
الثاني عتقه بطريق الوصية فان اجازت الورثة عتق جميع نصفه الثاني وان
لم تجز يعتق ثلثا النصف الباقي مجانا بغير شيء وهو سدس الكل ويسعى في ثلثي
النصف فالحاصل انه يعتق ثلثه مجانا بغير شيء ويسعى في خمسة اسداسه ثلثة
اسهم للغريم وسهمان للورثة ولو كان له عبدان فاعتقهما وهو مريض فهو على التفاصيل
التي ذكرنا انه ان كان له مال سواهما يخرجان من الثلث عتقا جميعا بغير شيء لما
ذكرنا وان لم يخرجا من الثلث واجازت الورثة الزيادة فكذلك لما قلنا وان لم
يجيزوا يعتق من كل واحد منهما ثلث ماله ويسعى في الباقي للورثة وان لم يكن له مال
سواهما فان اجازت الورثة عتقا جميعا بغير شيء وان لم يجيزوا يعتق من كل واحد
منهما ثلثه ويسعى في الثلثين للورثة فيجعل كل رقبة على ثلثة اسهم فيصير جملة
المال وهما العبدان على ستة اسهم فيخرج منها سهام العتق وسهام السعاية للعبدين
سهمان من ستة واربعة اسهم للورثة فاستقام الثلث والثلثان فان مات احدهما
قبل السعاية يجعل هو مستوفيا لوصيته متلفا لما عليه من السعاية والتلف يدخل على
الورثة وعلى العبد الباقي فيجمع نصيب الورثة وذلك اربعة اسهم ونصيب العبد الحي
وذلك سهم فيكون خمسة فيعتق من العبد الحي خمسه ويسعى في اربعة اخماسه
فيجعل للورثة اربعة اسهم وللحي سهم والميت قد استوفى سهما فحصل للورثة اربعة
اسهم وللوصية سهمان فاستقام الثلث والثلثان وان كان العبيد ثلثة ولم
يكن له مال سواهم يعتق من كل واحد منهم ثلثه ويسعى في ثلثي قيمته فيصير كل عبد
على ثلثة اسهم فيصير العبيد على تسعة اسهم ستة اسهم للورثة وثلثة اسهم للعبيد
فان مات احدهم قبل السعاية صار متلفا لما عليه من السعاية مستوفيا لوصيته
فيجمع نصيب الورثة وذلك ستة اسهم ونصيب العبدين سهمان فيكون ثمانية
اسهم فيجعل كل عبد على اربعة اسهم فيعتق من واحد ربعه ويسعى في ثلثة ارباع

قيمته

قيمته فيجعل للورثة ستة اسهم وللعبدين سهمان والميت قد استوفى سهمه فاستقام
الثلث والثلثان فان مات اثنان يجمع نصيب الورثة ستة وللحي سهم فيكون سبعة
فيعتق من الحي سبعه ويسعى في ستة اسباع قيمته فيجعل للورثة ستة وللحي سهم
والميتان استوفيا سهمين فحصلت الوصية ثلثة اسهم والسعاية ستة فاستقام
الثلث والثلثان وهذا كله اذا لم يكن على الميت دين فان كان عليه دين مستغرق
يسعى كل واحد في قيمته للغرماء ردا للوصية لان العتق في مرض الموت وصية ولا
وصية الا بعد قضاء الدين وان كان الدين غير مستغرق بان كان الفا وقيمة كل واحد
منهما الف يسعى كل واحد منهما في نصف قيمته ثم نصف كل واحد منهما فان اجازت
الورثة عتق النصف الباقي من كل واحد وان لم تجز الورثة يعتق من كل واحد ثلث
نصف الباقي مجانا وهو السدس ويسعى في ثلثي النصف وفي الحاصل عتق من كل
سدسه ويسعى في خمسة اسداسه والله اعلم   ثم المريض اذا اعتق عبده
ولا مال له غيره فامر العبد في الحال في احكام الحرية من الشهادة وغيرها موقوف
فان برا تبين انه صار حرا من حين اعتق وان مات فهو بمنزلة المكاتب
في قول ابي حنيفة لان الاعتاق يتجزى وعندهما هو حر وعليه دين لان الاعتاق
لا يتجزى عندهما   واما الذي هو من التوابع فنحو المالكية والولاية والشهادة
والارث وغير ذلك لكن هذه ليست من الاحكام الاصلية للاعتاق بل هي من التوابع
والثمرات تثبت في بعض انواعه دون بعض كالاعتاق المضاف الى الصبي والمجنون
وغير ذلك   ومن هذا القبيل الاعتاق المضاف الى المجهول وجملة الكلام في
المعتق المجهول ان جهالة المعتق اما ان كانت اصلية واما ان كانت طارية
فان كانت اصلية وهي ان تكون الصيغة من الابتداء مضافة الى احد المذكورين
غير عين فيجهل المضاف اليه بمزاحمة صاحبه اياه في الاسم فصاحبه المزاحم له
لا يخلو اما ان يكون محتملا للاعتاق او لا يكون محتملا له والمحتمل له لا يخلو اما
ان يكون ممن يملك اعتاقه او ممن لا يملك فان كان محتملا للاعتاق وهو ممن يملك
اعتاقه نحو ان يقول لعبديه احدكما حر او يقول هذا حر او هذا او يقول
سالم حر او بزيع لا ينوي احدهما بعينه   فالكلام في هذا الفصل في موضعين
احدهما في بيان كيفية هذا التصرف   والثاني في بيان الاحكام المتعلقة به
اما الكيفية فقد ذكرنا الاختلاف فيها فيما تقدم   واما الاحكام فالاحكام
المتعلقة به في الاصل نوعان نوع يتعلق به في حال حيوة المولى   ونوع يتعلق
به بعد وفاته   اما الاول فنقول ولا قوة الا بالله ان للمولى ان يستخدمهما
قبل الاختيار وهذا يدل على ان العتق غير نازل في احدهما لانه لا سبيل الى
استخدام الحر من غير رضاه وله ان يستغلهما ويستكسبهما وتكون الغلة
والكسب للمولى وهذا ايضا يدل على ما قلنا ولو جنى عليهما فالجناية لا تخلو اما ان
كانت من المولى واما ان كانت من الاجنبي ولا تخلو اما ان كانت على النفس او على
ما دون النفس فان كانت الجناية من المولى فان كانت على ما دون النفس بان قطع
يد العبدين فلا شيء عليه وهذا ايضا يدل على عدم نزول العتق حيث جعلهما
في حكم المملوكين قبل وسوا قطعهما معا او على التعاقب لان القطع لا يبطل الخيار
ولا يكون بيانا بخلاف القتل لما نذكر وان كانت جنايته على النفس بان قتلهما فان

قتلهما على التعاقب فالاول عبد والثاني حر لانه لما اقدم على قتل الاول فقد تعين
الثاني للعتق فاذا قتله فقد قتل حرا فعليه الدية وتكون لورثته لان الدية تصير
ميراثا للورثة ولا يكون للمولى من ذلك شي لانه قاتل والقاتل لا يرث وان قتلهما
معا بضربة واحدة فعليه نصف دية على كل واحد منهما لورثته لان المضمون على
المضمون احدهما وهو الحر منهما وليس احدهما باولى من الاخر فشاعت حرية
واحدة فيهما وهذا يويد القول بنزول العتق في عين العين وان كانت الجناية
من الاجنبي فان كانت فيما دون النفس بان قطع انسان يد العبدين فعليه
ارش العبد وذلك نصف قيمة كل واحد منهما ويكون ارشهما للمولى سوا قطعهما
معا او على التعاقب لان القطع لا يبطل خيار المولى وهذا يوجب القول بعدم
نزول العتق اذ لو نزل لكان الواجب ارش عبد وحر وهو نصف قيمة عبد
ونصف قيمة حر وان كانت في النفس فالقاتل لا يخلوا اما ان كان واحدا واما ان كان اثنين
فان كان واحدا فان قتلهما معا فعلى القاتل نصف قيمة كل واحد منهما نصف قيمة هذا ونصف
قيمة ذاك ويكون للمولى وعليه نصف دية كل واحد منهما نصف دية هذا ونصف
قيمة ذاك ويكون لورثتهما وهذا دليل على ان العتق نازل في غير العين اذ لو لم يكن لكان
الواجب بقتلهما معا قيمة عبدين ومع ذلك لم يجب بل وجب قيمة عبد ودية حر لان احدهما
حر وقد قتل او عبدا والواجب بقتل الحرية الدية وبقتل العبد القيمة والدية للورثة
والقيمة للمولى وانما انقسم لان كل واحد منهما تجب ديته في حال وقيمته في حال لاحتمال
انه حرا وعبد فينقسم ذلك على اعتبار الاحوال كما هو اصل اصحابنا وان قتلهما على
التعاقب يجب على القاتل قيمة الاول للمولى ودية الثاني للورثة لان قتل الاول
يوجب تعين الثاني للعتق فيتعين الاول للملك فقد قتل حرا وعبدا خطا وان كان
القاتل اثنين وقتل فقتل كل واحد منهما رجلا فان وقع قتل كل واحد منهما معا فعلى كل
واحد من القاتلين القيمة نصفها للورثة ونصفها للمولى وايجاب قيمة قيمتين دون
قيمة ودية على قول من يقول بنزول العتق فانما لم يجب الدية لان من تجب الدية
عليه منهما مجهول اذ لا يعلم من الذي يجب عليه منهما فلا يمكن ايجاب الدية مع
الشك والقيمة متيقنة فتجب بخلاف ما اذا كان القاتل واحدا لان هناك من عليه
معلوم لا جهالة فيه انما الجهالة فيمن له واما انقسام القيمتين فلان المستحق
لاحد البدلين هو المولى والمستحق للبدل الاخر هو الوارث وكل واحد منهما يستحق
في حال ولا يستحق في حال فوجب القيمتين حجة احد القيمتين وانقسامهما
حجة القول الاخر وان وقع قتل كل واحد منهما على التعاقب فعلى قاتل الاول القيمة
للمولى وعلى قاتل الثاني الدية للورثة لان احدهما قتل عبدا والاخر قتل حرا لان قتل
الاول اوجب تعين الثاني للحرية والاول للرق ولو كان المملوكان امتين
فولدت كل واحدة منهما ولدا او ولدت احديهما ولدا فاختار المولى عتق احديهما
عتقت هي وعتق ولدها سوا كان للاخرى ولدا ولم يكن اما على قول التنجيز
فظاهر لان العتق كان نازلا في عين المعين منهما والبيان تعيين لمن يوقع عليه
فعتقت المعينة وعتق ولدها تبعا لها واما على قول التعليق فلان العتق ان لم
ينزل فقد انعقد سبب النزول في احديهما فيسري الى ولدها كالاستيلاد
والكتابة ولو ماتت الامتان معا قبل الاختيار وقد ولدت كل واحدة منهما

ولدا خير المولى فيختار عتق اي الولدين شا لانهما ماتا معا لم تتعين احديهما للحرية فحدث
الولدان على وصف الام فيخير المولى فيهما كما كان يخير في الامتين فان مات احد الولدين
قبل الاخر مع بقا الامتين لم يلتفت الى ذلك ويخير المولى لانه لم يتعلق بموته تعيين
اذ الحرية انما تتعين فيه بتعينها في امه وحكم التعيين في الام قايم لان تعيينها
ممكن فيخير المولى فايهما اختار عتقها فتعتق بعتق ولدها ولو قتل الامتين رجل معا
خير المولى في الولدين لما قلنا في الموت وايهما اختار عتقه تعتق ولا يرث من ارش
امه شيا لانه انما عتق باختيار العتق فيه وذلك متاخر عن الموت فلا يرث شيا
بل يكون الكل للمولى وهذا نص مذهب التعليق لان العتق لو كان نازلا في احدهما لحدوثهما
على وصف الام لكان الاختيار تعيينا لمن وقع عليه فكان عتقه معلقا بموت الام فينبغي
ان يرث والله اعلم ولو وطيت الامتان بشبهة قبل اختيار المولى يجب عقر امتين
ويكون للمولى كالارش وهذا يويد قول التعليق اذ لو كان تنجيزا لكان الواجب عقر
حرة وامة ولكان نصف ذلك للامتين والنصف للمولى لما ذكرنا ان كسبهما يكون له
كالارش والعقر يكون اولى لانهما لا يملكان بدون ملك الاصل وقد يملك الا الكسب
بدون ملك الاصل كالغاصب فلما كان الكسب فالارش والعقر اولى ولو باعهما صفقة
واحدة كان البيع فاسدا اما على قول التنجيز فظاهر لان العتق اذا انزل في غير المعين
منهما صار جامعا بين الحر والعبد في البيع من غير بيان حصة كل واحد منهما وانه
غير جايز بالاجماع واما على قول التعليق فلان حق الحرية قد ثبت وهو انعقاد سبب
الحرية لاحدهما فيمنع جواز البيع كما لو جمع بين قن ومدبر في البيع ولم يبين
حصة كل واحد منهما في الثمن ولو انه باعهما صفقة واحدة وسلمهما الى المشتري
فاعتقهما المشتري فيقال للبايع اختر العتق في احدهما فايهما اختار عتقه عتق
الاخر على المشتري لان المشتري لما قبضهما بعقد فاسد فقد ملك احدهما ونفذ
اعتاقه فيه فاذا عين البايع احدهما للعتق تعين الاخر للملك الفاسد فينفذ فيه
اعتاق المشتري وانما بدي بتخيير البايع لان التمليك منه حصل في مجهول
فما لم يتعين احدهما للحرية لا يتعين الاخر للملك الفاسد فان مات البايع قبل
البيان قامت الورثة مقامه ويقال لهم بينوا فان بينوا في احدهما عتق الاخر
على المشتري ولا يقال ينبغي ان ينقسم العتق بموت المولى كما اذا مات قبل
البيع لان شرط الانقسام ان لا يزول الملك عن احدهما لاستحالة انقسام الحرية
على الحر والملك قد زال عن احدهما فتعذر الانقسام وبقي الخيار فقام الوارث
مقام المورث فان قيل الخيار عندكم لا يورث فكيف ورثتم هذا الخيار وهذا
منكم تناقض فالجواب ان هذا الخيار لا يورث عندنا بل يثبت للورثة ابتدا
لا بطريق الارث لانهم لم يستحقوا قيمة احد العبدين فكان لهم التعيين
كما كان للبايع وهذا كما قالوا فيمن باع احد عبديه على انه بالخيار وقبضهما المشتري
فماتا في يده ثم مات البايع ان لورثة البايع الخيار ابتدا لا بطريق الارث
كذا هذا فان لم يعتق المشتري حتى مات البايع لم ينقسم العتق فيهما
حتى يفسخ القاضي البيع فاذا فسخه انقسم وعتق من كل واحد منهما نصفه
وانما كان كذلك لما ذكرنا من فوات شرط الانقسام وهو عدم زوال الملك
عن احدهما والملك قد زال عن احد العبدين فتعذر التقسيم والتوزيع

الالان البيع الفاسد واجب الفسخ حقا للشرع دفعا للفساد وفسخه بفعل القاضي
او بتراضي العاقدين فاذا فسخ عاد الي ملك البايع وشاع الملك فيهما وعتق من كل
واحد منهما نصفه ولو وهبهما قبل الاختيار او تصدق بهما او تزوج عليهما
تخير فيختار العتق في ايهما شا وتجوز الهبة والصدقة والامهار في الاخر
لان حرية احدهما او حق الحرية وهو انعقاد سبب الحرية في احدهما على اختلاف
الكيفيتين لا يوجب بطلان هذه التصرفات الا ترى انه لو جمع في الهبة
او في الصدقة او في النكاح بين حر وعبد يصح في العبد وكذا لو جمع بين قن ومدبر
يصح في القن وهذا لان الجمع بين الحر والعبد في البيع انما يوجب فساد البيع
لانه اذا جمع بينهما فقد جعل قبول البيع في كل واحد منهما شرطا لصحة قبوله
في الاخر وانه شرط فاسد وهذه التصرفات لا تبطلها الشروط الفاسدة فان قيل
اذا قبلهما الموهوب له او المتصدق عليه او المراة فقد زال الملك عن احدهما
فكيف تخير المولى فالجواب انا لا نقول بزوال الملك عن احدهما قبل الاختيار
بل زواله موقوف على وجود الاختيار فاذا تعين احدهما للعتق باختياره العتق
فيه زال الملك عن احدهما وان مات المولى قبل ان يعين العتق في احدهما
بطلت الهبة والصدقة فيهما وبطل امهارهما لانه لما مات فقد شاع العتق
فيهما لوجود شرط الشياع فيعتق من كل واحد منهما نصفه ومعتق البعض
لا يحتمل التمليك من الغير ولو اسرهما اهل الحرب كان للمولى ان يختار
عتق احدهما ولا يكون الاخر لاهل الحرب لان اهل الحرب لم يملكوهما بالاسر لان احدهما
حر او حق الحرية للاخر ثابت وكل ذلك يمنع من التمليك بالاسر ولهذا لا يملكون المكاتب
والمدبر بالاسر كما لا يملكون الحر واذا لم يملكا بالاسر بقيا على ملك المولى وله خيار
العتق فاذا اختار احدهما بقي الاخر عبدا فيملكه اهل الحرب فان لم يختر المولى حتى
مات بطل ملك اهل الحرب بينهما لانه لما مات المولى شاعت الحرية وعتق من كل
واحد منهما نصفه فتعذر التملك ولو اسر اهل الحرب احدهما لم يملكوه لان احدهما
حر او ثبت له حق الحرية وكل ذلك يمنع من التملك بخلاف ما اذا باع احدهما لان بيعه
اياه اختيار منه للملك فقد باع ملكه باختيار فصح ولو اشتراهما من اهل الحرب
تاجر فللمولى ان يختار عتق ايهما شا وياخذ الاخر بحصته من الثمن لان الخيار كان ثابتا
للمولى قبل البيع فاذا باعوه فقد ثبت للمشتري ما كان ثابتا لهم قبل خيار المولى فاذا
اختار عتق احدهما صح ملك اهل الحرب والمشتري منهم في الاخر فياخذه بحصته
من الثمن فان اشترى احدهما فاختار المولى عتقه عتق وبطل الشرا لما ذكرنا
ان ولاية الاختيار قايمة للمولى فان اخذ المولى من الذي اشتراه بالثمن عتق الاخر
لان اخذه اياه اعادة له الى قديم ملكه فيتعين الاخر كانه اعتقه ولو قال في
صحته لعبديه احدكما حر ثم مرض مرض الموت فاختار عتق احدهما يعتق من
جميع المال وان كانت قيمته اكثر من الثلث بان كانت قيمة احدهما الفا وقيمة الاخر
الفين فيعين العتق في الذي قيمته الفان وهذا يدل على ان اضافة العتق الى المجهول
ايقاع وتنجيز اذ لو كان تعليقا واقتصر العتق على حالة المرض ينبغي ان يعتبر من
الثلث كما لو انشا العتق في المرض والله الموفق ولكل عبد من حق مخاصمة المولى فلهما
ان يرفعاه الى القاضي ويستعديا عليه واذا استعديا عليه اعداهما القاضي وامر

بالبيان اعني اختيار احدهما وجبره عليه بالحبس لو امتنع اما مذهب التنجيز فلان
العتق نازل في احدهما غير عين فكل واحد منهما يجوز ان يكون هو الحر والحرية حقه
او له فيها حقه واما على مذهب التعليق فلان الحرية ان لم تثبت في احدهما فقد
ثبت حق الحرية اعني انعقاد سبب ثبوت الحرية من غير ثبوت الحرية اصلا وهذا
حقه او له فيه حق والبيان طريق استيفا هذا الحق فكان كل واحد منهما بسبيل
من الخصومة والمطالبة بالبيان وانما كان البيان الى المولى لان الاجمال منه فكان
البيان اليه كما في بيان المجمل والمشترك في النصوص وكمن اقر بشي مجهول او باع
قفيزا من صبرة كان البيان اليه كذا هذا ثم البيان انواع ثلثة نص ودلالة
وضرورة اما النص فنحو ان يقول المولى لاحدهما عينا اياك عنيت او نويت
او اردت بذلك اللفظ الذي ذكرت او اخترت ان يكون حرا باللفظ الذي قلت
او انت حر بذلك اللفظ او بذلك الاعتاق او اعتقتك بالعتق السابق وغير ذلك
من الالفاظ فلو اراد به عتقا مستانفا عتقا جميعا هذا بالاعتاق المستانف وذلك
باللفظ السابق لان انشا العتق في احدهما قبل الاختيار اختيار العتق في الاخر
دلالة وان قال عنيت به الذي لزمني بقولي احدكما حر يصدق في القضا ويحمل
قوله اعتقتك على اختيار العتق اي اخترت عتقك واما الدلالة فهي ان يخرج
المولى احدهما عن ملكه بالبيع او بالهبة او بالصدقة او بانشا العتق او بدبر
احدهما او يواجر احدهما او يكاتب او يدبر او يستولد ان كان امة لان الاصل
ان من خير بين امرين ففعل ما يستدل به على اختيار احدهما يجعل ذلك اختيارا
منه دلالة ولا يقوم ذلك مقام النص كانه قال اخترت والاصل فيه ما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لبريرة ان وطئك زوجك فلا خيار
لك لما ان تمكينها زوجها من الوطي دليل اختيارها زوجها لا نفسها فصار هذا
اصلا في الباب وهذه التصرفات كلها في احدهما دليل اختيار العتق لان منها
ما ينافي اختيار العتق المبهم في المتصرف فيه وهي التصرفات المزيلة للملك ومنها
ما لا ينافي اختيار العتق المبهم في المتصرف فيه لكن اختيار العتق المبهم فيه يبطله
وهو الرهن والاجارة والكتابة والتدبير والاستيلاد والعاقل يقصد صحة
تصرفاته وسلامتها عن الانتقاض والبطلان فكان اقدامه على كلا النوعين من التصرفات
في احدهما دليلا على اختياره العتق المبهم في الاخر واختياره العتق المبهم في احدهما
عينا شرط نزول العتق فيه بالكلام السابق وهذا التخريج على قول من يقول
ان العتق غير نازل في العين فيهما فاما على قول من يقول بنزول العتق في احدهما غير عين
فهو ان في هذه التصرفات لا صحة لها بدون الملك والاقدام عليها يكون اختيار الملك
في المتصرف فيه فيتعين الاخر للعتق ضرورة من اختيار المولى نصا او دلالة كما اذا
مات احدهما قبل الاختيار او قتل وسوا كان البيع باتا او فيه خيار البايع او
للمشتري اما على مذهب التنجيز فلانه لا صحة للبيع الا بالملك فكان اقدامه على
بيع احدهما اختيارا اياه للملك فيتعين الاخر للعتق ضرورة واما على مذهب
التعليق اما خيار المشتري فلا يمنع زوال المبيع عن ملكه بلا خلاف فينا في
اختيار العتق المبهم فيه واما خيار البايع فلان اختيار العتق المبهم يبطل شرط
الخيار وسوا كان البيع صحيحا او فاسدا اذا قبض المشتري لانه وقع مزيلا للملك

فيتعين الاخر للعتق دلالة او ضرورة واما اذا لم يقبض فقد ذكر في الاصل
اذا باع احدهما بيعا فاسدا وقبض المشتري عتق الباقي ولم يذكر انه اذا لم يقبض
ماذا حكمه وهكذا ذكر محمد رحمه الله في الاملا اذا وهب احدهما واقبضه او تصدق
واقبض عتق الاخر عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يعتق ولم يذكر حال
عدم القبض وذكر الجصاص ان القبض ليس بشرط ويتعين العتق في الاخر سوا
قبض المشتري او لم يقبض وهكذا ذكر القدوري وقال قد ظهر القول من اصحابنا
انه اذا ساوم باحد العبدين وقع العتق في الاخر وهكذا روي بن سماعة عن ابي يوسف
انه لو اوصى باحدهما او ساوم عتق الاخر ومعلوم ان المساومة دون البيع الفاسد
فالسوم لما كان بيانا فالبيع اولى وبه تبين ان ذكر القبض ليس على سبيل الشرط بل وقع ذكره في الاصل صح
اتفاقا او اشعارا انه مع القبض من التصرفات المزيلة للملك ولو علق عتق احدهما عينا
بشرط بان قال ان دخلت فانت حر عتق الاخر اما على مذهب التنجيز فلان التعليق بما
سوى الملك وسببه لا يصح الا في الملك فكان الاقدام على الاقدام تعليق عتقه اختيارا
للملك فيتعين الاخر للعتق ضرورة كما لو نجز العتق في احدهما واما على مذهب
التعليق فلان اختيار العتق المبهم فيه يبطل التعليق بالشرط فصار كما لو دبر احدهما
وذكر بن سماعة عن محمد رحمه الله انه قال اذا قال لاحدهما اذا دخلت الدار فانت
حر ثم قال احدكما حر ثم دخل الذي علق عتقه بدخول الدار حتى عتق عتق الاخر
لان ملك المولى زال عن احدهما بسبب من جهته فصار كما لو اعتقه ابتدا او باعه
ولو كان المملوكان امتين فوطي المولى احديهما فان علقت منه عتقت الاخرى بالاجماع
لانها صارت ام ولد له وقد ذكرنا ان الاستيلاد يكون تعيينا للعتق في الاخرى وان
لم يعلق لا تعتق الاخرى في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد تعتق وروي
ابن سماعة عن ابي يوسف انه قال وكذلك اذا قبل احدهما بشهوة او لمس بشهوة
او نظر الى فرجها عن شهوة ولو استخدم احديهما لا تعتق الاخرى في قولهم جميعا
لان الاستخدام تصرف لا يختص بالملك وقد تستخدم الحرة وجه قولهما ان الظاهر
من حال العاقل المتدين الاقدام على التصرف الحلال دون الحرام وحل الوطي لا يثبت
الا باحد نوعي الملك ولم يوجد ملك النكاح فيتعين ملك اليمين للحل واذا تعينت
الموطوءة للملك تعينت الاخرى للعتق ولان الوطي لو لم يجعل بيانا ومن الجائز ان يقع
اختياره على الموطوءة فيتبين انه وطي حرة من غير نكاح ووطي الحرة من غير نكاح سفاح
فيجعل الوطي بيانا ضرورة التحرز عن الحرام حالا ومالا حتى لو قال احدكما مدبر
ثم وطي احديهما لا يكون بيانا بالاجماع لان التدبير لا يزيل ملك الاستمتاع فلا
حاجة الى التحرز بالبيان ولهذا جعل الوطي بيانا في الطلاق المبهم حتى لو قال لامراتيه
احديكما طالق ثم وطي احديهما طلقت الاخرى كذا ههنا ولابي حنيفة رحمه الله ان كون الوطي
بيانا للعتق في غير الموطوءة يستدعي نزول العتق في غير المعين ليكون الوطي تعيينا للمعتقة
منهما والعتق بالكلام السابق غير نازل لما بينا من الدلايل وهكذا نقول في الطلاق المبهم
انه غير واقع في غير المعين منهما بل معلق بشرط الاختيار الا ان هناك جعل الوطي دلالة الاختيار
ولم يجعل ههنا لان الوطي في باب النكاح مستحق على الزوج لقوله تعالى فامساك بمعروف
او تسريح باحسان قيل في التفسير الامساك بالمعروف هو الوطي والنفقة واذا كان
الوطي مستحقا بالنكاح عند اختيار الامساك فاذا قصد وطي احديهما صار مختارا لامساكها

فيلزمه

فيلزمه ابقا المستحق شرعا ضرورة اختيار الامساك فيصير مختارا طلاق
الاخرى والوطي في الامة غير مستحق بحال فلا يكون وطي احديهما اختيارا للعتق
في الاخرى ولو صار مختارا للامساك انما يصير ليقع وطيه حلالا تحرجا عن الحرمة
ووطيه اياهما جميعا حلال وباختيار احديهما ان وطي الموطوءة كان حراما لان العتق
يثبت حال الاختيار مقصورا عليها واما الضرورة فنحو ان يموت احد العبدين
قبل الاختيار فيعتق الاخر لانه بالموت خرج من ان يكون محلا لاختيار العتق
المبهم فيتعين الاخر ضرورة من غير تعيين المولى لا نصا ولا دلالة وهذا يدل
على ان العتق غير نازل اذ لو كان نازلا لما كان تعين الاخر للعتق لان التعيين
للضرورة وهي ضرورة عدم المحل ولا ضرورة لان الميت يصلح محلا للبيان اذ البيان
تعيين لمن وقع عليه العتق بالايجاب السابق وقت وجوده وكان حيا في ذلك
الوقت وهذا بخلاف ما لو باع احد عبديه على ان المشتري بالخيار ثلثة ايام
فمات احدهما ان ملك المشتري يتعين في الميت منهما ولا يتعين في الحي لان
وجد المسقط في الخيار في الميت قبل الموت وهو حدوث العيب فيه اذ الموت
لا يخلو عن مقدمة مرض عادة فحدوث العيب فيه يبطل خيار المشتري فيه
فيتعين الحي للرد وههنا حدوث العيب في احدهما لا يوجب تعيينه للملك
قبل الموت فيتعين بالموت فيتعين الاخر للعتق ضرورة وبخلاف ما اذا قال
احد هذين ابني او احدهاتين ام ولدي فمات احدهما لم يتعين الاخر للحرية
والاستيلاد كذا روي بن سماعة عن محمد رحمه الله لان قوله احد هذين ابني
او احدهاتين ام ولدي ليس بانشا بل هو اخبار عن امر سابق والاخبار يصح
في الحي والميت فيقف على بيانه وقوله احدكما حر او احد هذين حر انشا الحرية
في احدهما والانشا لا يصح الا في الحي فاذا مات احدهما تعين الاخر وكذلك اذا
قتل احدهما لما قلنا سوا قتله المولى او اجنبي لما قلنا غير ان القتل ان كان من
المولى فلا شي عليه وان كان من الاجنبي فعليه قيمة العبد المقتول للمولى فان
فان اختار المولى عتق المقتول لا يرتفع العتق عن الحي ولكن قيمة المقتول
يكون لورثة المقتول لان المولى قد اقر بحريته فلا يستحق شيا من قيمته
فان قطعت يد احدهما لا يعتق الاخر سوا كان القطع من المولى او من اجنبي
لان القطع لا يقطع خيار المولى لبقا محل الخيار بخلاف القطع فان قطع اجنبي
يد احدهما فالحكم بين المولى العتق فان بينه في غير المجني عليه فالارش للمولى
بلا شك فان بينه في المجني عليه ذكر القدوري رحمه الله في شرحه ان الارش
للمولى ولا شي للمجني عليه من الارش وذكر القاضي في شرحه مختصر ان الارش يكون
للمجني عليه وهكذا ذكر القاضي فيما اذا قطع ثم بين العتق انه ان بينه في المجني
عليه يجب عليه ارش الاحرار ويكون للعبد وعلل بانه انه اقر على نفسه بانه جنى
على حر وان بينه في غير المجني عليه فلا شي للمولى على المولى ولم يذكر القدوري
انما ذكر فصل الاجنبي وما ذكره القاضي قياس مذهب التنجيز لان البيان
يكون تعيينا لمن وقع عليه العتق فيتبين انه كان حرا وقت العتق وورود
الجناية عليه فوجب ارش الاحرار على المولى للعبد وما ذكره القدوري قياس
مذهب التعليق لان العتق يثبت وقت الاختيار مقصورا عليه فلا

فلا يظهر ان الجناية صادفت الاخر والله اعلم ❊ ولو قال عبدي حر وليس له الا عبد واحد عتق لانه
تعين للايجاب ولو قال احد عبيدي او احدي عبيدي حر وليس له الا عبد واحد عتق
لان لفظة احد لا تقتضي اجاد الاثري ان الله موصوف بانه احد وقال تعالى قل هو الله احد
ولا مثل له ولا شريك ولا احد غيره في الاول وروي بشر عن ابي يوسف فيمن كان له ثلثة اعبد
فقال احد عبيدي احد عبيدي حر قال ذلك ثلاثا عتقوا لان احدهم عتق باللفظ الاول
لانه احد عبيده وعتق الاخر باللفظ الثاني لهذا المعني وقد بقي له عبدان فعتق احدهما وعتق
الثالث باللفظ وان لم يعتق الا عبد واحد كما لو قال ابتدا احد عبيدي حر وليس له الا عبد
واحد ولو قال احدكم حر احدكم حر احدكم حر لم يعتق الا واحد لان احدهم عتق باللفظ
الاول ثم باللفظ الثاني جمع بين حر وعبدين وقال احدكم حر فلا يصح ثم باللفظ الثالث جمع بين
عبد وحرين فلم يصح ذلك ايضا لانه يحمل على الاخبار لانه صادق فيما اخبر ولو قال لعبده انت
حر او مدبر يومر بالبيان فان قال عنيت به الحرية عتق وان قال عنيت به التدبير صار
مدبرا وهذا ظاهر فان مات قبل البيان والقول في الصحة عتق نصفه بالاعتاق البات ونصفه
بالتدبير لشيوع العتقين فيه الا ان نصفه يعتق مجانا من جميع المال لانه يعتق بالاعتاق البات
في حال الصحة ونصفه يعتق من الثلث لانه يعتق بالتدبير والعتق بالتدبير يعتق من طريق
الوصية فيعتبر من الثلث سوا كان التدبير في المرض او في الصحة ان خرج من الثلث عتق كل النصف
وان لم يكن له مال غيره عتق ثلث النصف مجانا لان هذا القدر لم يتعلق به حق الورثة ويسعي في
ثلثي النصف وهو ثلث الكل ولو كانا عبدين فقال احدكما حر او مدبر يومر بالبيان فان مات قبل
البيان ولا مال غيرهما والقول في الصحة عتق نصف كل واحد منهما للشيوع الا ان الربع من كل
واحد منهما يعتق مجانا من جميع المال لحصوله بالاعتاق البات في حال الصحة والربع يعتق من
الثلث لحصوله بالتدبير ويسعي كل واحد منهما في نصف قيمته على كل حال ولو قال انتما حران
او مدبران عتق نصف كل واحد منهما بالاعتاق البات ونصف كل واحد منهما بالتدبير هذا
كله اذا كان القول في الصحة فان كان في المرض يعتبر ذلك من الثلث ولو كان لرجل ثلثة اعبد
فقال هذا حر او هذا وهذا عتق الثالث ويومر بالبيان في الاولين ولو قال هذا حر وهذا
او هذا عتق الاول ويومر بالبيان في الاخرين وكذلك هذا في الطلاق ووجه الفرق ان
كلمة او دخلت بين الاول والثاني فاوجبت حرية احدهما غير عين ثم الثالث عطف على الحر في الفصل الاول مع
منهما فصار كانه قال احدكما حر وفي الفصل الثاني اوجب الحرية للاول عينا ثم ادخل كلمة او
في الثاني والثالث فاوجبت حرية احدهما غير عين فعتق الاول ويومر بالبيان في الثاني
والثالث وهذا بخلاف ما اذا قال ان كلمت هذا او هذا وهذا فعبدي حر انه ان كلم الاول وحده
حنث وان كلم الثاني او الثالث وحده لا يحنث ما لم يكلمهما جميعا وان قال ان كلمت هذا
وهذا او هذا فعبدي حر فان كلم الثالث وحده حنث وان كلم الاول والثاني وحده لا يحنث
ما لم يكلمهما جميعا لان في الفصل جعل شرط الحنث كلام الاول وحده او كلام الثاني والثالث
جميعا لانه جعل الثالث معطوفا على الثاني بحرف العطف فقد ادخل كلمة او بين الاول وحده
وبين الثاني والثالث جميعا واما في الفصل الثاني جعل شرط الحنث كلام الاول والثاني جميعا الثاني مع
او كلام الثالث وحده لانه عطف الثاني على الاول بحرف العطف وادخل كلمة او بين الاول
جميعا والثالث وحده والله الموفق ❊ ولو اختلط عبد بحر كرجل له عبد فاختلط بحر وكل واحد
منهما يقول انا حر والمولى يقول احدكما عبدي فان لكل واحد منهما ان يحلفه بالله ما يعلم انه
حر فان حلف لاحدهما ونكل للاخر فالذي نكل له دون الاخر وان نكل لهما فهما حران وان حلف

لهما فقد

لهما فقد اختلط الامر فالقاضي يقضي بالاختلاط ويعتق من كل واحد منهما نصفه بغير شي
ونصفه بالقيمة بنصف القيمة وكذلك لو كانوا ثلثة يعتق من كل واحد منهم ثلثه ويسعي في ثلثي
قيمته كذا ذكره الكرخي وكذلك لو كانوا عشرة فهو على هذا الاعتبار وهذا كرجل اعتق احد عبديه
بعينه فان بين فهو على ما بينا وان لم يبين وقال لا ادري ايهما حر لا يجبر على البيان ولكن يعتق
من كل واحد منهما نصفه مجانا ونصفه بنصف القيمة كذا هاهنا واما النوع الثاني وهو ما
يتعلق به بعد موت المولى فهو ان المولى اذا قال لعبديه احدكما حر لا ينوي احدهما بعينه
ثم مات قبل الاختيار يعتق من كل واحد منهما نصفه لانه وقع اليأس عن البيان اذ لا يمكنه
ذلك بنفسه وهذا الخيار لا يورث حتي يقوم الوارث مقامه فيشيع العتق فيهما اذ ليس احدهما
باولى من الاخر فيعتق من كل واحد منهما نصفه مجانا ويسعي كل واحد منهما في نصف قيمته وفصل الشيوع
دليل نزول العتق اذ الثابت بشيع والموت ليس باعتاق علم ان الكلام السابق وقع تنجيزا
في احدهما ثم فرق بين هذا الخيار وبين خيار التضمين في باب البيع ان الوارث هناك يقوم
مقام المورث في البيان وهاهنا لا ووجه الفرق ان هناك ملك المشتري احد العبدين مجهولا
اذ كل واحد منهما محل للتملك فاذا مات فالوارث يرث منه عبدا مجهولا فيجري الارث
ثبت ولاية التعيين اما هاهنا فاحدهما حر واستحق الحرية وذلك يمنع جريان الارث في احدهما
فيمنع ولاية التعيين هذا اذا كان المزاحم له محتملا للعتق وهو ممن ينفذ اعتاقه فيه فاما اذا
كان هو ممن لا ينفذ اعتاقه فيه بان جمع بين عبده وعبد غيره فقال احدكما حر لا يعتق عبده
الا بالنية لان قوله احدكما يحتمل كل منهما لان عبد الغير قابل للعتق في نفسه ويحتمل النفوذ
الاعتاق فيه في الجملة الي عبد نفسه الا بالنية وان كان المزاحم ممن لا يحتمل العتق راسا كما
اذا جمع بين عبده وبين بهيمة او حائط او حجر فقال احدكما حر او قال عبد حر او هذا فان
عبده يعتق في قول ابي حنيفة نوي او لم ينو وقال ابو يوسف ومحمد لا يعتق الا بالنية
وكذا اذا جمع بين عبده وبين ميت وقد ذكرنا الكلام في هذه الجملة في كتاب الطلاق وعلى هذا
اذا جمع بين حر وعبده انه لا يعتق عبده الا بالنية لان صيغته صيغة الخبر فيحمل على الاخبار
وهو صادق في اخباره مهما امكن الحمل عليه تصحيحا لتصرفه وانه اصل عند الامكان فيحمل عليه الا اذا نوي
فيحمل على الانشا بقرينة النية والحر لا يحتمل انشا الحرية فينصرف الي العبد ولو جمع بين عبده
ومدبره فقال احدكما مدبر لا يصير عبده مدبرا الا بالنية ويحمل على الاخبار كما في الجمع بين الحر
والعبد ولو جمع بين عبديه ومدبره فقال اثنان منكم مدبران صار احد عبديه مدبرا
ويومر بالبيان لان قوله اثنان منكم تصرف احدهما الي المدبر فيكون اخبارا عن تدبيره اذ
الصيغة للخبر في الوضع وهو صادق في هذا الاخبار والاخر تصرف الي احد العبدين ويكون
انشا التدبير في احدهما اذ لا يمكن حمله على الخبر لانه يكون كذبا فيحمل على الانشا كانه قال
للمدبر هذا مدبر واحد العبدين مدبر فيومر بالبيان كما لو قال ذلك ابتدا للعبدين
احدكما مدبر فان مات المولى قبل البيان انقسم تدبير رقبة بين العبدين نصفين فيعتق
المدبر المعروف من الثلث ويعتق نصف كل واحد من العبدين من الثلث لان التدبير
وصية والوصية تعتبر من الثلث سوا كانت في المرض او في الصحة وهذا لو جمع بين عبدين
وحر فقال اثنان منكم حران انه يصرف احدهما الي الاخبار عن حرية احدهم والاخر الي انشا
الحرية في احد العبدين لا غير كانه قال للحر هذا حر واحد العبدين حر فيومر بالبيان
فان مات قبل البيان عتق من كل واحد منهما نصفه لشيوع العتق فيهما كذا هذا ولو كان له
ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدهما ثم خرج احدهما ودخل الاخر فقال احدكما حر كامو

فالكلام في هذه الجملة في الاصل يقع في موضعين احدهما يتعلق بحال الحيوة
والثاني يتعلق بحال الموت اما الاول فما دام المولى حيا يومر بالبيان ثم
ان بدا بالبيان للايجاب الاول عني به الخارج عتق الخارج بالايجاب الاول
وتبين ان الايجاب الثاني بين الثابت والداخل وقع صحيحا لوقوعه بين
عبدين فيومر بالبيان لهذا الايجاب وان عني بالايجاب الاول الثابت
عتق الثابت بالايجاب الاول وتبين ان الايجاب الثاني وقع لغوا لحصوله
بين حر وعبد في جواب ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه قال الكلام
الثاني ينصرف الى الداخل وهذا غير سديد لان على قود قوله اذا جمع بين حر
وعبد فقال احدكما حر ينبغي ان ينصرف الى العبد وليس كذلك بالاجماع
وان بدا بالبيان للايجاب الثاني فان عني به الداخل عتق الداخل بالايجاب
الثاني وبقي الايجاب الاول بين الخارج والثابت على حاله كما كان فيومر بالبيان
وان عني به الثابت عتق الثابت بالايجاب الثاني وعتق الخارج بالايجاب الاول
لتعينه للعتق باعتاق الثابت • واما الذي يتعلق بما بعد الموت فههنا
حالان حال ما بعد موت احد العبدين وحال ما بعد موت المولى اما بموت
العبد فان مات الخارج عتق الثابت بالايجاب الاول وتبين ان الايجاب
الثاني وقع باطلا وان مات الثابت عتق الخارج بالايجاب الاول والداخل
بالايجاب الثاني لان الثابت قد اعيد عليه الايجاب فعتقه يوجب تعين كل واحد
منهما للعتق وان مات الداخل يومر المولى بالبيان للايجاب الاول فان عني به
الخارج عتق الخارج بالايجاب الاول والثابت بالايجاب الثاني فان عني به
الثابت تبين ان الايجاب وقع باطلا واما موت المولى قبل البيان فان القول
منه في الصحة يعتق من الخارج نصفه ومن الثابت ثلثة ارباعه بلا خلاف بين
اصحابنا واختلفوا في الداخل قال ابو حنيفة وابو يوسف يعتق من الداخل
نصفه ولهما وقال محمد ربعه اما مسئلة الوفاق فلان المولى ان كان عني
بالايجاب الاول الخارج عتق كله ولم يعتق به الثابت وان كان عني به الثابت
عتق الثابت ولم يعتق به الخارج فكل واحد منهما يعتق في حال ولا يعتق في
حال فيتنصف فيعتق من كل واحد منهما نصفه بالايجاب الاول ثم الثابت
بالايجاب الثاني يعتق نصفه الثاني في حال ولا يعتق في حال فيتنصف ذلك
النصف فيعتق ربعه بالايجاب الثاني وقد عتق نصفه بالايجاب الاول
فيعتق ثلثة ارباعه واما مسئلة الخلاف فاما وجه قول محمد فهو ان الايجاب
الثاني يصح في حال ولا يصح في حال لانه ان كان المولى عني بالايجاب الاول
الخارج يصح الايجاب الثاني لان الثابت بقي رقيقا فيقع الايجاب الثاني جمعا بين العبدين
فيصح وان كان عني به الثابت لا يصح لانه يقع جمعا بين الحر والعبد فيلغوا
فيصح الايجاب الثاني في حال ولم يصح في حال فلا يثبت الا نصف حرية فتنقسم
بين الثابت والداخل فيصيب كل واحد منهما الربع ولهما ان الايجاب الثاني
يدور بين الصحة والبطلان اذا نزل العتق بالايجاب الاول في غير المعين
منهما ولم ينزل لما ذكرنا من الدلايل فيما تقدم فكان الايجاب الثاني صحيحا
في حالين جميعا فلما مات المولى قبل البيان اصاب الداخل من هذا الايجاب

الثاني لان صح

نصف

نصف حرية ثم ان كان عني به الثابت عتق به النصف الباقي ولا يعتق الداخل وان كان
عني به الداخل عتق كله ولا يعتق شي من النصف الباقي من الثابت فكل واحد منهما يثبت
في حال ولا يثبت في حال فيتنصف فيعتق من الثابت ربعه ومن الداخل نصفه
والدليل على ان ما ذكره محمد رحمه الله غير سديد ان الايجاب الثاني لو كان يتردد
بين الصحة وبين الصحة لبطل اصلا وراسا لان من جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر
يبطل اصلا وراسا ومحمد رحمه الله اعتبر الايجاب الثاني حيث قال بثبوت نصف
الحرية بين الثابت والداخل هذا اذا كان القول منه في الصحة فان كان في المرض فان كان
له مال اخر يخرجون من الثلث او لا يخرجون لكن اجازت الورثة فكذلك الجواب
وان لم يكن له مال سوى هولا ولم تجز الورثة يقسم الثلث بينهم على قدر وصيتهم
لان الاعتاق في مرض الموت وصية والوصية نفاذها من الثلث فيضرب كل واحد
منهم بمقدار وصيته فوصية الخارج نصف الرقبة ووصية الثابت ثلثة ارباع
الرقبة ووصية الداخل نصف الرقبة على اصلهما فيجعل كل رقبة على اربعة اسهم
حينا الى ثلثة الارباع فالخارج يضرب بنصف الرقبة وذلك سهمان والثابت
يضرب بثلثة ارباع الرقبة وذلك ثلثة اسهم والداخل يضرب بنصف الرقبة
وذلك سهمان فتجمع وصاياهم فتصير سبعة اسهم فيجعل ثلث المال مبلغ الوصايا
وذلك سبعة اسهم فيكون ثلثا المال اربعة عشر سهما ضرورة فيكون جميع المال
احد وعشرين فصار كل عبد سبعة اسهم لان ماله ثلثة اعبد وقد صار ماله كله
احد وعشرين سهما فيخرج منه سهام العتق وسهام السعاية فالخارج يعتق منه سهمان
من سبعة ويسعى في خمسة اسهم والثابت يعتق منه ثلثة اسهم ويسعى في اربعة
اسهم والداخل يعتق منه سهمان ويسعى في خمسة اسهم كالخارج واذا صار
الوصايا سبعة تصير سهام الورثة اربعة عشر ضرورة فاستقام الثلث
والثلثان وهذا التخريج على قولهما واما على قول محمد فالخارج يضرب بسهمين
والثابت بثلثة والداخل بسهم فذلك ستة اسهم فصار ثلث المال ستة اسهم فيكون
ثلثاه مثليه وذلك اثني عشر فيصير جميع ثمانية عشر فصار كل عبد ستة اسهم يخرج
منه سهام العتق وسهام السعاية فيعتق من الخارج سهمان ويسعى في اربعة
اسهم ويعتق من الثابت ثلثة اسهم ويسعى في ثلثة ويعتق من الداخل سهم واحد
ويسعى في خمسة اسهم فصار للورثة اثني عشر ولاصحاب الوصايا ستة فاستقام
الثلث والثلثان والله الموفق • واما الجهالة الطارية بان اضاف صيغة الاعتاق
الى احدهما بعينه ثم نسيه فالكلام في هذا الفصل ايضا في موضعين • احدهما
في كيفية هذا التصرف • والثاني في الاحكام المتعلقة به • اما الاول فلا خلاف
في ان احدهما حر قبل البيان لان الصيغة اضيفت الى معين والمعين محل لنزول
لنزول العتق فيه فكان البيان في هذا النوع اظهارا وتعيينا لمن نزل فيه
العتق • واما الثاني فالاحكام المتعلقة به ضربان ايضا ضرب يتعلق به في حيوة
المولى وضرب يتعلق به بعد موته اما الاول فنقول اذا اعتق احدى جاريتيه
بعينها ثم نسيها او اعتق احدى جواريه العشرة بعينها ثم نسي المعينة فانه يمنع
من وطيهن واستخدامهن لان واحدة منهن حرة بيقين وكل واحدة يحتمل ان تكون
هي الحرة ووطي الحرة من غير نكاح حرام فلو قرب واحدة منهن ربما يقرب الحرة فيمنع

من ذلك صيانة له عن الحرام والاصل في هذا ما روينا من حديث وابصة بن معبد
رضي الله عنه وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان لكل ملك حمى وان حمى الله
محارمه فمن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه ولا يجوز ان يطا واحدة منهن بالتحري
لما ذكرنا في كتاب الطلاق فلو وطي احديهن فحكمه نذكره هنا والجملة في ان يباح له
وطيهن ان يعقد عليهن عقد النكاح فتحل له الحرة منهن بعقد النكاح والرقيقة
بملك اليمين ● ولو خاصم العبدان المولى الى القاضي وطلبا منه البيان امره
القاضي بالبيان ولو امتنع حبسه ليبين كذا ذكر الكرخي لان احدهما حر بيقين والحرية
حقهما او له فيها حق ولكل صاحب ان يطلب حقه فاذا امتنع من الايفا يجبر عليه
ولو ادعى كل واحد منهما انه هو الحر ولا بينة له وجحد المولى فطلبا يمينه استحلفه
القاضي لكل واحد منهما لان الاستحلاف لفايدة النكول والنكول بذل او اقرار
والعتق يحتمل كل ذلك فان نكل لهما عتقا لانه بذل لهما الحرية او اقر بها لهما وان
حلف لهما يومر بالبيان لان احدهما حر بيقين وحريته لا ترتفع باليمين وما
ذكرنا من رواية بن سماعة عن محمد رحمه الله في الطلاق يكون ذلك رواية في
العتاق وهو انهما اذا استحلفا فحلف المولى للاول يعتق الذي لم يحلف له لانه
لانه لما حلف للاول والله ما اعتقه فقد اقر برقه فتعين الاخر للحرية كما اذا قال
ابتدا لاحدهما عينا هذا عبد وان لم يحلف له عتق لانه بذل له الحرية او اقر
وان تشاحا في اليمين حلفه لهما جميعا بالله ما اعتق واحدا منهما فان حلف لهما
وكانا اثنين يحجب عنهما حتى يبين لما ذكرنا ان حرمة احدهما لا ترتفع بالحلف
وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان المولى لا يجبر على البيان في الجهالة
الطارية اذ لم يذكر لما فيه من استرقاق الحر عسى لان احدهما حر بيقين
بخلاف الجهالة الاصلية لان ثمة الحرية غير نازلة في المحل في اصح القولين فلم
يذكر في البيان استرقاق الحر ثم البيان في هذه الجهالة نوعان نص او دلالة
او ضرورة اما النص فهو ان يقول المولى لاحدهما عينا هذا الذي كنت اعتقته
ونسيته واما الدلالة او الضرورة فهو ان يقول او يفعل ما يدل على البيان
نحو ان يتصرف في احدهما تصرفا لا صحة له بدون الملك من البيع والهبة
والصدقة والوصية والاعتاق والاجارة والرهن والكتابة والتدبير والاستيلاد
اذا كانا جاريتين لان هذه التصرفات لا صحة لها الا في الملك فكان اقدامه دليل
اختيار الملك في المتصرف فيه وتعيين الاخر للعتق وكذا اذا كانا امتين فوطي
احديهما عتقت الاخرى بلا خلاف لان احديهما حرة بيقين فكان وطي احديهما
تعيينا لها للرق والاخرى للعتق ضرورة انتفا المزاحم بخلاف الجهالة الاصلية
على اصل ابي حنيفة لان العتق غير نازل في احديهما فكانت كل واحدة منهما
محلا للوطي وان كن عشرا فوطي احديهن تعينت الموطوءة وتعينت الباقيات
لكون المعتقة فيهن دلالة او ضرورة فيتعين بالبيان نصا او دلالة وكذا لو
وطي الثانية والثالثة الى التسعة فتتعين الباقية وهي العاشرة للعتق
لان فعله يحمل على الجواز ولا جواز له الا في الملك فكان الاقدام على وطيهن تعيينا
لهن للرق وللباقية للعتق او تتعين الباقية ضرورة والاحسن ان لا يطا
واحدة منهن لاحتمال ان تكون الموطوءة هي الحرة فلو انه وطي فحكمه ما ذكرنا

ولو

ولو ماتت واحدة منهن قبل البيان فالاحسن ان لا يطا الباقيات قبل البيان لاحتمال
ان تكون المعتقة فيهن فلو انه وطيهن قبل البيان جاز لان فعل المسلم العدل محمول
على الجواز ما امكن وامكن هاهنا بان يحمل على انه قد تذكر ان المعتقة منهن هي الميتة لان
البيان في هذا النوع من الجهالة اظهار وتعيين لمن نزلت فيه الحرية من الاصل فلم تكن
الحيوة شرطا لمحلية البيان فكان اقدامه على وطيهن تعيينا للميتة للعتق والباقيات
للرق دلالة او تتعين الباقيات للرق ضرورة بخلاف الجهالة الاصلية اذا ماتت واحدة
منهن ان الميتة لا تتعين للحرية لان الحرية هناك غير نازلة في احديهن وانما تنزل
عند وجود الشرط وهو الاختيار مقصورا عليه والمحل ليس بقابل للحرية وقت الاختيار
فهو الفرق ولو كانتا امتين فماتت واحدة منهما لا تتعين الباقية للعتق لان
الميتة لا تتعين للرق لانعدام دليل يوجب التعين لتتعين الاخرى للعتق ضرورة
فتوقف تعينها للعتق على البيان نصا او دلالة اذ الميتة لم تخرج عن كونها محلا
للبيان اذ البيان في هذا النوع اظهار وتعيين بخلاف النوع الاول في اصح القولين
ولو قال المولى هذا مملوك واشار الى احدهما تعين الاخر للعتق دلالة او ضرورة
ولو باعهما جميعا صفقة واحدة كان البيع فاسدا لانه باع حرا وعبدا صفقة واحدة
ولم يبين حصة كل واحد منهما من الثمن وكذا لو كانوا عشرة فباعهم صفقة
واحدة ويفسد البيع في الكل ولو باعهم على الانفراد جاز البيع في التسع
ويتعين العاشر للعتق كذا ذكر الكرخي لان بيع كل واحد منهم اختيار اياه للرق
وتعيين للباقي للعتق دلالة او يتعين ضرورة عدم المزاحم كما في الوطي عشرة
نفر لكل واحد منهم جارية فاعتق واحد منهم جاريته ولا يعرف المعتق فلكل واحد منهم
ان يطا جاريته وان يتصرف فيها تصرف الملاك بخلاف ما اذا كانت الجواري لواحد
فاعتق واحدة ثم نسيها انه يمنع عن وطي الكل لان الجهالة لم تنقطع من احد الجانبين
فلا يقع الشك الا من احد الجانبين اذ المعتق على يقين من حرية احديهن وكل
واحدة يحتمل ان تكون هي الحرة فيمنع من وطيهن ولو دخل الكل في ملك احدهم
صار كان الكل كن في ملكه فاعتق واحدة منهن ثم جهلها واما الثاني فهو ان المولى
اذا مات قبل البيان يعتق من كل واحد منهما نصفه مجانا بغير شي ونصفه بالقيمة
فيسعى كل واحد منهما في نصف قيمته للورثة لما ذكرنا في الجهالة الاصلية والله اعلم

فصل

واما بيان ما يظهر به حكمه فالمظهر له شيان احدهما الاقرار والثاني
البينة ● اما الاقرار فلا شك ان اقرار المولى باعتاق عبده يظهر به العتق لان
الظاهر ان الانسان لا يقر على نفسه كاذبا فيصدق في اقراره على نفسه ولو اقر
بحرية عبد غيره ثم اشتراه عتق عليه لان اقراره على نفسه مقبول ولا يقبل
في حق غيره لكونه شهادة على الغير وشهادة الفرد غير مقبولة فاذا اشتراه فقد
زال المانع من تنفيذه في حقه فيعتق عليه ● واما البينة فجملة الكلام فيها انه
لا خلاف في انها تقبل على عتق المملوك اذا ادعى المملوك العتق وانكر المولى سوا
كان المملوك عبدا او جارية فاما اذا لم يدع وانكر العتق وانكر المولى ايضا
فهل تقبل الشهادة على عتقه من غير دعواه فان كان المملوك جارية تقبل بالاجماع
وان كان عبدا لا تقبل في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد تقبل من
اصحابنا من بنى المسالة على ان عتق العبد حق العبد عند ابي حنيفة والشهادة

علي حقوق العباد لا تقبل من غير دعاويهم كالاموال وساير حقوق العباد وعندهما
هو حق الله تعالى والشهادة علي حقوق الله تعالى مقبولة من غير دعوي احد كالشهادة علي
اعتاق الانسان امته وتطليقه امراته والشهادة علي اسباب الحدود الخالصة لله تعالى
من الزنا والشرب والسكر الا السرقة فانه شرط فيها الدعوي لتحقق السبب اذ لا يظهر كون
الفعل سرقة بدون الدعوي لما نذكر في كتاب السرقة ان شا الله تعالى فنتكلم في المسلة
بنا وابتدا اما البنا فوجه قولهما ان في الاعتاق تحريم الاسترقاق وحرمة الاسترقاق
حق الله تعالى قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلثة انا خصمهم ومن كنت خصمه خصمته
يوم القيمة وذكر من جملتها ومن باع حرا فاكل ثمنه وكذا يتعلق به اهلية وجوب حقوق
الله تعالى من الكفارات والزكوات والجمع والجماعات فثبت ان العتق حق الله تعالى
فلا يشترط فيه الدعوي لقبول الشهادة القايمة عليه كما في عتق الامة وطلاق المراة
وكما في الحدود الخالصة وكذا الاحكام تدل علي ان الدعوي ليست بشرط فان الشهادة
علي حرية الاصل للعبد تقبل من غير دعواه وكذا الشهادة علي نسب صبي صغير
من رجل وانكر الرجل وكذا الشهادة علي المولي باستيلاد جاريته وهما منكران وكذا
التناقض في العتق لا يمنع صحة الدعوي بان قال لانسان اشترني فاني عبد فاشتراه
ثم ادعي العبد حرية الاصل تسمع دعواه ولو كانت الدعوي فيه شرطا لكان
التناقض مانعا من صحة الدعوي كما في صحة الدعاوي ولابي حنيفة ان الاعتاق
اثبات العتق والعتق في عرف اللغة والشرع اسم لقوة حكمية تثبت للعبد
ويندفع بها يد الاستيلا والتملك عنه والقوة حقه اذ هو المنتفع بها مقصودا
الا تري انه هو الذي يتضرر بانتفائها مقصودا بالاسترقاق وكذا التحرير اثبات
الحرية والحرية في متعارف الشرع واللغة تنبي عن خلوص نفس العبد له عن الرق
والملك وذلك حقه لانه هو المنتفع به دون غيره مقصودا وحق الانسان ما
ينتفع به دون غيره مقصودا فاذا ثبت ان العتق حق العبد فالشهادة القايمة
علي حق العبد لا تقبل من غير دعواه كساير الشهادات القايمة علي حقوق العباد
والجامع بينهما من وجهين احدهما ان المشهود به اذا كان حقا للعبد كان العبد
متهما دالة فاذا انكر فقد كذب شهوده والمشهود له اذا كذب شهوده لا تقبل
شهادتهم له والثاني ان انكار المشهود له حقه مع حاجته الي استيفا حقه لينتفع
به يوجب تهمة في الشهادة لان المشهود به لو كان ثابتا لبادر الي الدعوي ولا شهادة
للتهمة واما قولهما في الاعتاق تحريم الاسترقاق فنقول الاعتاق لا ينبي عن ذلك
وانما ينبي عن اثبات القوة والخلوص علي ما بينا وذلك حقه ثم اذا ثبت حقه بالاعتاق
حرم الاسترقاق لما فيه من ابطال حقه وهذا لا يدل علي ان حرمة الاسترقاق
حق الله تعالى الا تري ان ساير الحقوق الثابتة للعباد تحرم ابطالها ولا يدل علي ان
حرمة ابطالها حق الله تعالى علي انا ان سلمنا ان في العتق حق الله تعالى فالمقصود
حاصل لانه من حيث انه حق الله تعالى تقبل الشهادة عليه من غير دعوي العبد
ومن حيث هو حق العبد لا تقبل فدارت الشهادة بين القبول وعدم القبول
فلا تقبل مع الشك ولهذا لم تقبل الشهادة علي القذف من غير دعوي المقذوف
وان كان في حد القذف حق الله تعالى من وجه وحق العبد من وجه كذا هاهنا واما
الاحكام فاما عتق الامة فهيه هكذا نقول ان تلك الشهادة لا تقبل علي العتق من

حيث

حيث ذات العتق لما قلنا في العبد وانما تقبل من حيث ان عتق الامة حق الله تعالى
علي الخلوص من حيث انه سبب لتحريم الفرج ووسيلة اليه والشي من حيث التسبب
والتوسل غيره ومن حيث الذات غيره كما قلنا في كفر المحارب انه يوجب القتل من حيث
انه سبب الحراب لا من حيث ذاته بل ذات الكفر غير موجب لانهما غيران كذا هاهنا
الا تري انهما ينفصل احدهما عن الاخر فان العتق قد لا يكون وسيلة الي تحريم الفرج
ثم متي قبلت علي العتق من حيث انه سبب حرمة الفرج قبلت من حيث ذات
العتق وكذا في طلاق المراة من غير دعواها وليس للعتق في محل النزاع سببية تحريم
الفرج فلو قبلت لقبلت من حيث ذات العتق ولا وجه اليه لما بينا فان قيل ما ذكرتم
من العذر في فصل الامة والطلاق لا يصح لان الشهادة علي عتق الامة المجوسية
والاخت من الرضاع مقبولة من غير دعوي ومثل هذه الشهادة لا تتضمن حرمة الفرج
لان الحرمة كانت ثابتة قبل ذلك وكذا الشهادة علي الطلاق الرجعي والطلاق المضاف
الي الملك تقبل من غير دعوي ومثل هذه الشهادة لا تتضمن تحريم الفرج فالجواب ان من اصحابنا
من منع المسلتين الاولتين فقالوا لا تقبل هذه الشهادة من غير دعوي لانها لا تتضمن
تحريم الفرج ومنهم من سلم مسلة المجوسية ومنع مسلة الاخت من الرضاعة وفرق
بينهما من حيث ان وطي الامة المجوسية مملوك للمولي وانما منع من الاستيفا لخبثها
كما يمنع من الوطي حالة الحيض ولهذا لو وطيها لا يسقط احصانه وبعد العتق لو وطيها
يسقط احصانه فالشهادة علي عتقها تضمنت تحريم الفرج فتقبل من غير دعوي فاما
الاخت من الرضاعة فحرام الوطي حقيقة حتي لو وطيها يسقط احصانه مع قيام ملك
اليمين والمعتبر في الباب تحريم الفرج الانوثة والشهادة علي حرية الاصل علي هذا
الخلاف الاختلاف والشهادة علي النسب لا تقبل قط من غير دعوي وفيما ذكر من المسلة
وهي ما اذا كان صغيرا فلا تقبل عند ابي حنيفة ما لم ينصب القاضي خصما عن الصغير
ليدعي السبب بطريق النيابة شرعا نظرا للصغير العاجز عن احيا حقه بنفسه
والقاضي نصب ناظرا للمسلمين فكان شهادة علي خصم واما الاستيلاد فهو سبب
لتحريم الفرج والدواعي في الجملة لانه يوجب حقيقة الحرية عند الموت والحرمة
لازمة للحرية حتي لا يباح مس وغسله بسبب الحرية فكان الاستيلاد في الحال
سببا لثبوت الحرية فكان سببا لحق الله تعالى فقام السبب مقام الحقيقة في حق
التحريم احتياطا وهو الجواب عن الطلاق الرجعي والطلاق المضاف ان الحرمة
ثمة تثبت في الجملة ايضا عند وجود زوال الحل فيعتبر السبب قايما مقام المسبب
في حق الحرمة احتياطا والله الموفق ۝ واما الابتدا فوجه قولهما ان عدالة
الشاهد دلالة صدقه في شهادته من حيث الظاهر فيثبت المشهود به ظاهرا
والقاضي مكلف بالقضا بالظاهر كان ينبغي ان لا يشترط الدعوي لقبول الشهادة
اصلا ولهذا لم يشترط في عتق الامة وطلاق المراة واسباب الحدود الا انا عرفنا
اشتراطها ورا العتق من حقوق العباد بالاجماع فيقتصر علي مورد الاجماع
وجه قول ابي حنيفة ان خبر من ليس بمعصوم عن الكذب محتمل للكذب
ولا يفيد العلم للقاضي بالمشهود به والاصل ان لا يجوز القضا بما لا علم للقاضي به
وبما ليس بثابت قطعا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس به علم وانه اسم للثابت
قطعا وقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق

والحق اسم للكاين الثابت ولا ثبوت مع احتمال العدم فكان ينبغي ان لا يجوز القضا
به اصلا الا ان الشرع جا بالجواز لحاجة العباد الى دفع الفساد وهو المنازعة
القايمة بينهما بالدعوى والمنازعة سبب الفساد او لدفع فساد الزنا كما في حد
الزنا وعتق الامة وطلاق المراة او لدفع فساد السكر في حد الشرب والسكر
فالحق المحتمل بالمتيقن او اكتفي بظاهر الصدق مع الاحتمال لدفع الفساد فينبغي
الحكم فيما ورا ذلك على الاصل وعلى هذا شاهدان شهدا على رجل انه اعتق احد
عبديه والعبدان يدعيان او يدعي احدهما فان شهدا في حال حيوة المولى
وصحته لا تقبل شهادتهما في قول ابي حنيفة وعندهما تقبل لان الدعوى شرط
قبول الشهادة على عتق العبد والمدعي مجهول فجهالة المدعي منعت صحة الدعوى
فامتنع قبول الشهادة وعندهما الدعوى ليست بشرط فجهالته لا تكون اقل
من عدم الدعوى فلا تمنع قبول الشهادة فتقبل الشهادة ويجبر على البيان وان
شهدا بعد وفاته على انه اعتق احدهما في حال صحته فهو على هذا الخلاف وان شهدا
على ذلك وهو مريض فمات او شهدا بعد موته على انه قال ذلك في المرض لا تقبل
في قياس قول ابي حنيفة وفي الاستحسان تقبل ولا خلاف في انهما اذا شهدا على انه
طلق احدى امراتيه تقبل ويجبر فيختار طلاق احدهما وجه قياس قول ابي حنيفة
ما ذكرنا ان الدعوى شرط والمدعي مجهول وجه الاستحسان ان المدعي ههنا
معلوم لان الاعتاق في مرض الموت وصية والخصم في تنفيذ الوصية هو الموصي
فكان الميت مشهودا له لوقوع الشهادة فكان المدعي معلوما فجازت الشهادة
بخلاف حالة الصحة فان الشهادة هناك وقعت لاحد العبدين فكان المدعي مجهولا
فلم تجز الشهادة ولان المولى لما مات فقد شاع العتق فيهما جميعا فصار كل
واحد منهما خصما في حق نفسه فتقبل بخلاف حالة الحيوة والصحة وكذلك جواب
ابي حنيفة في هذه المسلة في الامتين بان شهدا على انه اعتق احد امتيه
انها لا تقبل لانعدام الشرط اشتراط الدعوى لقبول الشهادة على عتق
الامة لكونه سببا لحرمة الفرج وهي حق الله تعالى ولا تثبت حرمة الفرج بالعتق
المبهم عند ابي حنيفة فكان الجواب في العبدين والامتين ههنا عنده على
السوا بخلاف ما اذا شهدا على انه طلق احدى امراتيه انها تقبل لانها قامت على
سبب حرمة الفرج والدعوى فيها ليست بشرط ولو شهدا ان احد هذين
الرجلين اعتق عبده فلانا لم تجز شهادتهما لان المدعى عليه مجهول ولو شهدا
انه اعتق عبدا له وسماه فنسياه فالشهادة باطلة لان الشاهد اذا نسي ما تحمل
لا تقبل شهادته ولو شهدا انه اعتق عبده سالما ولا يعرفان سالما وله عبد
اسمه سالم ليس له غيره تقبل شهادتهما ولو شهدا في البيع لا تقبل ووجه
الفرق ان البيع لا يحتمل الجهالة اصلا والعتق يحتمل ضربا من الجهالة الا ترى انه لا
يجوز بيع احد العبدين ويجوز اعتاق احد العبدين ولو اختلف الشاهدان
في الشرط الذي علق به العتق لم تجز شهادتهما لانهما شهدا بعقدين كل عقد
لا يثبت الا بشهادة شاهدين ولم يوجد فيه انه اذا اختلف شهادة
الشاهدين فان ذلك في دعوى العقد لا يقبل اصلا وان كان في دعوى
المال ففيه تفصيل ووفاق وخلاف نذكر ذلك في كتاب الشهادات

ان شاء الله

ان شاء الله تعالى

كتاب التدبير

الكلام في هذا الكتاب يقع فيما ذكرنا في كتاب
العتاق في بيان ركن التدبير • وفي شرايط الركن • وفي بيان صفة التدبير
وفي بيان حكم التدبير وفي ثبوت حكمه وبيان ما يظهر به التدبير • اما الاول
فركن التدبير هو اللفظ الدال على معنى التدبير لغة وهو اثبات العتق عن دبر
ثم اثبات العتق عن دبر نوعان مطلق ومقيد اما المطلق فهو ان يعلق الرجل عتق
عبده بموته مطلقا وله الفاظ قد يكون بصريح اللفظ مثل ان يقول انت مدبر او
دبرتك وقد يكون بلفظ التحرير والاعتاق نحو ان يقول انت حر بعد موتي او
حررتك بعد موتي او انت محتق او عتيق بعد موتي او اعتقتك بعد موتي
وكذا اذا قال انت حر عند موتي او مع موتي او في موتي هو بمنزلة قوله بعد
موتي لان عند كلمة حضرة لعيد الموت تستدعي وجود الموت فيكون موته
بمعنى الشرط ومع للمقارنة ومقارنة الشيين يقتضي وجودهما وفي للظرف
فاذا دخل على ما يصلح ظرفا يجعل شرطا كما اذا قال لعبده انت حر في دخولك الدار
وقد يكون بلفظ اليمين بان يقول ان مت فانت حر او يقول اذا مت او متى مت
او ان حدث بي حدث او اذا حدث او متى حدث لانه علق العتق بالموت مطلقا وكذا
اذا ذكر في هذه الالفاظ مكان الموت الوفاة او الهلاك ولو قال ان مات فلان فانت
حر لم يكن مدبرا لانه لم يوجد تعليق عتقه بموته فلم يكن هذا تدبيرا بل كان تعليقا
بشرط فكان كالتعليق بسائر الشروط من دخول الدار وكلام زيد وغير ذلك وقال
ابو يوسف اذا قال انت حر ان مت او قتلت فليس بمدبر وقال زفر هو مدبر
لانه علق عتقه بالموت وانه كاين لا محالة ولابي يوسف انه علق باحد امرين فلا يصير
مدبرا كما لو قال ان مت او مات زيد ولو قال ان مت وفلان فانت حر او قال انت
حر بعد موتي وموت فلان او قال بعد موت فلان وموتي لم يكن مدبرا الا ان
يموت فلان قبله فيصير حينيذ مدبرا وانما لا يصير مدبرا للحال لانه يحتمل ان
يموت المولى اولا فلا يعتق لانه علق العتق بشرطين بموته وموت فلان فلا يعتق
بموته وحده ويصير العبد ميراثا فينفذ ذلك وان فلان ووجد الشرط الاخير
فانما وجد بعدما انتقل الملك الى الورثة ويحتمل ان يموت فلان فيصير مدبرا ويعتق
بموت المولى فكان هذا كالتدبير المقيد ثم ينظر ان مات المولى اولا فقد
صار ميراثا للورثة لما بينا وان مات فلان اولا فقد صار مدبرا لان التدبير
صار ملكا وصار العبد يعتق بموت المولى ثم استشهد في الاصل فقال الا ترى
انه لو قال انت حر بعد كلامك فلانا وبعد موتي فكلم انه بعد الكلام صار
مدبرا مطلقا كذا ههنا وقد يكون بلفظ الوصية وهو ان يوصي لعبده بنفسه
او برقبته او بعتقه او يوصيه بوصية يستحق من جملتها رقبته او بعضها
نحو ان يقول اوصيتك بنفسك او برقبتك او بعتقك او كل ما يعبر عن جملة
البدن لان الموصي يزيل ملكه بالوصية ثم ان كان الموصى له ممن يحتمل الملك يزوال
الملك اليه والا فيزول لا الى احد والجزء لا يحتمل ان يملك نفسه لما فيه من الاستحالة
فكانت الوصية له بنفسه ازالة الملك لا الى احد وهذا معنى الاعتاق بهذا الطريق
جعل بتقرير العبد وهبتها له اعتاقا فكذا هذا فيصير في معنى قوله انت حر بعد
موتي وكذا لو قال له اوصيت لك بثلث مالي لان رقبته من جملة ثلث ماله فيصير

في معنى قوله انت حر موصي له بثلثها فكان هذا ازالة الملك لا الى احد فيكون اعتاقا
وروي بشر عن ابي يوسف فيمن اوصي لعبده بسهم من ماله انه يعتق بعد موته ولو اوصي
له بجزء من ماله لم يعتق ووجه الفرق ان السهم عبارة عن السدس فاذا اوصي له بسدس
ماله فقد دخل سدس رقبته في الوصية فاما اسم الجزء فلا يتضمن الوصية بالرقبة لا
محالة فكان الخيار فيه الي الورثة فلهم التعيين فيما شاوا والله اعلم واما المقيد
فهو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او بموته وشرط اخر نحو ان يقول ان
مت في مرضي هذا او في سفري هذا فانت حرا ويقول ان قتلت فانت حر او ان غرقت
فانت حر او ان حدث بي حدث من مرضي هذا او في سفري هذا ونحو ذلك مما يحتمل ان
يكون موته علي تلك الصفة ويحتمل ان لا يكون وكذا اذا ذكر مع موته شرطا اخر يحتمل
الوجود والعدم فهو مدبر مقيد وحكمه نذكره في موضعه ان شا الله تعالي
وروي الحسن عن ابي حنيفة انه اذا قال اذا مت ودفنت وغسلت او كفنت فانت حر
فليس بمدبر يريد به في حق الاحكام المتعلقة بالتدبير في حال حيوة المدبر لانه علق العتق
بالموت ومعني اخر فلم يكن مدبرا مطلقا قال فان مات وهو في ملكه استحسن ان يعتق
من الثلث والقياس ان لا يعتق كما لو قال اذا مت فدخلت الدار فانت حر فمات المولي
ودخل العبد الدار انه لا يعتق كذا هذا لكنه استحسن وقال يعتق من الثلث
لانه علق العتق بالموت وبما هو من علايقه فصار كما لو علقه بموت بصفة فكان
حكمه حكم المدبر المقيد بخلاف قوله اذا مت فدخلت الدار لان دخول الدار لا تعلق
بالموت فلم يكن تعليقا بالموت بصفة فلم يكن مدبرا اصلا بل كان يمينا مطلقا فيبطل
بالموت كساير الايمان ثم التدبير قد يكون مطلقا وقد يكون معلقا بشرط وقد
يكون مضافا الي وقت اما المطلق فما ذكرنا واما المعلق فنحو ان يقول اذا كلمت فلانا
او اذا قدم فلان فانت حر لان التدبير اثبات حق الحرية وحقيقة الحرية يحتمل التعليق
بالشرط فكذا حق الحرية وذكر محمد رحمه الله في الاصل اذا قال انت حر بعد موتي
ان شيت فان نوي بقوله ان شيت الساعة فشا العبد في ساعته تلك صار مدبرا
لانه علق التدبير بشرط وهو المشية وقد وجد الشرط فيصير مدبرا كما اذا قال ان
دخلت الدار فانت حر وان عني به مشيته بعد الموت فليس للعبد مشيته حتي
يموت المولي لانه علق العتق بشرط يوجد بعد الموت فاذا وجد قبله لا يعتبر فان مات
المولي فشا عند موته فهو حر من ثلثه كذا ذكر في الاصل وذكر الحاكم في مختصره
ان المراد منه ان يعتقه الوصي او الوارث لان العتق هاهنا لم يتعلق بالموت
وانما يتعلق به وبامر اخر بعده فيصير بمنزلة الوصية بالاعتاق فيجب ان لا
يعتق ما لم يعتق وكذا ذكر الجصاص انه لا يعتق حتي يعتقه الورثة لما قلنا
وروي بن سماعه وعيسي بن ابان وابو سليمان عن محمد رحمه الله فيمن قال لرجل
اذا مت فاعتق عبدي هذا ان شيت او قال اذا مت فامر عبدي هذا بيدك
ثم مات فشا الرجل عتقه في المجلس او بعد المجلس فله ان يعتقه لان هذا وصية
بالاعتاق والوصايا لا يتقيد القبول فيها بالمجلس وكذلك لو قال عبدي هذا
حر بعد موتي ان شيت فشا في المجلس او بعد المجلس فقد وجبت الوصية لما
ذكر ان الوصية لا يتقيد قبولها بالمجلس ولا يعتق العبد حتي يعتقه الورثة
او الوصي او القاضي وهذا يويد قول الحاكم والجصاص لانه لا فرق بين المسلتين

سوي ان هناك علق بمشية العبد وهاهنا بمشية الاجنبي وكذلك لو قال لعبده
انت حر ان شيت بعد موتي فمات المولي وقام العبد من مجلسه الذي علم فيه بموت
المولي واخذ في عمل اخر فان ذلك لا يبطل شيا مما جعله اليه لما ذكرنا ان هذا وصية
بالاعتاق وليس بتمليك والوصية لا يتوقف قبولها علي المجلس واما المضاف
الي وقت فنحو ان يقول انت مدبر غدا او راس شهر كذا فاذا جا الوقت صار مدبرا
لان التدبير اثبات حق الحرية فيحتمل الاضافة كاثبات حقيقة الحرية ولهذا احتمل
التعليق بالشرط كذا الاضافة وروي بشر عن ابي يوسف فيمن قال لعبده انت حر
بعد موتي بشهر فليس بمدبر ولا يعتق الا ان يعتق وروي بن سماعة عن محمد انه
قال القياس انه يكون باطلا الا تري انه لو جني قبل الشهر دفع بالجناية ولو لحقه دين
بيع فيه ووجه القياس ما ذكرنا انه لما علق العتق بشهر بعد الموت فكما مات
انتقل الملك الي الورثة ولم يبق الا مضي الزمان وهو الشهر فلا يحتمل ثبوت العتق
به فبطل الا انهم استحسنوا فجعلوه وصية بالاعتاق اشار الي انتقال الملك الي الورثة
بالموت لان تصرف العاقل يحمل علي الصحة ما امكن وامكن حمله علي الوصية بالاعتاق بعد
مضي شهر بعد الموت فيحمل عليها ولو قال انت حر قبل موتي بشهر فليس بمدبر لانه ما
اضاف العتق الي الموت اصلا بل اضافه الي زمان موصوف بانه قبل موته بشهر من
وقت التكلم وهذا ايضا يحتمل الوجود والعدم لجواز ان يموت قبل تمام الشهر
من وقت الكلام فلا يكون مدبرا للحال واذا مضي شهر قبل موت المولي وهو في ملكه
ذكر الكرخي في مختصره انه مدبر في قول ابي حنيفة وزفر وعند ابي يوسف ومحمد لا
وعلل القدوري لابي حنيفة انه لما مضي الشهر صار كانه قال عند مضي الشهر انت
حر بعد موتي وذكر في الجامع انه لا يكون مدبرا ويجوز بيعه ولم يذكر الخلاف وهذا
هو الصحيح اما علي قول ابي حنيفة فلان المدبر اسم لمن علق عتقه بمطلق موت المولي
وهاهنا ما اضاف العتق الي الموت اصلا بل اضافه الي اول الشهر وكذا حكمه عند
ابي حنيفة يثبت من اول الشهر بطريق الظهور او يستند اليه والثابت بالتدبير
يقتصر علي حال الموت ولا يستند وبهذا تبين ان ما ذكره القدوري لابي حنيفة
من التعليل غير سديد واما علي قولهما فقد ذكر في النوادر انه يصير مدبرا مطلقا
ووجهه انه لما مضي الشهر ظهر ان عتقه تعلق بمطلق موت المولي فصار كانه عند
مضيه قال انت حر بعد موتي فصار مدبرا مطلقا واما علي ظاهر الرواية عنهما فلا
يصير مدبرا لانه ما علق عتقه بالموت بل بشهر متصل بالموت فيصير كانه قال انت
حر قبل موتي بساعة ولو قال يوم اموت انت حر او انت حر يوم اموت فان
نوي النهار دون الليل لم يكن مدبرا لانه نوي حقيقة كلامه اذ اليوم اسم
لبياض النهار لغة ويجوز ان يموت بالليل لا بالنهار فلا يكون هذا مدبرا مطلقا
وان عني به الوقت المبهم فهو مدبر لان اليوم يذكر ويراد به الوقت المطلق قال
الله تعالي ومن يولهم يوميذ دبره ومن ولي بالليل لحقه الوعيد المذكور وروي
الحسن عن ابي حنيفة فيمن قال ان مت الي سنة او الي عشر سنين فانت حر فليس
بمدبر لانه علق عتقه بموت بصفة يحتمل الوجود والعدم فان قال ان مت الي
سنة ومثله لا يعيش الي ذلك في الغالب فهو مدبر لان موته في تلك الحالة كاين لا
محالة وروي هشام عن محمد فيمن قال انت مدبر بعد موتي فهو مدبر الساعة

لانه اضاف التدبير الي ما بعد الموت والتدبير بعد الموت لا يتصور فيلغوا قوله
بعد موتي ويبقي قوله انت مدبر و يحتمل قوله انت مدبر اي انت حر فيصير كانه
قال انت حر بعد موتي ولو قال انت حر بعد موتي علي الف درهم فالقبول بعد
الموت كذا ذكر في الجامع وهو جواب ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف ان القبول
في هذا علي حالة الحيوة لا بعد الموت فاذا قبل في المجلس صح التدبير وصار مدبرا
واذا مات عتق ولا شي عليه وجه قوله ان هذا ايجاب العتق في الحال بعوض الا ان
العتق يتاخر الي ما بعد الموت فكان القبول في المجلس كما اذا قال ان شيت فانت
حر راس الشهر تعتبر المشية في المجلس لثبوت الحرية في راس الشهر كذا ههنا
فاذا قبل في المجلس صح التدبير ولا يلزمه المال لان المدبر مملوك المولي مطلقا
فلا يجب للمولي عليه دين واذا مات عتق لوجود شرط العتق وهو الموت ولا يلزمه
المال لانه لم يلزمه وقت القبول فلا يلزمه وقت العتق وجه ظاهر الرواية انه
اضاف الايجاب الي ما بعد الموت فيكون القبول بعد الموت اذ القبول بعد
الايجاب يكون ولان الاعتاق بعد الموت وصية بدليل اعتباره من الثلث
وقبول الوصايا بعد الموت واذا كان القبول بعد الموت لا يعتبر قبوله في
حال الحيوة وانما يعتبر بعد الموت واذا قبل بعد الموت فهل يعتق بعد الموت
بنفس القبول او لا يعتق الا باعتاق الوارث او الوصي او القاضي لم يذكر هذا
في الجامع الصغير ولو قال انت مدبر علي الف فقبل فهو مدبر والمال ساقط كذا ذكر
الكرخي لانه علق التدبير بشرط وهو قبول المال واذا قبل صار مدبرا والمدبر
علي ملك المولي فلا يجوز أن يلزمه دين لمولاه فسقط وروي بشر في نوادره عن ابي
يوسف فيمن قال لعبده انت مدبر علي الف قال ابو حنيفة ليس له القبول
الساعة وله ان يبيعه قبل او لم يقبل فان مات وهو في ملكه فقال قد قبلت
ادي الالف وعتق وهو رواية عمرو عن محمد رحمه الله وقال ابو يوسف ان لم يقبل
حتي مات ليس له ان يقبل فظاهر قوله ادي الالف وعتق يقتضي ثبوت العتق
من غير اعتاق الوارث والوصي وذكر القاضي في مختصر الطحاوي انه اذا قال اذا
مت فانت حر علي الف درهم فانما يحتاج الي القبول بعد الوفاة الا علي رواية ابي
يوسف علي ما بينا واذا قبل بعد الموت فلا يعتق بالقبول حتي يعتقه الورثة
او الوصي لان العتق قد تاخر وقوعه عن الموت وكل عتق تاخر وقوعه عن الموت
لا يقع الا بايقاع من الوارث او الوصي لانه يكون وصية بالاعتاق فلا يقع قبل
وجود الاعتاق كما لو قال انت حر بعد موتي بيوم او بشهر انه لا يعتق ما لم
يعتقه الوارث او الوصي بعد مضي اليوم او الشهر لما قلنا كذا ههنا ثم
في الوصية بالاعتاق يملك الوارث الاعتاق تنجيزا وتعليقا حتي لو قال ان دخلت
الدار فانت حر فدخل يعتق لان الوارث يتصرف بحكم الخلافة عن الميت ويقوم
مقامه كانه هو والوصي يتصرف بالامر فلا يتعدي تصرفه موضع الامر والوكيل
بالاعتاق لا يملك التعليق ولو اعتقه الوصي او الوارث عن كفارة لزمته لا تسقط
عنه لانه يعتق عن الميت والولا من الميت لا من الوارث لان الاعتاق منه من
حيث المعني ولو قال انت حر علي الف درهم بعد موتي فالقبول في هذا في الحيوة
بلا خلاف لانه جعل القبول في الحال شرطا لثبوت العتق بعد الموت فاذا قبل

صار مدبرا ولا يجب المال لما قلنا فاذا مات عتق ولا شي عليه وهذا حجة ابي يوسف في
المسايل المتقدمة والله الموفق • ولو قال كل مملوك املكه فهو حر بعد موتي فما في
ملكه صار مدبرا وما يستقبل يعتق من الثلث بغير تدبير وهذا قول ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف لا يدخل في هذا الكلام ما يستفيده وجه قوله ان المملوك
للحال مراد من هذا الايجاب فلا يكون ما يستفيده مرادا لان الحال مع الاستقبال
معنيان مختلفان واللفظ الواحد لا يشتمل علي معنيين مختلفين ولهذا لم يدخل
المستفاد في هذا اللفظ في الاعتاق البات كذا في التدبير ولهما ان التدبير فيه
معني اليمين ومعني الوصية اما معني اليمين فظاهر لانه تعلق العتق بالشرط
واليمين ان كانت لا تصح الا في الملك القايم او مضافا الي الملك او سببه فالوصية
تتعلق بما في ملك الموصي وبما يستحدث الملك فيه فان من اوصي بثلث ماله يدخل
فيه المملوك للحال وما يستفيده الي وقت الموت قوله اللفظ الواحد لا يشتمل علي
معنيين مختلفين قلنا وقد يشتمل كالكتابة والاعتاق علي مال فانهما يشتملان
علي معني اليمين والمعاوضة كذا هذا والله الموفق **فصل** واما شرايط الركن
فانواع • بعضها يعم نوعي التدبير المطلق والمقيد • وبعضها يخص احدهما وهو
المطلق • اما الذي يعم النوعين فما ذكرنا في كتاب العتاق فلا يصح التدبير الا بعد
صدوره مطلقا عن الاستثنا من اهله مضافا الي محله ولا يصح الا في ملك الملك
سوا كان منجزا او معلقا بشرط او مضافا الي وقت او مضافا الي الملك او سبب
الملك نحو ان يقول لعبد لا يملكه ان ملكتك فانت حر او اشتريتك فانت حر
لان التدبير اثبات حقيقة الحرية بعد الموت واثبات حق الحرية في الحال فلا
يثبت ذلك الا بعد وجود الملك في الحال لانه اذا كان موجودا في الحال فالظاهر
دوامه الي وقت وجود الشرط والوقت واذا لم يكن موجودا فالظاهر عدمه
فلا يثبت حق الحرية عند وجود الشرط والوقت ولا عند الموت فلا يحصل
ما هو الغرض من التدبير ايضا علي ما نذكر في بيان حكم التدبير • ومنها ان يكون
التعليق بموت المولي حتي لو علق بموت غيره بان قال ان مات فلان فانت حر
لا يصير مدبرا اصلا واما الذي يخص احدهما دون الاخر فضربان احدهما
ان يكون التعليق بمطلق موت المولي فان كان موصوفا بصفة لا يكون تدبيرا
مطلقا بل يكون مقيدا والثاني ان يكون التعليق وحده حتي لو علق بموته وشرطا
اخر لا يكون ذلك تدبيرا مطلقا وقد ذكرنا المسايل المتعلقة بهذين الشرطين
فيما تقدم والله الموفق **فصل** واما صفة التدبير فالتدبير متجزي في قول
ابي حنيفة رحمه الله وفي قول ابي يوسف ومحمد لا يتجزي لانه باعتبار الحال
اثبات حق الحرية فيعتبر باثبات حقيقة واثبات حقيقة الحرية يتجزي
عنده وعندهما لا يتجزي كذا اثبات حق الحرية وباعتبار المال هو اثبات
حقيقة الحرية فكانت اعتاقا وكان الاختلاف فيه لازما وعلي هذا يخرج عبد
بين اثنين دبره احدهما ان علي قول ابي حنيفة ان نصيبه صار خاصة
مدبرا ونصيب شريكه علي ملكه لان التدبير متجز عنده فيقتصر علي نصيبه
ثم ان كان المدبر موسرا فللشريك ست خيارات ان شا اعتق وان شا دبر
وان شا كاتب وان شا ضمن وان شا استسعي العبد وان شا تركه علي حاله

اما اختيار التدبير والاعتاق والمكاتبة فلان نصيبه بقي على ملكه في حق التخريج الى
العتاق واما اختيار التضمين فلانه بالتدبير اخرجه من ان يكون محلا للتمليك مطلقا
بالبيع والهبة والرهن ونحو ذلك فقد اتلفه عليه في حق منع التصرفات فكان له ولاية
التضمين واما اختيار الترك على حاله فلان الحرية لم تثبت في جزء منه فجاز ابقاؤه على الرق
وانه مفيد لان له ان ينتفع به منفعة الكسب والخدمة فلا يكلف بالتخريج الى الحرية
ما لم يمت المدبر فان اختار الاعتاق فاعتق فللمدبر ان يرجع على المعتق بنصف قيمته
مدبرا لانه اتلف عليه نصيبه وهو مضمون مدبر فيضمن قيمته مدبرا والولا بينهما
لان الاعتاق منهما لان نصيب المدبر لا يحتمل الانتقال الى المعتق لان التدبير يمنع
من ذلك وللمعتق ان يرجع على العبد بما ضمن لان منفعة الاعتاق حصلت له وان
شا المدبر اعتق نصيبه وان شا كاتب وان شا استسعى وليس له الترك على حاله
لانه معتق البعض فيجب تخريجه الى العتاق هذا اذا كان المعتق موسرا فان كان
معسرا فللمدبر ثلاث خيارات ان شا كاتب وان شا استسعى فان اختار التدبير
فدبر نصيبه حتى صار العبد مدبرا بينهما وساوى شريكه في التصرف ثم مات
احدهما عتق نصيب الميت بالتدبير ويكون من الثلث لان التدبير وصية
ويسعى في نصف قيمته للباقي ان شا لانه صار معتق البعض وان شا اعتق وان
شا كاتب وليس له الترك على حاله لما قلنا فان مات الشريك الاخر قبل اخذ السعاية
وله مال يخرج نصيبه من ثلثه عتق نصيبه ايضا من الثلث لما قلنا وبطلت
السعاية لان العتق حصل بموت المولى والمدبر اذا عتق بموت مولاه وقيمته تخرج
من الثلث لا تجب عليه السعاية وقيل ان هذا على قياس قول ابي حنيفة فاما على قياس
قولهما لا يبطل لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فقد عتق كله بموت الاول فوجبت
السعاية عليه وهو حر فكان ذلك بمنزلة دين وجب على الحر فلا يسقط بالموت
واما على قول ابي حنيفة فلا يعتق نصيب الشريك ما لم يؤد السعاية اذا اختار
السعاية لان الاعتاق متجزئ عنده فاذا مات الشريك فهذا مدبر مات مولاه وقيمته
تخرج من الثلث فيعتق من غير سعاية وان اختار الكتابة فكاتبه صحت الكتابة
لان نصيبه على ملكه فان ادى فيعتق مضى الامر وان مات المولى قبل الاداء وهو
يخرج من الثلث عتق وبطلت السعاية فان كان لا يخرج من الثلث بان لم
يكن له مال غيره ففيه خلاف بين اصحابنا الثلاثة نذكره فيما بعد ان شا الله
تعالى وان اختار تضمين المدبر فضمنه فقد صار العبد كله للمدبر لانتقال
نصيب شريكه اليه بالضمان والولا كله للمدبر لان كله عتق على ملكه وللمدبر ان
يرجع بما ضمن على العبد فيستسعيه لان الشريك كان له ان يستسعيه فلما ضمن
المدبر قام مقامه فيما كان له فان مات المدبر عتق نصفه من ثلث المال
لان نصفه قد صار مدبرا فيعتق بموته لكن من ثلث المال لما قلنا ويسعى في
النصف الاخر كاملا للورثة لان ذلك النصف كان قنا وان شاؤا اعتقوا ذلك
النصف وان شاؤا دبروا وان شاؤا كاتبوا وان شاؤا تركوه على حاله فان اختار
الاستسعا سعى العبد في نصف قيمته فاذا ادى يعتق ذلك النصف ولا يضمن
الشريك للمدبر شيا لان العتق حصل بسبب لا صنع له فيه ولم يوجد منه
سبب وجوب الضمان وللمدبر ان يرجع على العبد فيستسعيه لان العبد صار

كمعتق

كمعتق البعض فاذا ادى يعتق كله والولا بينهما لان نصيب كل واحد منهما عتق على ملكه
فان مات المدبر قبل ان ياخذ السعاية بطلت السعاية وعتق ذلك النصف من ثلث
ماله لما بينا وان اختار ترك نصيبه على حاله فمات يكون نصيبه موروثا عنه فينتقل
الخيار الى الورثة في الاعتاق والتدبير والكتابة والاستسعا والترك على حاله
لان نصيبه انتقل اليهم وقد كان له هذه الخيارات وان مات المدبر عتق ذلك النصف
من الثلث ولغير المدبر ان يستسعي العبد في نصف قيمته ان شا وان شا اعتق
وان شا دبر وان شا كاتب وليس له خيار الترك لانه صار معتق البعض فيجب
تخريجه الى العتق لا محالة والولا بينهما لان نصيب كل واحد منهما عتق على ملكه هذا
اذا كان الموسر مدبرا المدبر موسرا فان كان معسرا فللشريك الخيارات التي ذكرنا
الا خيار التضمين واما على قولهما اذا دبر نصيبه فقد صار كله مدبرا لان التدبير
لا يتجزى عندهما ويضمن المدبر لشريكه نصف قيمته موسرا كان او معسرا فقد
فرقا بين التدبير وبين الاعتاق ان في الاعتاق لا يضمن اذا كان معسرا وانما يسعى
العبد لان هذا ضمان اتلاف او ضمان تملك او ضمان حبس المال وانه لا يختلف باليسار
والاعسار في اصول الشرع الا ان السعاية في باب الاعتاق ثبتت بخلاف القياس
بالنص ولان الاعتاق قد زال العبد عن ملك المعتق فصار حرا ويسعى وهو حر
وهاهنا الملك قايم بعد التدبير وكسب المدبر على ملك مولاه فلم يمكن القول
بالاستسعا هذا اذا دبره احدهما او دبراه على التعاقب وان دبراه معا بان قال
كل واحد منهما قد دبرتك او انت مدبر او نصيبي منك مدبر او قال اذا مت فانت حر
او انت حر بعد موتي وخرج الكلامان معا صار مدبرا لهما بلا خلاف لان التدبير كل
واحد منهما صادف ملك نفسه فصار العبد مدبرا بينهما فاذا مات احدهما
عتق نصيبه من الثلث والاخر بالخيار ان شا اعتق وان شا كاتب وان شا
استسعى وليس له ان يتركه على حاله لانه صار معتق البعض فاذا مات الباقي منهما
قبل اخذ السعاية وعتق ان كان يخرج من الثلث لما ذكرنا وان قالا جميعا اذا
متنا فانت حر او انت حر بعد موتنا وخرج كلامهما معا لا يصير مدبرا لان كل
واحد منهما علق عتقه بموته وموت صاحبه فصار كان كل واحد منهما قال
ان مت انا وفلان فانت حر وانت حر ان مت انا وفلان الا اذا مات احدهما
فيصير نصيب الباقي منهما مدبرا لصيرورة عتقه معلقا بموت المولى مطلقا وصار
نصيب الوارث ميراثا لورثته ولهم الخيار ان شاؤا اعتقوا وان شاؤا دبروا
وان شاؤا كاتبوا وان شاؤا استسعوا وان شاؤا ضمنوا الشريك ان كان موسرا
واذا مات الاخر عتق نصيبه من الثلث هذا اذا دبره احدهما او كلاهما
فان دبره احدهما واعتقه الاخر فهذا في الاصل لا يخلو من احد وجهين اما ان
خرج الكلامان على التعاقب وان خرجا معا فان خرجا على التعاقب فان علم السابق
منهما واما ان لم يعلم فان كان الاعتاق سابقا بان اعتقه احدهما اولا ثم دبره
الاخر فاما على قول ابي يوسف ومحمد فكما اعتقه احدهما فقد عتق كله لان الاعتاق
عندهما لا يتجزى وتدبير الشريك باطل لانه صادف الحر والولا كله للمعتق
لان كله عتق باعتاقه وعليه الضمان ان كان موسرا وعلى العبد السعاية ان
كان معسرا لما ذكرنا في كتاب الاعتاق كعبد بين اثنين اعتقه احدهما وسكت

وقد ذكرناه فيما تقدم واما على قول ابي حنيفة اذا اعتقه احدهما فلم يعتق الا نصيبه
لتجزي الاعتاق عنده فلما دبره الاخر فقد صح تدبيره لانه دبر ملك نفسه فصح وصار
مبرئا للمعتق عن الضمان لانه قد ثبت له باعتاق الشريك خيارات منها التضمين
ومنها التدبير فاذا دبر فقد استوفى حقه فبرئ المعتق عن الضمان ولانه انما ثبت
له ولاية التضمين بشرط نقل نصيبه الى المعتق بالضمان وقد خرج عن احتمال النقل
بالتدبير فسقط الضمان والمدبر بالخيار ان شا اعتق نصيبه الذي صار مدبرا
وان شا كاتبه وان شا استسعى العبد وليس له ان يتركه على حاله لانه قد اعتق
بعضه فيجب تخريجه الى العتاق بالطريق التي بينا واذا مات المدبر عتق
عتق نصيبه الذي صار مدبرا من الثلث والولا بينهما لان كله عتق باعتاقهما النصف
بالاعتاق البات والنصف بالتدبير فعتق نصيب كل واحد منهما على ملكه وان كان
التدبير سابقا فان دبره احدهما اولا ثم اعتقه الاخر فعلى قولهما كما دبره احدهما صار
مدبرا لان التدبير عندهما لا يتجزى كالاعتاق البات ويضمن نصيب شريكه قنا
سوا كان موسرا او معسرا لما بينا واما على قول ابي حنيفة فلم يصر كله مدبرا بل نصيبه
خاصة لتجزي التدبير عنده فصح اعتاق الشريك فعتق نصفه وللمدبر ان يرجع
على المعتق بنصف قيمة العبد مدبرا ان كان المعتق موسرا لما بينا فيما تقدم وان
شا اعتق نصيبه الذي هو مدبر وان شا استسعى العبد وليس له ان يتركه على حاله
لانه معتق وان خرج الكلامان معا كان كل واحد منهما متصرفا في ملك نفسه لا مستهلكا ملك
غيره فلا يجب عليه الضمان ومنهم من قال هذا على قياس قول ابي حنيفة ان الاعتاق
والتدبير كل واحد منهما متجزي عنده فصح التدبير في النصف والاعتاق في النصف
فاما على قياس قولهما ينفذ الاعتاق ويبطل التدبير لان الاعتاق والتدبير لا يتجزيان
والاعتاق اقوى فيدفع الادنى وان كان احدهما سابقا لكن لا يعلم السابق منهما من
اللاحق ذكر في الاصل ان المعتق يضمن ربع قيمة العبد المدبر ويسعى العبد له في الربع
الاخر وهذا استحسان ولم يذكر الخلاف ومنهم من قال هذا قول ابي حنيفة
واما عندهما فالجواب فيه وفيما اذا خرج الكلامان معا سوا ووجه قولهما ان كل امرين
حادثين لا يعلم تاريخهما يحكم بوقوعهما معا في اصول الشرع كالغرقى والحرقى والهدمى
ولهذا قال بعض اهل الاصول في النص العام والخاص اذا تعارضا وجهل التاريخ
انه يجعل كانهما وردا معا ويبنى العام على الخاص على طريق البيان ويكون المراد
من النص العام ما ورا القدر المخصوص ووجه قول ابي حنيفة انه وقع الشك في
وجوب الضمان على المعتق لوقوع الشك في سبب وجوبه لان التدبير ان كان
لاحقا كان المدبر مبرئا للمعتق عن الضمان لما مر وان كان سابقا يجب الضمان على المعتق
فوقع الشك في الوجوب والوجوب لم يكن ثابتا فلا يثبت مع الشك ووجه الاستحسان
له اعتبار الاحوال وهو ان الاعتاق ان كان متقدما على التدبير فقد ابرا المدبر
المعتق عن الضمان وان كان متاخرا فالمعتق ضامن وقد سقط ضمان التدبير بالاعتاق
بعده فاذا لا ضمان على المدبر في الحالين جميعا والمعتق يضمن في حال ولا يضمن في حال
والمضمون هو النصف فيتنصف ربع قيمة العبد ويسعى العبد للمدبر في الربع الاخر
لانه لما تعذر التضمين فيه وجب تخريجه الى العتاق واخرج بالسعاية كما لو كان المعتق
معسرا والله اعلم • مدبرة بين اثنين جات بولد ولم يدعه احدهما فهو مدبر بينهما

كامه

كامه لان ولد المدبرة مدبر لما نذكر في بيان حكم التدبير فان ادعاه احدهما فالقياس
ان لا يثبت نسبه منه وهو قول زفر واليه مال الطحاوي من اصحابنا وفي الاستحسان
يثبت وجه القياس انهما لما دبراه فقد ثبت حق الولا لهما لانه ولد مدبرتهما جميعا
وفي اثبات النسب من المدعي ابطال هذا الحق عليه والولا لا يلحقه الفسخ وجه
الاستحسان ان النسب قد ثبت في نصيب المدعي لوجود سبب الثبوت وهو الوطي
في الملك واذا ثبت في نصيبه يثبت في نصيب شريكه لان النسب لا يتجزى فاما
قوله حق الولا لا يحتمل الفسخ فنقول نحن نثبت النسب ولا نسقط حق الولا لانه لا تنافي
بينهما فيثبت النسب من الشريك المدعي ويبقى نصف الولا للشريك الاخر ويبقى
نصف الجارية ام ولد له ونصفها مدبرة للشريك على حالها فان قيل الاستيلاد لا يتجزى
وهذا قول بالتجزية فالجواب ما ذكرنا انه متجز نفسه عند ابي حنيفة كالاعتاق الا انه
يتكامل في بعض المواضع على انا نقول الاستيلاد لا يتجزى فيما يحتمل نقل الملك فيه فاما
فيما لا يحتمل فهو متجز وهاهنا لا يحتمل نقل الملك فيه فاما فيما لا يحتمل فهو متجز وهاهنا لا يحتمل
لما نذكر ويغرم المدعي نصف العقر لشريكه ونصف قيمة الولد مدبرا ولا يضمن نصف
قيمة الام اما وجوب نصف العقر فلانه اقر بالوطي في ملك الغير لاقراره بوطي مدبرة
مشتركة بينهما وانه حرام الا ان الحد لم يجب للشبهة لان نصف الجارية ملكه
فيجب العقر ويغرم نصف قيمة ام الولد مدبرا لانه بالدعوة اتلف على شريكه ملك
الثابت ظاهرا لانه حصل من محل هو ملكهما فاذا ادعاه فقد اتلف على شريكه ملكه
الثابت من حيث الظاهر باخراجه من ان يكون منتفعا به منفعة الكسب والخدمة
فيضمن نصف قيمته مدبرا لانه اتلف نصف المدبر ولا يغرم نصف قيمة الجارية
لان نصف قيمة الشريك قد بقي على ملكه ولم تصر الجارية كلها ام ولد له لان استيلاد
نصيب شريكه يعتمد تملك نصيبه ونصيبه لا يحتمل التملك لكونه مدبرا بخلاف
الامة القنة بين رجلين فادعاه احدهما انه يثبت النسب ويغرم نصف عقر
الجارية لشريكه وتصير كلها ام ولد له ولا يغرم من قيمة ام الولد شيا لان هناك
نصيب الشريك يحتمل النقل فامكن القول بتملك نصيبه ببدل ضرورة
صحة الاستيلاد والتملك يستند الى وقت العلوق فتبين ان الولد حدث على ملكه
فلا يكون مضمونا عليه وهاهنا نصيب الشريك لا يحتمل النقل فيقتصر الاستيلاد
على نصيب المدعي وينفرد الولد بالضمان لانفراده بسبب وجوب الضمان فان
مات المدعي عتق نصيبه بغير شي لان نصيبه ام ولد له فلا يسعى في نصيبه
ولا يضمن للشريك الساكت شيا لحصول العتق من غير صنعه وهو الموت ويسعى
في نصيب الاخر في قولهم جميعا لان نصيبه مدبر فان مات الاخر قبل ان ياخذ
السعاية عتق كلها ان خرجت من ثلث ماله وبطلت السعاية عنها في قياس قول ابي
حنيفة وعلى قياس قولهما لا تبطل بنا على الاعتاق يتجزى عنده وعندهما لا يتجزى
وقد ذكرنا وجه البنا فيما تقدم وان مات الذي لم يدع عتق نصيبه من الثلث
لان نصيبه مدبر له ولا يسعى في نصيب الاخر في قول ابي حنيفة لان نصيبه
ام ولد له ورق ام الولد ليس بمتقوم عنده وفي قولهما يسعى لان رقها متقوم
والله اعلم فان لم يمت واحد منهما حتى ولدت ولدا اخر فادعاه فهو ضامن
لنصف العقر لانه اقر بوطي مدبرة مشتركة بينهما وايهما مات تعتق كل الجارية

لان نصيب كل واحد منهما ام ولد وام الولد اذا عتق بعضها عتق كلها ولا سعاية عليها وان ادعياه جميعا معا ثبت نسبه منهما جميعا وصارت الجارية ام ولد لهما جميعا ويبطل التدبير الى خلف هو خير وهو الاستيلاد لان عتق الاستيلاد ينفذ من جميع المال فكان خيرا لها من التدبير وحكم الضمان والكسب ما هو حكم في الجارية العتقة وسنذكر في كتاب الاستيلاد ان شا الله تعالى ولو دبر عبده ثم كاتبه جازت الكتابة لما ذكرنا فان ادى الكتابة قبل موت المولى عتق لوجود شرط العتق بسبب الكتابة وهو اداء بدل الكتابة وان لم يود حتى مات المولى عتق ايضا اذا كان يخرج من ثلث مال المولى لوجود شرط العتق بسبب التدبير وهو موت المولى وخروج المدبر من ثلث المال ولا سعاية عليه لان عتق المدبر في الوصية والوصية في الثلث نافذة فاذا خرج كله من الثلث عتق كله من غير سعاية وان لم يكن له مال اخر سواه فله الخيار ان شا سعى في جميع الكتابة وان شا سعى في ثلثي قيمته فان اختار الكتابة سعى على النجوم وان اختار السعاية في ثلثي قيمتها يسعى حالا وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يسعى في الاقل من جميع الكتابة ومن ثلثي القيمة وقال محمد يسعى في الاقل من ثلثي الكتابة ومن ثلثي القيمة فالخلاف في هذه المسئلة يقع في فصلين احدهما في الخيار والثاني في المقدار والخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه وفي المقدار بين ابي حنيفة وبين ابي يوسف وبين محمد اما فصل الخيار فالخلاف فيه مبني على ان العتق يتجزى عند ابي حنيفة وعندهما لا يتجزى ووجه البنا على هذا الاصل ان العتق لما كان متجزيا عنده لم يعتق بموت المولى الا ثلث العبد وبقي الثلثان منه رقيقا وقد توجه الى الثلثين الى العتق من جهتين احدهما الكتابة باداء بدل موجل والثاني التدبير بسعاية ثلثي القيمة معجلا فيتخير ان شا مال الى هذا وان شا مال الى ذاك ولما لم يكن العتق متجزيا عندهما فاذا عتق ثلثه بالموت فقد عتق كله ويبطل التاجيل في بدل الكتابة وصار المالان جميعا حالا وعليه احد المالين اما الكتابة واما السعاية واحدهما اقل والاخر اكثر فلا فايدة في التخيير لانه يختار الاقل لا محالة ولان الواجب عليه اذا احد المالين واحدهما اكثر من الاخر كان الاقل متيقنا به فيلزمه ذلك واما فصل المقدار فوجه قول محمد ان بدل الكتابة كله قوبل بكل الرقبة لان العقد انعقد عليه حيث قال كاتبتك على كذا او قد عتق ثلث الرقبة فيسقط ما كان بمقابلته وهو ثلث البدل فبقي الثلثان لان ثلث مال المولى لو كان مثل قيمة العبد يسقط عنه بدل الكتابة فاذا كان ثلث قيمته يجب ان يسقط ثلث بدل الكتابة فيبقى الثلثان ويسعى في الاقل من ثلثي الكتابة وثلثي القيمة لما قلنا ولهما ان العبد كان استحق ثلث رقبته بالتدبير السابق قبل عقد الكتابة فانه يسلم له ذلك كيف ما كان فاذا كاتبه بعد ذلك فالبدل لا يقابل القدر المستحق وهو الثلث وانما يقابل الثلثين فاذا قال كاتبتك على كذا فقد جعل بمقابلته ما لا تصح المقابلة وهو الثلثان فينصرف كل البدل الى ما تصح المقابلة به وهو الثلثان كمن طلق امراته الحرة تطليقتين ثم طلقها ثلاثا على الف درهم لزمها كل الالف لما قلنا واذا جمع بين من تحل نكاحها وبين من لا تحل وتزوجهما بالف درهم وجب الالف كلها بمقابلة نكاح من تحل له نكاحها عند ابي حنيفة وان كان الامر على ما وصفنا فالثلث وان عتق عند ابي حنيفة لكن لا بدل بمقابلته وانما البدل كله بمقابلة الثلثين فلم يسقط من البدل شي بخلاف ما اذا خرج كله من الثلث لان

مثاله جميع رقبته فلزم القول بالبراة هذا اذا دبر عبده ثم كاتبه فان كاتبه ثم دبره ثم مات المولى فعلى قول ابي حنيفة ان شا سعى في ثلثي القيمة وان شا ثلثي الكتابة وعندهما يسعى في الاقل من ثلثي القيمة ومن ثلثي الكتابة فقد اتفقوا على المقدار ههنا حيث قالوا مقدار بدل الكتابة الكتابة ثلثان وانما كان كذلك لان هناك كاتبه والعبد لم يكن استحق شيا من رقبته فكان جميع البدل بمقابلة جميع الرقبة وقد عتق عند الموت بسبب التدبير ثلثه فسقط ما كان بازايه من البدل فبقي الثلثان بلا خلاف وانما اختلفوا في الخيار فعند ابي حنيفة يخير بين الثلثين من بدل الكتابة موجلا وبين ثلثي القيمة معجلا وعندهما يجب عليه الاقل منهما بنا على تجزي الاعتاق وعدم تجزيه على ما بينا في الفصل الاول والله الموفق

فصل

واما حكم التدبير فنوعان • نوع يرجع الى حال حيوة المدبر • ونوع يرجع الى ما بعد موته • اما الذي يرجع الى حال حيوة المدبر فهو ثبوت حق الحرية للمدبر اذا كان التدبير مطلقا وهذا عندنا وعند الشافعي لا حكم له في حال حيوة المدبر راسا فلا يثبت حقيقة الحرية ولا حقها بل حكمه ثبوت حقيقة بعد الموت مقصورا عليه وعلى هذا يبني بيع المدبر المطلق انه لا يجوز عندنا وعنده جايز ويجوز بيع المدبر المقيد بالاجماع احتج الشافعي بما روي عن عطا انه قال رجل دبر عبده فاحتاج فباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بثمانماية درهم وادنى درجات فعل النبي صلى الله عليه وسلم الجواز ولان التدبير تعليق بالشرط وانه لا يمنع جواز البيع كساير التعليقات بالشروط من دخول الدار وكلام زيد ونحو ذلك وكالتدبير المقيد لان فيه معنى الوصية وذلك لا يمنع جواز البيع كما اذا اوصى بعتق عبده ثم باعه ولنا ما روي عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث وهذا نص في الباب وعن ابي سعيد الخدري عن جابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المدبر ومطلق النهي محمول على التحريم وروي عن عمر وعثمان وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما مثل مذهبنا وهو قول جماعة من التابعين مثل شريح ومسروق وسعيد بن المسيب والقسم بن محمد وابي جعفر محمد بن علي ومحمد بن سيرين وعمر بن عبد العزيز والشعبي والحسن البصري والزهري وسعيد بن جبير وسالم بن عبد الله وطاوس ومجاهد وقتادة حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا قول هولا الاجلا لقلت بجواز بيع المدبر لما دل من النظر ولنا لاثبات حق الحرية ضرورة الاجماع ودلالة غرض المدبر اما ضرورة الاجماع فهي ان الحرية تثبت بعد الموت بالاجماع والحرية لا بد لها من سبب ولا سبب ههنا سوى الكلام السابق فلا يخلو اما ان يجعل سببا للحال واما ان يجعل سببا بعد الشرط ولا سبيل الى الثاني لانه ليس من اهل مباشرة السبب فتعين ان يكون سببا عند وجوده فكان الكلام السابق سببا في الحال لثبوت الحرية بعد الموت ولسنا نعني بثبوت حق الحرية الا للمدبر هذا وهذا يمنع جواز البيع لان البيع ابطال السببية اذ لا تثبت الحرية عند الموت بعد البيع واما دلالة الغرض فهو ان غرض المدبر من التدبير ان يسلم الحرية المدبر عند وفاته حقا لخدمته القديمة مع بقا منافعه على ملكه في حياته لحاجته اليه ولا طريق الى تحصيل الغرضين

الا بجعل التدبير سببا في الحال لثبوت الحرية بعد الموت اذ لو لم تثبت الحرية في الحال لفات عرض الانتفاع به ولو لم ينعقد سببا راسا لفات عرضه في العتق لجواز ان يبيعه لشدة غضب او غير ذلك فكان انعقاده سببا في الحال وتاخر الحرية الى ما بعد الموت بطريق احراز العرضين فيثبت ذلك بدلالة الحال فيتقيد الكلام به اذ الكلام يتقيد بدلالة العرض فان قيل هذا مناقض لاصلكم لان التدبير تعليق العتق بالشرط ومن اصلكم ان التعليقات ليست اسباب للحال وانما تصير اسبابا عند شروطها وعلى هذا بنيتم تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسببه وهاهنا جعلتم التدبير سببا لثبوت الحرية في الحال وهذا مناقضة في الاصل والتناقض في الاصل دليل فساد الفرع فالجواب ان هذا اصلنا فيما يمكن اعتباره سببا عند وجود الشرط وفيما لم يرد المتكلم جعله سببا في الحال وفي التعليق بساير الشروط امكن اعتباره سببا عند وجود الشرط وهاهنا لا يمكن لما بينا وكذا في التعليق بساير الشروط لم المتكلم اراد المتكلم كونه سببا عند الشرط وهنا اراد كونه سببا للحال لما قلنا واما حديث عطا فيحتمل ان ذلك كان مدبرا مقيدا وقوله باع حكاية فعل فلا عموم له فيحتمل ان يكون معنى قوله باع اي اجر اذ الاجارة تسمى بيعا بلغة اهل المدينة وهكذا روى محمد بن الحسن رحمه الله باسناده ان النبي صلى الله عليه وسلم باع خدمة مدبر ولم يبع رقبته ويحتمل ان ذلك كان في ابتدا الاسلام حين كان بيع الحر مشروعا على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم باع رجلا بدينه يقال له سرق ثم صار منسوخا بنسخ بيع الحر لثبوت حق الحرية في المدبر الحاقا للحق بالحقيقة في باب الحرمات واما المدبر المقيد فهناك لا يمكن ان يجعل الكلام سببا للحال لان الامر متردد بين ان يموت من ذلك المرض وفي ذلك السفر او لا يموت فكان الشرط يحتمل الوجود والعدم فلم يكن التعليق سببا للحال كالتعليق بساير الشروط وكذا ما علق العتق بامر يحتمل الوجود والعدم دل انه ليس غرضه من هذا الكلام التقرب الى الله تعالى باعتاق هذا العبد ولا قضا حق الخدمة القديمة اذ لو كان غرضه لعلقه بشرط كاين لا محالة واما قوله ان في التدبير معنى الوصية فمسلم لكن هو وصية لازمة بشروطها في ضمن امر لازم وهو اليمين فلا يحتمل الفسخ ولهذا لا يحتمل الرجوع بخلاف الوصية بالاعتاق فان قيل هذا يشكل بالتدبير المقيد فانه يتضمن معنى الوصية اللازمة ومع هذا يجوز بيعه قيل معنى الوصية فيه للحال متردد لتردد موته على تلك الصفة فلا يصير العبد موصا له قبل الموت بتلك الصفة وهاهنا بخلافه واذا ثبت حق الحرية للمدبر المطلق في الحال فكل تصرف فيه يبطل هذا الحق لا يجوز وما لا يبطله يجوز وعلى هذا تخرج المسايل لا يجوز بيعه ولا هبته ولا التصدق به ولا الوصاة به لانها تصرف تمليك الرقبة فيبطل حق الحرية ولا يجوز رهنه لان الرهن والارتهان من باب ايفا الدين واستيفايه عندنا فكان من باب تمليك العين وتملكها ويجوز اجارته لانها لا تبطل هذا الحق لانها تصرف في هذه المنفعة بالتمليك لا في العين والمنافع على ملك المدبر وقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه باع خدمة المدبر ولم يبع رقبته وبيع خدمة المدبر بيع منفعته وهو معنى الاجارة ويجوز الاستخدام وكذا الاستمتاع والوطي في الامة لانها استيفا المنافع ويجوز التزويج لان التزويج تمليك وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه كان يطا مدبرته ولان الاستيلاد اكد من التدبير لانه يوجب الحرية من جميع المال والتدبير من الثلث ثم الاستيلاد لا يمنع من الاجارة والاستخدام ولا يمنع من الاستمتاع والوطي والتزويج في الامة فالتدبير اولى والاجرة والمهر والعقر والكسب والغلة للمولى لانها بدل المنافع والمنافع ملكه والارش له لانه بدل جزء فات

على ملكه ولا يتعلق الدين برقبته لان رقبته لا تحتمل البيع لما بينا وتتعلق بكسبه ويسعى في ديونه بالغة ما بلغت وجنايته على المولى وهو الاقل من قيمته ومن ارش الجناية ولا يضمن المولى اكثر من قيمة واحدة وان كثرت الجنايات لما نذكر في كتاب الجنايات ان شا الله تعالى • ويجوز اعتاقه لانه ايصال له الى حقيقة الحرية معجلا لان المنع من البيع ونحوه لما فيه من منعها من وصوله الى هذا المقصود فمن المحال ان يمنع من ايصاله اليه ولهذا المعنى جاز اعتاق ام الولد كذا المدبر ويجوز مكاتبته لانه يريد تعجيل الحرية اليه والمولى يملك ذلك كما يملك مكاتبة ام الولد وولد المدبرة من غير سيدها بمنزلتها لاجماع الصحابة على ذلك فانه روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال ولد المدبرة بمنزلتها يعتق بعتقها ويرق برقها وروي ان عثمان رضي الله عنه خوصم اليه في اولاد مدبرة فقضى له ما ولدته قبل التدبير عبد وما ولدته بعد التدبير مدبر وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا وهو قول شريح ومسروق وعطا وطاوس ومجاهد وسعيد بن جبير والحسن وقتادة رحمهم الله ولا يعرف في السلف خلاف ذلك وانما قال به بعض اصحاب الشافعي فلا يعتد بقوله لمخالفته الاجماع ولان حق الحرية يسري الى الولد كولد ام الولد وما ولدته قبل التدبير فهو قن لقضية عثمان بحضرة الصحابة رضي الله عنهم ولان حق الحرية لم يكن ثابتا في الام وقت الولادة حتى يسري الى الولد ولو اختلف المولى والمدبرة في ولدها فقال المولى ولدته قبل التدبير وهو رقيق وقالت هي ولدته بعد التدبير وهو مدبر فالقول قول المولى مع يمينه على علمه والبينة بينة الامة لان المدبرة تدعي سراية التدبير الى الولد فكان ينكر فكان القول قوله مع يمينه ويحلف على علمه لان الولادة ليست فعله والبينة بينة المدبرة لان فيها اثبات التدبير ولو كان التدبير عتق فقال المولى للمعتقة ولدته قبل العتق وهو رقيق وقالت بل ولدته بعد العتق وهو حر يحكم فيه الحال ان كان الولد في يدها فالقول قولها وان كان في يد المولى فالقول قوله لانه اذا كان في يدها كان الظاهر شاهدا لها واذا كان في يده كان الظاهر شاهدا له بخلاف المدبرة لانها في يد المولى فكذا ولدها فكان الظاهر شاهدا له على كل حال فكان القول قوله ولو قال لامة لا يملكها ان ملكتك فانت مدبرة او ان اشتريتك فانت مدبرة فولدت ولدا ثم اشتراهما جميعا فالام مدبرة والولد رقيق لان الام انما صارت مدبرة بالشرط ولم يوجد الشرط في حق الولد وانما ينفصل فلا يسري اليه تدبير الام والله الموفق واما الذي الى ما بعد موت المدبر • فمنها عتق المدبر لان عتقه معلقا بموت المولى والمعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط ويستوي فيه المدبر المطلق والمقيد لان عتق كل واحد منهما تعلق بالشرط الا ان الشرط في المقيد الموت الموصوف بصفة فاذا وجد ذلك فقد وجد الشرط فينزل المعلق سوا كان الموت حقيقة او حكما بالردة بارتداد المولى عن الاسلام والعياذ بالله ولحق بدار الحرب لان الردة مع اللحاق بدار الحرب تجري مجرى الموت في زوال الاملاك وكذا المستامن اذا اشترى عبدا في دار الاسلام فدبره ولحق بدار الحرب فاسترق الحربي عتق مدبره لان الاسترقاق اوجب زوال ملكه عن امواله حكما فكان بمنزلة الموت وكذا ولد المدبرة الذي ليس من مولاها لانه تبعها في حق الحرية فكذا في حقيقة الحرية ويستوي فيه المطلق والمقيد لان معنى التبعية لا يوجب الفصل • ومنها ان عتقه يحسب من ثلث المال وهذا قول عامة الصحابة وعامة رضي الله عنهم وهو قول سعيد بن جبير وشريح وابن سيرين والحسن رحمهم الله وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان عتقه من جميع المال وهو قول ابراهيم النخعي وحماد رحمهما الله وجعلوه كام الولد ولنا ما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث ولان التدبير وصية والوصية تعتبر من ثلث المال كساير الوصايا وسوا كان

المدبر مطلقا او مقيدا لعموم الحديث الا انه خص منه المقيد في حق البيع والهبة فيعمل بعمومه في حق الاعتبار من الثلث ولان معنى الوصية يوجد في النوعين وانه يقتضي اعتباره من الثلث ويعتبر من ثلث المال يوم موت المولى لان في الوصايا هكذا يعتبر واذا كان اعتبار عتقه من ثلث مال المولى فان كان يخرج كله من ثلث مال المولى بان كان له مال اخر سواه يعتق كله ولا سعاية عليه وان لم يكن له مال اخر سواه يعتق ثلثه ويسعى في الثلثين للورثة هذا اذا لم يكن على المولى دين فان كان عليه دين يسعى في جميع قيمته في قضا دين المولى لان الدين مقدم على الوصية ❁ ومنها ان ولا المدبر للمدبر لانه المعتق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الولا لمن اعتق ولا ينتقل هذا الولا عن المدبر وان عتق المدبر من جهة غيره كمدبرة بين اثنين جات بولد فادعاه احدهما انه ثبت نسبه منه وعتق عليه وغرم نصيب شريكه من الولد والولا بينهما لان حق الحرية ثابت في الحال عندنا وانه يثبت حق الولا وهو لا يحتمل الفسخ وكذا المدبر بين شريكين اعتقه احدهما لما ذكرنا لما تقدم وعلى قول ابي يوسف ومحمد اذا اعتق احدهما نصيبه عتق جميعا والولا بينهما والله اعلم

فصل واما بيان ما يظهر به التدبير فالتدبير يظهر بما يظهر به الاعتاق البات وهو الاقرار والبينة لانه اثبات حق الحرية في الحال فيعتبر الحق بالحقيقة وهو اثبات حقيقة الحرية بعد الموت فيعتبر بالاثبات في الحال وذا يظهر باحد الامرين فكذا هذا اذا عرف هذا فنقول اذا ادعى المملوك التدبير وانكر المولى فاقام البينه قبلت بينته بلا خلاف فان لم يدع وانكر التدبير من غير دعوى في قول ابي حنيفة وعندهما تقبل والحجة على نحو ما ذكرنا في الاعتاق البات الا ان الشهادة على عتق الامة تقبل من غير دعواها بالاجماع والشهادة على تدبير الامة على الاختلاف لان تدبير الامة لا يوجب تحريم الفرج فلم تكن الشهادة قائمة على حق الله تعالى ولو شهدا انه دبر احد عبديه بغير عينه في الصحة فالشهادة باطلة في قول ابي حنيفة لان المدعي مجهول وعندهما تقبل ولو شهدا ان ذلك تقبل استحسانا والقياس ان لا تقبل وقد ذكرنا وجه القياس والاستحسان في كتاب العتاق ولو شهدا انه قال هذا حر او هذا مدبر لم تجز شهادتهما في قول ابي حنيفة لجهالة المدعي ولو شهدا انه قال هذا حر بعد موتي لا بل هذا كانا جميعا مدبرين ويعتقان بعد موته من ثلثه لانه كما قال هذا حر بعد موتي فقد صار مدبرا فلما قال لا بل هذا فقد رجع عن الاول وتدارك بالثاني ورجوعه لا يصح وتداركه صحيح كما اذا قال لاحدى امراتيه هذه طالق لا بل هذه ولو شهدا انه قال هذا حر البتة بل هذا مدبر جازت الشهادة لهما لانه اعتق الاول ثم رجع وتدارك بالثاني والرجوع لا يصح فيصح التدارك فصار الاول حرا والثاني مدبرا ولو شهد احدهما انه دبره وشهد الاخر انه اعتقه البتة فالشهادة باطلة لان كل واحد منهما شهد بغير ما شهد الاخر لفظا ومعنى اما اللفظ فلا شك فيه واما المعنى فلان الاعتاق البات اثبات العتق في الحال والتدبير اثبات العتق بعد موت المولى وهما متغايران وليس على كل واحد منهما الا شاهد واحد وكذلك لو شهدا بالتدبير واختلفا في شرطه لانهما شهدا على شيئين مختلفين كما في الاعتاق البات والله الموفق

كتاب الاستيلاد

الكلام في هذا الكتاب في مواضع ❁ في تفسير الاستيلاد لغة وعرفا ❁ وفي بيان سببه ❁ وفي بيان شرطه ❁ وفي بيان وقته ❁ وفي بيان حكمه ❁ وفي بيان ما يظهر به ❁ اما تفسيره لغة فالاستيلاد هو طلب الولد كالاستيهاب

والاستيناس

والاستيناس انه طلب الهبة والانس وفي العرف هو ان تصير الجارية ام ولد يقال فلان استولد جاريته اي صيرها ام ولد له وعلى هذا قلنا انه يستوي في صيرورة الجارية ام ولد الولد الحي والميت لان الميت ولد بدليل انه يتعلق به احكام الولادة حتى تنقضي به العدة وتصير المراة به نفسا وكذا لو اسقطت سقطا قد استبان خلقه او بعض خلقه او اقربه فهو بمنزلة الولد الحي الكامل الخلق وتصير الجارية ام ولد له لان احكام الولادة تتعلق بمثل هذا السقط وهو ما ذكرنا وان لم يكن استبان شيا من خلقه فالقت مضغة او علقة او نطفة فادعاه المولى فانها لا تصير ام ولد له كذا روي الحسن عن ابي حنيفة لان ما لم يستبن خلقه لا يسمى ولدا وصيرورة الجارية ام ولد بدون الولد محال ولانه يحتمل ان يكون ولدا ويحتمل ان يكون دما جامدا او لحما فلا يثبت به الاستيلاد مع الشك وهذا الذي ذكرنا قول اصحابنا وللشافعي فيه قولان في قول قال يصب عليه الما الحار فان ذاب فهو دم وان لم يذب فهو ولد وفي قول قال يرجع فيه الى قول النسا والقولان فاسدان لما ذكرنا في كتاب الطلاق ولو اقر المولى فقال لجاريته حمل هذه الجارية مني صارت ام ولد له لان الاقرار بالحمل اقرار بالولد اذ الحمل عبارة عن الولد وروي عن ابي يوسف انه اذا قال حمل هذه الجارية مني او قال هي حبلى مني او قال ما في بطنها من ولد فهو مني ثم قال بعد ذلك لم تكن حاملا وانما كان ريحا وصدقته الامة فانها لا تصدق فان وهي ام ولد لانه اقر بحملها والحمل عبارة عن الولد وذلك يثبت لها حرية الاستيلاد فاذا رجع لم يصح رجوعه ولا يلتفت الى تصديقها لان في الحرية حق الله تعالى فلا يحتمل السقوط باسقاط العبد ولو قال ما في بطنها مني ولم يقل من حمل او ولد ثم قال بعد ذلك كان ريحا وصدقته لم تصر ام ولد لان قوله ما في بطنها يحتمل الولد والريح فعند تصادقا على اللفظ المحتمل فلا يثبت الاستيلاد ولو قال المولى ان كانت هذه الجارية حبلى فهو مني فاسقطت سقطا قد استبان خلقه او بعض خلقه فقد صارت ام ولد له لما بينا وان ولدت ولدا لاقل من ستة اشهر صارت ام ولد له لان الطريق الى ثبوت نسب الحمل منه هذا لان معنى قوله ان كانت حبلى فهو مني اي اني وطئتها فان حبلت من وطي فهو مني فاذا اتت بعد هذه المقالة بولد لاقل من ستة اشهر تيقنا انها كانت حاملا حينئذ فيثبت النسب والاستيلاد فان انكر المولى الولادة فشهدت عليها امراة لزمه النسب لان الزوج اذا كان اقر بالحبل تقبل شهادة امراة على الولادة على ما ذكرنا في كتاب الطلاق فان جات به لستة اشهر فصاعدا لم يلزمه ولم تصر الجارية ام ولد له لانا لا نعلم وجود هذا الحمل في ذلك الوقت لجواز انها حملت بعد ذلك فلا يثبت النسب والاستيلاد بالشك والله اعلم

فصل واما سبب الاستيلاد وهو صيرورة الجارية ام ولد فقد اختلف فيه قال اصحابنا سببه هو ثبوت نسب الولد وقال الشافعي سببه علوق الولد حرا على الاطلاق بعد اتفاقهم على ان حكم الاستيلاد في الحال هو ثبوت حق الحرية وثبوت حقيقة بعد موت المولى والاصل فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم في جاريته مارية القبطية لما ولدت ابراهيم بن النبي صلى الله عليهما وسلم اعتقها ولدها والمراد منه التسبب اي ولدها سبب عتقها غير انهم اختلفوا في جهة التسبيب فقال اصحابنا هي ثبوت نسب الولد وقال الشافعي هي علوق الولد حرا مطلقا وجه قوله ان الولد حر بلا شك وانه جزء الام وحرية الجزء تقتضي حرية الكل اذ لا يحتمل ان يكون الكل رقيقا والجزء حرا كان ينبغي ان تعتق

اقرار المولى بالحمل

الام للحال الا انها انما لا تعتق لان الولد انفصل منها وحريته على اعتبار الانفصال لا توجب
حرية الام كما لو اعتق الجنين فقلنا بثبوت حق الحرية في الحال وتاخر الحقيقة الى ما
بعد الموت عملا بالشبهين ولنا ان الوطي المعلق اوجب الجزية من المولى والجارية بواسطة
الولد لاختلاط المايين وصيرورتهما شيا واحدا وانخلاق الولد منه فكان الولد جزوا
لهما وبعد الانفصال عنها ان لم يبق جزوا لها على الحقيقة فقد بقي حكما لثبات النسب
ولهذا ينسب كل الابن اليه فيقال ام ولده فلو بقيت حقيقة الجزية لثبتت حقيقة
الجزية فان بقيت حكما يثبت الحق على ما عليه وضع قاعدة الشرع من ترتيب الاحكام
على تدرج قوتها وضعفها والى هذا المعنى اشار عمر رضي الله عنه فقال ابعدما اختلطت
لحومكم بلحومهن ودماوكم بدمايهن تريدون بيعهن ثم اختلف اصحابنا في كيفية
هذا السبب فقال علماونا الثلاثة السبب هو ثبوت النسب شرعا وقال شرعا
زفر هو ثبوت النسب مطلقا سوا ثبت شرعا او حقيقة • وبيان هذه الجملة
في مسايل اذا تزوج جارية انسان فاستولدها ثم ملكها صارت ام ولد له عند
اصحابنا لان سبب الاستيلاد هو ثبوت النسب وقد تحقق الا انه يوقف الحكم
على وجود الملك لتعذر اثبات حكمه وهو حق الحرية في غير الملك كما يتعذر اثبات
الحقيقة في غيره فتاخر الحكم الى وقت الموت وعند الشافعي لا تصير ام ولد له وهو
قول ابراهيم رحمه الله لان السبب عنده علوق الولد حرا على الاطلاق ولم يوجد
لان الولد رقيق في حق مولاه واذا ملك ولده الذي استولده عتق عليه بالاجماع اما
عندنا فلانه ملك ذا رحم محرم منه فيعتق واما عنده فلانه ملك ولدا ثابت النسب
منه شرعا وكذلك اذا ثبت النسب من غير مالك الجارية بوطي بشبهة ثم ملكها فقد
صارت ام ولد له حين ملكها لوجود السبب وعنده لا لانعدام السبب ولو ملك
الولد عتق لما قلنا ولو زنى بجارية فاستولدها بان قال زنيت بها او فجرت بها او
قال هو ابني من زنا او فجور وصدقته وصدقه مولاها فولدت ثم ملكها لم تصر ام
ولد له عند اصحابنا الثلاثة وهو استحسان والقياس ان تصير ام ولد له وهو قول
زفر بنا على ان السبب عنده ثبوت النسب مطلقا وقد ثبت النسب حقيقة بدليل
انه لو ملك الولد عتق عليه بلا خلاف بين اصحابنا والسبب عند اصحابنا الثلاثة
هو ثبوت النسب شرعا ولم يثبت والله اعلم فصل واما شرطه فما هو شرط ثبوت
النسب شرعا وهو الفراش ولا فراش الا بملك اليمين او شبهته او تاويل الملك او
ملك النكاح او شبهته ولا تصير الامة فراشا في ملك اليمين بنفس الوطي بل بالوطي
مع قرينة الدعوة عندنا وهي من مسايل كتاب الدعوى ولا يثبت الاستيلاد بدون
الدعوة • ويستوي في الاستيلاد ملك المدبرة والقنة لاستوايهما في ثبات
النسب الا ان المدبرة اذا صارت ام ولد بطل التدبير لان امية الولد انفع لها
الا ترى ان ام الولد لا تسعى لغريم ولا لوارث والمدبرة تسعى ويستوي في ثبات
النسب ملك كل الجارية او بعضها فكذا في الاستيلاد حتى ان جارية بين اثنين
علقت في ملكهما فجاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه منه وصارت الجارية
كلها ام ولد له بالضمان وهو نصف قيمة الجارية يستوي في هذا الضمان والاعسار
ويغرم نصف العقر لشريكه ولا يغرم يضمن من قيمة الولد شيا اما ثبوت النسب
فلحصول الوطي في محل له فيه ملك لان ذلك القدر من الملك اوجب ثبوت النسب

بقدره والنسب لا يتجزى فاذا ثبت في بعضه يثبت في الكل ضرورة عدم التجزي ولان
النسب يثبت بشبهة الملك فلان يثبت بحقيقة الملك اولى واما صيرورة كلها ام ولد له
فالنصف قضية للنسب لان نصف الجارية مملوك له والنصف الاخر اما باعتبار ان
الاستيلاد لا يتجزى فيما يمكن نقل الملك فيه فاذا ثبت في البعض ثبت في الكل لضرورة
عدم التجزي واما باعتبار انه وجد سبب التكامل وهو النسب مع كونه متجزيا في نفسه
لان سبب الاستيلاد هو ثبوت النسب والنسب لا يتجزى والحكم يثبت على وفق العلة
فيثبت الاستيلاد في نصيبه قضية للسبب ثم يتكامل في الباقي بسبب النسب
واما باعتبار سبب اخر اوجب التكامل على ما عرف في الخلافيات ثم لا سبيل الى
التكامل بدون تملك نصيب شريكه فيصير متملكا نصيب شريكه ضرورة صحة الاستيلاد
في ذلك النصيب ولا سبيل الى تملك مال الغير بغير بدل فيتملكه بالبدل وهو نصف
قيمتها وانما استوي في هذا الضمان حالة اليسار والاعسار لانه ضمان تملك كضمان
البيع واما وجوب نصف العقر فلوجود الاقرار منه بوطي ملك الغير وانه حرام الا ان
الحد لم يجب لمكان الشبهة لحصول الوطي في ملكه وملك شريكه فلا بد من وجوب
العقر ولا يدخل العقر في ضمان القيمة لان ضمان نصف القيمة ضمان الجزء وضمان البضع
ضمان الجزء ولان منافع البضع لها حكم الاجزاء وضمان الجزء لا يدخل في مثله واما عدم وجوب
نصف قيمة الولد فلانه تملك نصيب شريكه بالعلوق السابق فصار الولد حادثا على ملكه
فلا يصير مضمونا عليه ولان الولد في حال العلوق لا قيمة له فلا يقابل بالضمان ولانه
كان بمنزلة الاوصاف فلا يفرد بالضمان ويستوي في ثبوت النسب وصيرورة
الجارية ام ولد ملك الذات وملك اليد كالمكاتب اذا استولد جارية من اكسابه
على ما نذكر في كتاب الدعوى ويستوي في دعوى النسب حال الصحة والمرض لان
حال حق النسب من الحوايج الاصلية وكذلك اذا ادعاه احدهما واعتقه الاخر وخرج
القول منهما معا فعتقه باطل ودعوى صاحبه اولى لان الدعوة استندت الى حالة متقدمة
وهي العلوق والعتق وقع في الحال فصارت الدعوة اسبق من الاعتاق فكانت اولى
ولو ادعياه جميعا فهو ابنهما والجارية ام ولد لهما تخدم لهذا يوما ولذلك يوما ولا يضمن
واحد منهما من قيمة الام لصاحبه شيا ويضمن كل واحد منهما نصف العقر فيكون قصاصا
اما ثبوت النسب منهما فمذهبنا وعند الشافعي يثبت من احدهما ويتعين بقول
القافة وهي من مسايل كتاب الدعوى واما صيرورة نصيب كل واحد منهما من الجارية
ام ولد له فلثبوت نسب ولدها منه فصار كانه انفرد بالدعوة وانما لا يضمن احدهما
للاخر شيا من قيمة الام لان نصيب كل واحد منهما لم ينتقل الى شريكه وانما ضمن كل واحد
منهما لصاحبه نصف العقر لوجود سبب وجوب الضمان وهو الاقرار بالوطي في ملك الغير
فيصير احدهما قصاصا بالاخر لعدم الفايدة في الاستيفا وكذلك لو كانت الجارية بين
اربعة او ثلثة او خمسة فادعوه جميعا معا ثبت نسبه منهم وتصير الجارية ام ولد لهم
في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يثبت النسب من اكثر من اثنين وعند محمد
من اكثر من ثلاثة ونذكر الحجج في كتاب الدعوى ان شا الله تعالى وان كانت الانصبا
مختلفة بان كان لاحدهم السدس ولاخر الربع ولاخر الثلث ولاخر ما بقي يثبت النسب
منهم ويصير نصيب كل واحد منهم من الجارية ام ولد له لا يتعدى الى نصيب صاحبه
حتى تكون الخدمة والكسب والغلة بينهم على قدر انصبايهم لان كل واحد منهم

ثبت الاستيلاد منه في نصيبه فلا يجوز ان يثبت فيه استيلاد غيره وان كانت الامة بين الاب والابن فجاءت بولد فادعياه جميعا معا او كانت بين حر وعبد فادعياه او بين حر ومكاتب او بين مكاتب وعبد او بين مسلم وذمي او بين كتابي ومجوسي او بين عبد مسلم او مكاتب مسلم وبين حر كافر او بين ذمي ومرتد فحكمه يذكر في كتاب الدعوى ان شاء الله تعالى هذا اذا كان العلوق في ملك المدعيين فان لم يكن بان اشترياها وهي حامل فجاءت بولد فادعاه احدهما او كلاهما فهي من مسائل الدعوى نذكرها هناك ان شاء الله تعالى وكذا اذا ولدت الجارية المشتركة بين اثنين ولدين فادعى كل واحد منهما ولدا او لدتهما في بطن او بطنين والدعوتان خرجتا جميعا معا او على التعاقب وكذا اذا ولدت جارية لانسان ثلثة اولاد فادعى احدهم وهم ولدوا في بطن واحد او في بطون مختلفة وادعى المولى احدهم بعينه او بغير عينه فحكم هذه الجملة في كتاب الدعوى وكذا دعوة الاب نسب ولد جارية ابنه مع فروعها او دعوة الابن فصولها نذكر ثمة ان شاء الله تعالى امة بين رجلين اقر احدهما انها ام ولد لصاحبه وانكر ذلك صاحبه قال ابو حنيفة يبطل حق الشاهد في رقبتها موسرا كان المشهود عليه او معسرا وتخدم المشهود عليه يوما ويرفع عنها يوما فان مات المشهود عليه سعت لورثته وكانت في حال السعاية كالمكاتبة فان ادت عتقت وكان نصف ولاها للمشهود عليه والنصف لبيت المال وهو قول ابي يوسف الاخر وقال محمد تسعى الساعة في نصف قيمتها للمشهود عليه فاذا ادت فهي حرة لا سبيل لاحد عليها وجه قوله ان المقر قد افسد على شريكه ملكه باقراره لانه لما لم يصدقه الشريك انقلب اقراره على نفسه كمن اشترى عبدا ثم اقر ان البايع كان قد اعتقه وانكر البايع انه ينقلب اقراره عليه ويجعل معتقا كذا ههنا واذا انقلب اقراره على نفسه صار مقرا بالاستيلاد في نصيبه ومتى ثبت في نصيبه ثبت في نصيب شريكه لانه لا يتجزى فقد افسد نصيب صاحبه لكن لا سبيل الى تضمينه لان شريكه قد كذبه في اقراره فكان لشريكه السعاية كما لو اعتق المقر نصيبه وهو معسر واذا سعت في نصيبه وعتق نصيبه يعتق الكل لعدم تجزي العتق عنده ولهما ان المقر بهذا الاقرار يدعي الضمان على المنكر بسبب تملك الجارية لان الاستيلاد لا يتجزى فيما يحتمل النقل والتملك ويجب على الشريك فيه الضمان في حال اليسار والاعسار ودعوى الضمان يوجب براة الامة عن السعاية فبطل حقه في رقبتها وبقي حق الشريك في نصيبه كما كان ولان المقر لا يخلوا اما ان كان صادقا في اقراره واما ان كان كاذبا فيه فان كان صادقا كانت الجارية كلها ام ولد لصاحبه فيسلم له كمال الاستخدام وان كان كاذبا كانت الجارية بينهما على ما كانت قبل الاقرار فنصف الخدمة ثابت للمنكر بيقين واعتبار هذا المعنى يوجب ان لا سعاية عليها ايضا فاما المقر فقد اسقط حق نصيبه عن الخدمة لزعمه ان كل الخدمة لشريكه الا ان شريكه لما رد عليه بطلت خدمة اليوم وبيع هذه الجارية متعذر لان الشاهد اقر انها ام ولد وحين ما اقر كان له فيها ملك من حيث الظاهر فنفذ اقراره في حقه فاذا مات المشهود عليه فانها تسعى في نصف قيمتها لورثته لان في زعم الشاهد انها عتقت بموت صاحبه لزعمه انها ام ولد صاحبه والامة المشتركة بين اثنين اذا اقر احدهما على شريكه بالعتق كان له عليها السعاية وان كذبه صاحبه في الاقرار كذلك ههنا ونصف الولا للمشهود عليه لانها عتقت على ملكه ووقف النصف الاخر لان المقر اقر انه للمشهود عليه والمشهود

عليه

عليه رد عليه اقراره فلا يعرف لهذا النصف مستحق معلوم فيكون لبيت المال فان جاءت بولد فقال احدهم هو ابن الشريك فالجواب في الام كذلك واما الولد فيعتق ويسعى في نصف قيمته للمشهود عليه لان الشريك المقر اقر بحرية الولد من جهة شريكه واحد الشريكين اذا شهد على الاخر بالعتق وانكر الاخر يسعى العبد للمشهود عليه وفي مسئلتنا لا يسعى للشاهد لانه اقر انه حر الاصل وانه لا سعاية له عليه ونظير هذه المسئلة ما روى بشر عن ابي يوسف في جارية بين شريكين ادعى احدهما ان شريكه دبرها وانكر الشريك فان ابا حنيفة رحمه الله قال الشاهد بالخيار ان شاء دبر فتخدمه يوما وللاخر يوما وان شاء امسك ولم يدبر فتخدمه يوما وللاخر يوما وان شاء استسعاها في نصف قيمتها فسعت له يوما وخدمت الاخر يوما فاذا ادت فعتقت سعت للاخر وكان قول ابي يوسف انها كام الولد ثم رجع وقال ابو يوسف كما قال ابو حنيفة الا في تبعيض التدبير وقال محمد تسعى الساعة وجه قول محمد على ما ذكرنا في الاستيلاد وهو ان الشريك لما لم يصدقه في اقراره عليه انقلب عليه اقراره وثبت التدبير في نصيبه وانه يتعدى الى نصيب المنكر لعدم تجزي التدبير عنده فقد افسد نصيب المنكر وقد تعذر ايجاب الضمان عليه للمنكر لتكذيبه اياه وتسعى الجارية كما لو انشا التدبير في نصيبه ومن اصل ابي حنيفة رحمه الله ان التدبير يتجزى فلا يصير نصيبه باقراره بالتدبير على صاحبه مدبرا كما لو دبر احد الشريكين نصيبه انه يبقى نصيب الاخر على حاله وله التدبير والاستسعا والترك على حاله الا ان ههنا لو اختار السعاية فانما يستسعيها يوما ويتركها يوما لانه لا يملك جميع منافعها فلا يملك ان يستسعي مقدار رخصه فاذا ادت عتق نصيبه ويسعى للمنكر في نصيبه لانه فسد نصيبه وتعذر تضمين المقر فكان له ان يستسعي وابو يوسف وافق ابا حنيفة الا انه يقول ان التدبير يتجزى فهو بدعوى التدبير على الشريك يدعي الضمان عليه موسرا كان او معسرا فكان مبريا للامة عن السعاية فلم يبق له حق الاستسعا ولا حق الاستخدام فيتوقف نصيبه والله اعلم وروى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله ان شهد كل واحد منهما على صاحبه بالتدبير او شهد كل واحد منهما على صاحبه بالاستيلاد فلا سبيل لكل واحد منهما على صاحبه ولا على الامة موسرين كانا او معسرين لان كل واحد منهما يدعي حق الحرية من جهته وابرا الامة من السعاية وادعى الضمان على شريكه وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف فاما محمد فوافق ابا حنيفة في هذا الفصل لان كل واحد من الشريكين ههنا ابرا الامة من السعاية وادعى الضمان على شريكه وروى المعلى عن ابي يوسف رحمه الله في عبد بين رجلين قال احدهما للاخر هذا ابني وابنك او ابنك وابني فقال الاخر صدقت فهو ابن المقر خاصة دون المصدق وكذا قال محمد في الزيادات في صبي لا يعقل في يد رجلين قال احدهما للاخر هو ابني وابنك فصدقه صاحبه وانما كان كذلك لانه لما كان هو ابني فكما قال هذه المقالة ثبت نسبه منه لوجود الاقرار منه في النسب في ملكه فلا يحتمل الثبوت من غيره بعد ذلك قال محمد رحمه الله لو قال هذا ابنك وسكت فلم يصدقه صاحبه حتى قال هو ابني معك فهو موقوف فان قال صاحبه هو ابني دونك فهو كما قال لانه لما اقر له بالنسب ابتدا وسكت فقد استقر اقراره وتوقف على التصديق فقوله بعد ذلك ابني يتضمن ابطال الاقرار فلا يسمع فاذا وجد التصديق بقي من المقر له ثبت نسبه منه قال فان قال المقر له ليس بابني ولكنه

ابنك او قال ليس بابني ولا ابنك او قال ليس بابني وسكت فليس بابن واحد منهما في قياس
قول ابي حنيفة وقال محمد ان صدقه فهو ابن المقر له وان كذبه فهو ابن المقر وهذا
فرع اختلافهم فيمن اقر بعبده انه ابن فلان وكذبه المقر له وادعاه المولى انه لم تصح دعوته
في قول ابي حنيفة وفي قولهما يصح وجه قولهما انه كذبه المقر له فقد بطل اقراره كما
في الاقرار بالمال واذا بطل اقراره التحق بالعدم فجاز ان يدعيه لنفسه ولابي حنيفة
انه لما اقر بالنسب لغيره فقد زعم انه ثابت النسب منه فيكذبه ينفي ثبوت النسب
منه لا في حقه لا في حق المقر بل يبقى ثابت النسب منه في حقه فاذا ادعاه فقد ادعى ولدا
هو ثابت النسب من الغير في حقه فلا تسمع دعواه ولو قال هو ابني وابنك فهو ابن
الثاني لانه لما قال هو ابني فقد صدقه فيثبت نسبه منه فاقراره بعد ذلك بقوله
ابنك لم يصح قال محمد رحمه الله فان كان هذا الغلام يعقل فالمرجع الى تصديقه لانه
اذا كان عاقلا كان في يد نفسه فلا تقبل دعوى النسب عليه من غير تصديقه قال
وان كان الولد ابن امة ولدته في ملكهما فالجواب كالاول في النسب ان على قول ابي
حنيفة لا يثبت من المقر بعد اعترافه لشريكه وعلى قولهما يثبت قال والامة ام ولد
لمن ثبت النسب منه لان الاستيلاد يتبع النسب • ومن هذا النوع ما اذا اشترى
رجلان جارية فجاءت بولدين في ملكهما لستة اشهر فصاعدا وادعى احدهما ان الولد
ابنه وادعى الاخر ان الجارية بنته وخرج الدعوتان معا فالدعوة دعوة من يدعي
الولد ودعوة مدعي الام باطلة لان مدعي الولد دعوته دعوة استيلاد والاستيلاد
يستند الى وقت العلوق ومدعي الام دعوته دعوة تحرير والتحرير يثبت في الحال
ولا يستند فكانت دعوة الولد سابقة فيثبت نسب الولد منه ويصير نصيبه
من الجارية ام ولد له وينتقل نصيب شريكه منها اليه فكانت دعوى الشريك
دعوى فيما لا يملك فلا تسمع وهل يضمن مدعي الولد نصف قيمة الام ونصف عقرها
قال رحمه الله يضمن وذكر في الجامع ان هذا قياس قول ابي حنيفة وهي رواية بشر
ابن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله وروى ابن سماعة عن ابي يوسف انه لا شي على مدعي
الولد من قيمة الام ولا من عقرها ولا شي له ايضا على مدعي الام فان اكذب مدعي الام
نفسه فله نصف قيمة الام ونصف عقرها على مدعي الولد وذكر الكرخي ان هذا القول
اقيس ووجهه ان مدعي الام اقر بحرية الاصل فلا يثبت له التضمين وان رجع عن
دعواه واكذب نفسه ثبت له حق الضمان الذي اعترف به له لشريكه وجه قول ابي
حنيفة ومحمد واحدى الروايتين عن ابي يوسف انه لما ثبت نسب الولد من المدعي
فقد صار نصيبه من الجارية ام ولد له وكذا نصيب شريكه لعدم تجزي الجارية في حق
الاستيلاد فيما يحتمل النقل فصار متملكا نصيب شريكه عليه ولا يجوز تملك مال
الغير الا بعوض فيضمن لشريكه نصف قيمة الام ويضمن له نصف عقر الجارية
ايضا لان الوطي لاقاها ونصفها مملوك للشريك فما صادف ملك غيره يجب
به العقر واما قوله ان مدعي الام اقر بحرية الاصل فالجواب من وجهين احدهما
انه لما قضي بكونها ام ولد للمدعي فصار مكذبا شرعا فبطل كما لو ادعى المشتري
انه اشترى الدار بالف وادعى البائع البيع بالفين واقام البائع البينة فقضى
القاضي بالالفين ان الشفيع ياخذ بالالفين من المشتري وان سبق المشتري
الاقرار بالشرا بالالف لما انه كذب شرعا كذا هذا والثاني ان اقراره بحريتها وجد

بعد

بعد ما حكم بزوالها عن ملكه لانها جعلت زايلة عنه من وقت العلوق فلم يصح اقراره فلم يصر
بهذا الاقرار ابرا اياه عن الضمان كما في مسئلة الشفيع ومن مسايل دعوى الولد اذا كاتب
الرجل امته فجاءت بولد ليس له نسب معروف فادعاه المولى ثبت نسبه منه صدقته
او كذبته وسوا جاءت بالولد لستة اشهر او لاكثر او لاقل فان نسب الولد يثبت على كل حال
اذا ادعاه لان المكاتبة باقية على ملك المولى فكان ولدها مملوكا له ودعوة المولى ولد
امته لا يقف على التصديق ويعتق الولد لان نسبه ثبت من المولى ولا ضمان له عليه
فيه لان غرض المكاتبة عتقها وعتق اولادها وقد حصل لها هذا الغرض فلا يضمن
لها شيا ثم ان جاءت بالولد لاكثر من ستة اشهر فعليه العقر لانه تبين ان الوطي في
حال الكتابة وان جاءت به لاقل من ستة اشهر فقد كاتبها فلا عقر عليه لانه علم انه وطيها
قبل الكتابة والمكاتبة بالخيار ان شاءت مضت على كتابتها وان شاءت عجزت نفسها
لان الحرية توجهت اليها من وجهين ولها في كل واحدة منهما غرض صحيح لان بالكتابة يتعجل
لها الحرية وبالاستيلاد يسقط عنها السعاية فكان التخيير مفيدا فكان لها الخيار
ايهما شاءت وان ادعى المولى ولد جارية لمكاتب له وقد علقت به في ملك المكاتب فانه يرجع
الى تصديق المكاتب فان كذب المولى لم يثبت نسب الولد ولا تصير الجارية ام ولد
له وكانت الجارية وولدها مملوكين وان صدقه كان الولد ابن المولى وعليه قيمته
يوم ولد وذكر محمد في الزيادات ولم يحك خلافا وكذا ذكر في الدعوى الا انه استحسن
ذلك اذا كان الحبل في ملك المكاتب وهذا يشير الى ان القياس ان لا يعتق الولد وان
صدقه المكاتب وهو رواية عن ابي يوسف وذكر ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف ان
المولى يصدق بغير تصديق المكاتب وجه القياس انه لما لم يقبل قوله بغير تصديق
فكذا مع التصديق لان المكاتب ملك التحرير بنفسه فلا يملك التصديق بالحرية
ايضا وجه الرواية الاخرى لابي يوسف ان حق الرجل في مال مكاتبه اقوى من حقه في مال
مكاتبه ولده ثم لا يثبت النسب في جارية الابن من غير تصديق فههنا اولى وجه ظاهر
الرواية ان حق المكاتب في كسبه اقوى من حق المولى بدليل انه لا يملك النزع من يده
فكان المولى في حق ملك التصرف في مال المكاتب بمنزلة الاجنبي فيقف صحة دعوته على تصديق
المكاتب فان صدقه كان الولد ابن المولى وعليه قيمته يوم ولد لانه يشبه ولد المغرور
لثبوت الملك في الام من وجه دون وجه لان ملك الاب في المكاتب للمولى كالمغرور
انه يثبت له الملك في الام ظاهرا وللمستحق حقيقة وولد المغرور حر بالقيمة قال محمد
رحمه الله في الزيادات اذا اشترى المكاتب امة حاملا فادعى مولاها ولدها او اشترى
عبدا صغيرا فادعاه لم تجز دعوته الا بالتصديق كما في المسئلة الاولى الا ان هناك
اذا صدقه ثبت النسب ويعتق وههنا اذا صدقه المكاتب ثبت نسبه ولا يعتق
لان تلك الدعوة دعوة استيلاد لوجود العلوق في الملك وهذه الدعوة ليست
دعوة استيلاد لعدم العلوق في الملك فكانت دعوة تحرير والمولى لا يملك
تحريره الا ترى لو اعتقه لا يصح الا ان النسب يثبت وليس من ضرورة ثبوت
النسب ثبوت العتق الا ترى ان من ادعى ولد امة اجنبي فصدقه مولاها
ثبت النسب ولا يعتق في الحال كذا ههنا والله اعلم **فصل** واما صفة الاستيلاد
فالاستيلاد لا يتجزى عند ابي يوسف ومحمد كالتدبير وعند ابي حنيفة هو متجز
الا انه قد يتكامل عند وجود سبب التكامل وشرطه وهو امكان التكامل وقيل انه

لايتجزي عنده ايضا لكن فيما يحتمل النقل فيه واما فيما لا يحتمل فهو متجز عنده وبيان هذا فيما
ذكرنا فيما تقدم في الامة القنة بين اثنين جات بولد فادعاه احدهما ان كلها صارت
ام ولد له وان ادعياه جميعا صارت ام ولد لهما جميعا ثم ام الولد الخالصة اذا اعتق
المولي نصفها عتق كلها بالاجماع وكذا اذا كانت بين اثنين فاعتق احدهما نصيبه
عتق جميعها بلا خلاف لكن عندهما لعدم تجزي الاعتاق وعنده لعدم الفايدة
في بقا حكم الاستيلاد في الباقي لا باعتاقه كما في الطلاق والعفو عن القصاص على ما
بينا في كتاب العتاق ولا ضمان علي الشريك المعتق ولا سعاية عليها في قول ابي حنيفة
وسياتي الفرق بين المدبر وبين ام الولد في هذا الحكم ان شا الله تعالي • ولو كانت
مدبرة صار نصيب المدعي ام ولد له ونصيب الاخر بقي مدبرا علي حاله ولو كانت
مكاتبة بين اثنين صار نصيب المدعي ام ولد عند ابي حنيفة وتبقي الكتابة وعندهما
تصير الكل ام ولد وتفسخ الكتابة وهي من مسايل كتاب المكاتب فصل واما حكم
الاستيلاد فنوعان ايضا كحكم التدبير احدهما يتعلق بحال حيوة المستولد والثاني
يتعلق بما بعد موته • اما الاول فما ذكرنا في التدبير وهو ثبوت حق الحرية عند
عامة العلما وقال بشر بن غياث المريسي وداود بن علي الاصبهاني لا حكم له في الحال
وعلي هذا يبني جملة من الاحكام فلا يجوز بيع ام الولد عند العامة وعندهما يجوز
واحتجا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد علي عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولانها مملوكة له بدليل انه يحل له وطيها ولا يحل الوطي الا في الملك
وكذا يصح اجارتها وكتابتها فدل انها مملوكة له فيجوز بيعها كبيع القنة ولنا ما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في ام ابراهيم اعتقها ولدها فظاهره يقتضي ثبوت
حقيقة الحرية للحال او الحرية من كل وجه الا انه تاخر ذلك الي ما بعد الموت فلا
اقل من انعقاد سبب الحرية او الحرية من كل وجه وكل ذلك يمنع جواز البيع وروي ان
ان سعيد بن المسيب سيل عن بيع امهات الاولاد فقال ان الناس يقولون ان
اول من امر بعتق امهات الاولاد عمر بن الخطاب وليس كذلك لكن رسول الله صلى
الله عليه وسلم اول من اعتقهن ولا يجعلن في الثلث ولا يستسعين في دين وعن سعيد
ابن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن في
الدين ولا يجعلن في الثلث وكذا اجماع التابعين علي انه لا يجوز بيع ام الولد فكان قول
بشر واصحاب الظواهر مخالفا للاجماع فكان باطلا ومن مشايخنا من قال عليه اجماع
الصحابة لما روي عن علي رضي الله عنه انه سيل عن بيع امهات الاولاد فقال كان
رايي وراي عمر ان لا يبعن ثم رايت بيعهن فقال له عبيدة السلماني رايك مع الجماعة
رايك مع احب الي من رايك وحدك وفي رواية اخري اجمع رايي وراي عمر في اناس
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم علي عتق امهات الاولاد ثم رايت بعد ذلك
ان يبعن في الدين فقال عبيدة رايك وراي عمر احب الي من رايك في الفرقة فقول عبيدة
في الجماعة اشارة الي سبق الاجماع من الصحابة ثم بدا لعلي فيحمل خلافه علي انه كان لا يري
استقرار الاجماع ما لم ينقرض العصر ومنهم من قال كانت المسلة مختلفة بين الصحابة
رضي الله عنهم فكان علي وجابر يريان بيع ام الولد لكن التابعين اجمعوا علي انه لا يجوز
والاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم عند اصحابنا لما نبينه عرف في اصول الفقه
ولان ام الولد تعتق عند موت السيد بالاجماع ولا سبب سوي الاستيلاد السابق

في الجماعة صح

فعلم

فعلم انه انعقد سببا للحال لثبوت الحرية بعد الموت وانه يمنع جواز البيع لما ذكرنا في التدبير
واما حديث جابر فيحتمل انه اراد بالبيع الاجارة لانها تسمي بيعا في لغة اهل المدينة ولانها
بيع في الحقيقة لكونها مبادلة شي مرغوب بشي مرغوب ويحتمل انه كان في ابتدا الاسلام
حين ما كان الحر يشترو عاشر انتسخ بالنساخة فلا يكون مع الاحتمال واما قوله انها مملوكة
للمستولد نعم لكن هذا لا يمنع انعقاد سبب الحرية من غير حرية اصلا وراسا وهذا
القدر يكفي للمنع من جواز البيع لما ذكرنا في كتاب التدبير وسوا كان المستولد
مسلما او كافرا مرتدا او ذميا او مستامنا خرج الي ديارنا ومعه ام ولده لا يجوز له
بيعها لانها ام ولده لان امية الولد تتبع ثبات النسب والكفر لا يمنع ثبوت النسب
ولما دخل المستامن دار الاسلام بامان فقد رضي بحكم الاسلام ومن حكم الاسلام
ان لا يجوز بيع ام الولد وكذلك كل تصرف يوجب بطلان الحرية الثابت لها لا يجوز
كالهبة والصدقة والوصية والرهن لان هذه التصرفات توجب زوال ملك
اليمين فتوجب بطلان هذا الحق وما لا يوجب بطلان هذا الحق فانه جايز كالاجارة
والاستخدام والاستكساب والاستغلال والاستمتاع لانها تصرف في المنفعة
لا في العين والمنافع مملوكة له والاجرة والكسب والغلة والعقر والمهر للمولي لانها
بدل المنفعة والمنافع علي ملكه وكذا ملك اليمين قايم لان العارض وهو التدبير
لا يوثر الا في ثبوت حق الحرية من غير حرية فكان ملك اليمين قايما وانما الممنوع
عنه تصرف يبطل هذا الحق وهذه التصرفات لا تبطلها لا تبطله وكذا الارش
له لانه بدل جزء هو ملكه وله ان يزوجها لان التزوج تمليك المنفعة ولا ينبغي
ان يزوجها حتي يستبريها بحيضة لاحتمال انها حملت منه فيكون النكاح فاسدا
ويصير الزوج بالوطي ساقيا زرع غيره فكان التزوج تعريضا للفساد وينبغي
ان يتحرز عن ذلك بالاستبرا لكن هذا الاستبرا ليس بواجب بل هو مستحب
كاستبرا البايع ولو زوجها فولدت لاقل من ستة اشهر فهو من المولي والنكاح
فاسد لانه تبين انه زوجها وفي بطنها ولد ثابت النسب منه وان ولدت لاكثر
من ستة اشهر فهو ولد الزوج لان الزوج له فراش والولد للفراش علي لسان رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولا فراش للمولي لزوال فراشه بالنكاح فان ادعاه المولي
وقال هذا ابني لا يثبت نسبه منه لسبق ثبوته من غيره وهو الزوج فلا يتصور
ثبوته منه فلا تصح دعوته لكنه عليه لانه في ملكه وقد اقر بحريته فيعتق
عليه وان لم يثبت نسبه منه كما اذا قال لعبده هذا ابني وهو معروف النسب
من الغير ونسب ولد ام الولد يثبت من المولي من غير دعوة والولد المولود علي الفراش
يثبت نسبه من غير دعوة قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش بخلاف
الامة القنة او المدبرة لانها لا يثبت نسب ولدها وان حصنها المولي وطلب منها
الولد بدون الدعوة عندنا ولا تصير فراشا بدون الدعوة ثم انما يثبت نسب
ولد ام الولد بدون الدعوة دون ولد القنة والمدبرة لان الظاهر ان ولد ام الولد
من المولي لانه لا يتحرز عن الاعلاق اذ التحرز لخوف فوات ماليتها وقد حصل ذلك
مرة فالظاهر انه لا يعزل عنها بل يعلقها فكان الولد منه من حيث الظاهر فلا تقع الحاجة
الي الدعوة بخلاف القنة والمدبرة فان هناك الظاهر انه لا يعلقها بل يعزل عنها
تحرزا عن اتلاف المالية فلا يعلم انه منه الا بالدعوة فلا يثبت النسب الا بالدعوة

النسب صح

فهو الفرق والله اعلم • فان صارت ام الولد محرمة على التابيد بان وطيها ابن المولى او ابوه او وطي المولى امها او ابنتها فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر لم يثبت نسب الولد الذي اتت به بعد التحريم من غير دعوة لان الظاهر انه ما وطيها بعد الحرمة فكان حرمة الوطي كالنفي دلالة وان ادعى يثبت النسب لان الحرمة لا تزيل الملك وذكر القدوري في شرحه لمختصر الكرخي اصلا فقال اذا حرمت نكاح ام الولد بما يقطع نكاح الحرة ويزيل فراشها مثل المسايل التي ذكرنا لا يثبت نسب ولدها من مولاها الا ان يدعيه لان فراش الزوجة اقوى من فراش ام الولد وهذه المعاني تقطع فراش الزوجة فلان يقطع فراش ام الولد اولى وكذلك اذا زوجها فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر لانها صارت فراشا للزوج فيستحيل ان تصير فراشا لغيره الا انه اذا ادعى يعتق عليه كما اذا قال لعبده وهو معروف النسب من الغير هذا ابني وان حرمت عليه بما لا يقطع نكاح الحرة ولا يزيل فراشها مثل الحيض والنفاس والاحرام والصوم يثبت نسب ولدها منه لانه تحريم عارض لا يغير حكم الفراش والله اعلم ثم للمولى ان ينفي ولد ام الولد من غير لعان اما النفي فلانه يملك العزل عنها بغير رضاها فاذا اخبر عن ذلك فقد اخبر عما يملك فكان مصدقا واما النفي من غير لعان فلان فراش ام الولد اضعف من فراش الحرة وهذا اصل يذكر في كتاب الدعوة ان الفراش ثلثة قوي وضعيف ووسط فالقوي هو فراش النكاح حتى يثبت النسب فيه من غير دعوة فلا ينتفي الا باللعان والضعيف فراش الامة حتى لا يثبت فيه من غير دعوة والوسط فراش ام الولد حتى يثبت النسب فيه من غير دعوة وينتفي من غير لعان لانه يحتمل الانتقال بالتزويج فيحتمل الانتفا بالنفي بخلاف فراش الزوج ثم انما ينتفي بالنفي اذا لم يقض به القاضي او لم تتطاول فاما اذا اقضى القاضي به او تطاولت المدة فلا ينتفي به لانه يتاكد بقضا القاضي فلا يحتمل النفي بعد ذلك وكذا تطاول من غير ظهور النفي اقرار منه دلالة والنسب المقر به لا ينتفي بالنفي ولم يقدر ابو حنيفة لتطاول المدة تقديرا وابو يوسف ومحمد قدراه بمدة النفاس اربعون يوما وقد ذكرنا في ولد ام الولد من غير مولاها بمنزلة الام بان زوج ام ولده فولدت ولدا لستة اشهر فصاعدا من وقت التزوج لان الولد يتبع الام في الرق والحرية وقد ثبت حق الحرية في الام فيسري في الولد فكان حكم الام في جميع الاحكام هذا اذا استولد جارية في ملكه فان كان استولد في ملك غيره بنكاح حتى يثبت نسب ولدها منه ثم ملكها يثبت نسب ولدها منه ولها ولد من زوج اخر بان استولدها ثم فارقها وزوجها المولى من اخر فجاءت بولد ثم ملكها يوما من الدهر وولدها صارت الجارية ام ولده عند اصحابنا ولا يصير ولدها ولد ام ولد حتى يجوز بيعه في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر اذا ملك من ولدته بعد ثبوت نسبه منه نسب ولدها منه فهو ولد ام ولده يثبت فيه حكم وجه قوله انه وان كان في ملك الغير لكنه لما ملكها فقد صارت ام ولد له عند اصحابنا ولما صارت ام ولد بالعلوق السابق والولد حدث بعد ذلك فيحدث على وصف الام فاذا ملكه يثبت فيه الحكم الذي يثبت في الام ولنا ان الاستيلاد في الام وهو امية الولد انما يثبت وقت ملك الام والولد منفصل في ذلك الوقت والسراية لا تثبت في الولد المنفصل ويتعلق الدين بكسبها لا برقبتها لانها لا تقبل البيع لما ذكرنا وتسعى في ديونها بالغة ما بلغت

لان الدين عليها لا في رقبتها وارش جناياتها على المولى وهو الاقل من قيمتها ومن الارش ولا يبلغ على المولى الا قدر قيمتها وان كثرت الجنايات كالمدبر ويجوز اعتاقها لما فيه من استعجال مقصودها وهو الحرية ولو اعتق المولى نصفها يعتق كلها وكذا اذا كانت مشتركة بين اثنين فاعتق احدهما نصيبه عتق جميعها لما ذكرنا ولا ضمان على المعتق ولا سعاية عليها عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد ان كان المعتق موسرا ضمن للشريك وان كان معسرا استسعت في نصف قيمتها للشريك الذي لم يعتق ولو ماتت عن ام ولد بينه وبين شريكه عتق جميعها ولا ضمان عليه بالاجماع لانه لا صنع له في الموت ويقع الاختلاف في السعاية عند ابي حنيفة لا سعاية عليها وعندهما عليها السعاية وعلى هذا الخلاف الغصب والقبض في البيع الفاسد انها لا تضمن في قول ابي حنيفة وعندهما تضمن ولا خلاف في المدبرة انها تضمن بهذه الاسباب ولقب المسئلة ان ام الولد هل هي متقومة من حيث انها مال ام غير متقومة عنده غير متقومة من هذه الجهة وعندهما متقومة واجمعوا على انها متقومة من حيث انها نفس ولا خلاف في ان المدبر متقوم من حيث انه مال وربما تلقب المسئلة بان رق ام الولد هل يتقوم ام لا ذكر محمد رحمه الله في الاملا انها تضمن في الغصب عند ابي حنيفة كما يضمن الصبي الحر اذا غصب يعني اذا مات عن حمى حادث او عقرب لسعته او نهشته حية او نحو ذلك وجه قولهما ان الام مملوكة للمولى بلا شك ولهذا يحل له وطيها واجارتها واستخدامها وكتابتها وملكه فيها معصوم لان الاستيلاد لم يوجب زوال العصمة فكانت مضمونة بالغصب والاعتاق والقبض في البيع الفاسد كالمدبر والدليل على ان رقها متقوم ان ام ولد النصراني اذا اسلمت تخرج الى العتاق بالسعاية فلولا ان ماليتها متقومة لعتقت مجانا ولم يكن للمولى اخذ السعاية بدلا عن ماليتها وكذا يجوز للمولى ان يكاتبها والاعتياض انما يجوز عن مال متقوم والدليل عليه انها تضمن بالقتل بالاجماع ولابي حنيفة رحمه الله قول النبي صلى الله عليه وسلم لمارية لما ولدت ابراهيم اعتقها ولدها فظاهر الحديث يقتضي ثبوت العتق في الحال في جميع الاحكام الا انه خص منه الاستمتاع والاستخدام بالاجماع ولا اجماع في التقوم فكانت حرة في حق التقوم بظاهر الحديث وكذا سبب العتق في الحال موجود وهو ثبوت نسب الولد لان ذلك يوجب الاتحاد بين الواطي وبين الموطوءة ويجعلهما نفسا واحدة فيقتضي ثبوت العتق في الحال في جميع الاحكام الا انه لم يظهر في حق ساير الاحكام بالاجماع فيظهر في حق سقوط التقوم بخلاف المدبر لان هناك السبب وهو التدبير اضيف اليها بعد الموت لان التدبير اثبات العتق عن دبر الا انه جعل سببا للحال لضرورة ذكرناها في بيع المدبر والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة والضرورة في حرمة البيع لا في سقوط التقوم وههنا الامر على القلب من ذلك لان السبب يقتضي الحكم للحال والتاخير على خلاف الاصل والدليل على انها متقومة من حيث انها مال لانها لا تسعى لغريم ولا لوارث ولو كانت متقومة من حيث انها مال لتثبت للغريم فيها وللوارث في ثلثيها فيجب ان تسعى في ذلك كما في المدبر والسعاية مبنية على هذا الاصل لان استسعا العبد يكون بقيمته ولا قيمة لام الولد فلا سعاية عليها واما قوله ان ملك المولى

فابرئها بعد الاستيلاد والعصمة قايمة فسلم لكن قيام الملك والعصمة لا تقتضي التقوم كملك القصاص وملك النكاح وملك الخمر وجلد الميتة واما ولد ام ولد النصراني اذا اسلمت فالجواب من وجهين احدهما انها متقومة في زعمهم واعتقادهم ونحن امرنا بتركهم وما يدينون فاذا دانوا تقومها يتركون وذلك والذلك جعلت متقومة كذا هنا والثاني ان ام ولد النصراني اذا اسلمت تجعل مكاتبة للضرورة اذ لا يمكن القول بعتقها لان ملك الذمي ملك محترم فلا يجوز ابطاله عليه ولا سبيل الى ابقائها على ملكه يستمتع بها او يستخدمها لما فيه من الاذلال بالمسلمة ولا وجه الى دفع الذل عنها بالبيع المسلم لخروجها بالاستيلاد عن محلية البيع فتجعل مكاتبة وضمان الكتابة ضمان شرط وانه لا يقف على كون ما يقابله مالا متقوما كما في النكاح والخلع ثم اذا سعت فسعي في رقيقة عند اصحابنا الثلاثة وقال زفر تسعى وهي حرة وجه قوله ان في الاستسعا اسندلالا وهذا لا يجوز ولنا ما ذكرنا ان في الحكم بعتقها ابطال ملك الذمي عليه ويتعلق دينه بذمة المفلس وملكه معصوم والاسندلال في الاستمتاع او الاستخدام لا في نفس الملك الا ترى ان امة النصراني اذا اسلمت فكاتبها المولى لا يجبر على البيع وقد خرج الجواب عن الكتابة واما ضمنتنا بالقتل لان ضمان القتل ضمان الدم والنفس وانها متقومة من هذه الجهة وما ذكر محمد رحمه الله في الاملا عن ابي حنيفة فذلك ضمان القتل لانه اذا لم يحفظها حتى هلكت بسبب حادث فقد تسبب لقتلها ويجوز كتابتها كما يجوز اعتاقها لما فيهما من تعجيل العتق اليها ولا تشكل الكتابة على اصل ابي حنيفة انها معاوضة ورق ام الولد لا قيمة له فلا يجوز ان يستحق المولى عليه عوضا لان صحة المعاوضة لا يقف على كون المعوض مالا اصلا فضلا عن كونه متقوما كما في النكاح والخلع فان مات المولى قبل ان تؤدي بدل الكتابة عتقت ولا شي عليها انما العتق فلانها كانت ام ولد وقد مولاها واما العتق بغير شي فلان الكتابة قد بطلت لان الحرية توجهت اليها من وجهين الاستيلاد والكتابة فاذا ثبت العتق باحدهما بطل حكم الاخر وكذا يجوز اعتاقها على مال وبيعها نفسها حتى اذا قبلت عتقت والمال دين عليها لان الاعتاق على مال من باب تعجيل الحرية والله اعلم • واما الذي يتعلق بما بعد الموت • فمنها عتقها كان معلقا شرعا بموت المولى لما روي عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما رجل ولدت منه امته فهي معتقة عن دبر منه وقد روينا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حين ولدت ابراهيم اعتقها ولدها ومعلوم انه لا يثبت حقيقة العتق في حال الحيوة فلو لم يثبت بعد الموت لتعطل الحديث ولان سبب ثبوت العتق قد وجد وهو ثبوت نسب الولد ولم يعمل في حالة الحيوة فلو لم يعمل بعد الموت لتعطل السبب • ويستوي فيه الحقيقي والحكمي بالردة واللحوق بدار الحرب لما ذكرنا في كتاب التدبير وكذا الحربي المستامن اذا اشترى جارية في دار الاسلام واستولدها ثم رجع الى دار الحرب فاسترق الحربي عتقت الجارية لما ذكرنا في المدبر وكذا يعتق ولدها الذي ليس من مولاها اذا سرت امية الولد اليها على ما بينا لان الولد يتبع الام في الرق والحرية ومنها انها تعتق من جميع المال ولا تسعى للوارث ولا للغريم بخلاف المدبر لما

لما روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ام الولد لا تباع ولا توهب وهي حرة من جميع المال وروي ايضا عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن في الدين وان لا يجعلن في الثلث وفي بعض الروايات ولا يجعلن في الثلث ولا يستسعين في دين وفي بعضها امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث ولا يبعن في دين ولان سبب ثبوت حرية ام الولد هو ثبوت نسب الولد وحرية النسب لا يجامعها السعاية وكذا حرية الاستيلاد ومنها ان ولاها للمولى لان اعتاقها منه لما بينا والله اعلم

فصل واما بيان ما يظهر به الاستيلاد فظهوره باقرار المولى ثم ان اقر به في حال الصحة ان هذه الجارية قد ولدت منه فقد صارت ام ولده سوا كان معها ولده او لم يكن لان الاقرار في حال الصحة لا تهمة فيه فيصح ولهذا لو اعتقها في الصحة يعتبر من جميع المال وان كان الاقرار في مرض موته فان كان معها ولده صارت ام ولده ايضا وعتقت من جميع المال اذا مات المولى لان كون الولد معها دليل الاستيلاد فكان الظاهر شاهدا فيصح اقراره ولان النسب من الحوائج الاصلية وتصرف المريض مرض الموت فيما يحتاج اليه حاجة اصلية نافذ كشرا الطعام والكسوة ونحو ذلك وان لم يكن معها ولده عتقت من الثلث لانه متهم في اقراره في حق ساير الورثة ولم يوجد ما ينفي التهمة وهو الولد وكذا اذا لم يكن معها ولد لا يحتاج الى النسب فيصير قوله هذه ام ولدي كقوله هذه حرة بعد موتي فتعتق بعد موته من الثلث والله الموفق

كتاب المكاتبة

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع • في بيان جواز المكاتبة • وفي بيان ركن المكاتبة • وفي بيان شرايط الركن • وفي بيان ما يملكه المكاتب من التصرفات وما لا يملكه • وفي بيان ما يملكه المولى من التصرف في المكاتب وما لا يملكه • وفي بيان صفة المكاتبة • وفي بيان حكم المكاتبة وفي بيان ما ينفسخ به المكاتبة • اما الاول فالقياس ان لا تجوز المكاتبة لما فيها من ايجاب الدين للمولى على عبده وليس للمولى على عبده دين وفي الاستحسان جايزة بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وادنى درجات الامر الندب فكانت المكاتبة مندوبا اليها فضلا عن الجواز وقوله تعالى ان علمتم فيهم خيرا اي رغبة في ادا الفرايض وقيل وفا وامانة الكتابة وقيل حرفة وروي هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في تفسير قوله تعالى خيرا اي حرفة ولا ترسلوهم كلا على الناس واما السنة فما روي محمد بن الحسن باسناده عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ايما عبد كوتب على مائة اوقية فاداها الا عشر اواق فهو رقيق وقال صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وروي ان عايشة رضي الله عنها كاتبت بريرة بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليها وعليه اجماع الامة وبهذا تبين ان قول داود ابن علي الاصبهاني ان المكاتبة واجبة قول مخالف الاجماع وان تعلقه بظاهر الامر لا يصح لان الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يتركون مماليكهم بعد موتهم ميراثا لورثتهم من غير نكير فعلم ان ليس المراد من هذا الامر الوجوب واما الجواب عن وجه القياس ان المولى لا يجب له على عبده دين فهذا على الاطلاق ممنوع وانما نسلم ذلك في العبد القن لا في المكاتب والمستسعا

لان كسب القن ملك المولى وكسب المكاتب والمستسعا ملكهما لاحق للمولى فيه فكان المولى كالاجنبي عن الكسب فامكن ايجاب الدين للمولى عليه والله اعلم **فصل** واما ركن المكاتبة فهو الايجاب من المولى والقبول من المكاتب اما الايجاب فهو اللفظ الدال على المكاتبة نحو قول المولى لعبده كاتبتك على كذا سوا ذكر فيه حرف التعليق بان يقول فيه على ان اديت الي فانت حر او لم يذكر عندنا وعند الشافعي لا يتحقق الركن بدون حرف التعليق وهو ان يقول كاتبتك على كذا على انك اذا اديت الي فانت حر بناء على ان معنى المعارضة اصل في المكاتبة ومعنى التعليق فيها تابع عندنا والعتق عند الاداء يثبت من حيث المعارضة لا من حيث التعليق بالشرط وعنده معنى التعليق فيها اصل والعتق يثبت من حيث التعليق فلا بد من حرف التعليق وما قلنا اولى بدليل انه لو ابراه عن بدل المكاتبة يعتق ولو كان ثبوت العتق فيها من طريق التعليق بالشرط لما عتق لعدم الشرط وهو الاداء وكذا لو قال لعبده انت حر على الف تؤديها الي نجوما في كل شهر كذا فقبل او قال اذا اديت الي الف درهم كل يوم منها فانت حر فقبل او قال جعلت عليك الف درهم تؤديها الي نجوما كل نجم كذا فاذا اديت فانت حر وان عجزت فانت رقيق فقبل او نحو ذلك من الالفاظ لان العبرة في العقود للمعاني لا للالفاظ واما القبول فهو ان يقول العبد قبلت او رضيت او ما اشبه ذلك واذا وجد الايجاب والقبول فقد تم الركن ثم الحاجة الى الركن فيمن يثبت العقد فيه مقصودا لا تبعا كالولد المولود في الكتابة والولد المشترى او الوالدين على ما نذكر لان الاتباع كما لا يفرد بالشرط لا يفرد بالاركان لما فيه من قلب الحقيقة وهو جعل البيع متبوعا وهذا لا يجوز والله اعلم **فصل** واما شرايط الركن فانواع • بعضها يرجع الى المولى وبعضها يرجع الى المكاتب • وبعضها يرجع الى بدل الكتابة • وبعضها يرجع الى نفس الركن • ثم بعضها شرط الانعقاد • وبعضها شرط النفاذ • وبعضها شرط الصحة • اما الذي يرجع الى المولى • فمنها العقل وانه شرط الانعقاد فلا تنعقد المكاتبة من المجنون والصبي الذي لا يعقل • ومنها البلوغ وهو شرط الانعقاد ايضا حتى لا تنعقد المكاتبة من الصبي العاقل وان كان ماذونا في التجارة من قبل الولي والوصي لان المكاتبة ليست بتجارة اذ التجارة مبادلة المال بالمال والمكاتبة ليست كذلك وليست من توابع التجارة ولا من ضروراتها ولهذا لا يملكها العبد الماذون والشريك شركة عنان والمضارب لما قلنا وله ان يكاتب عبده باذن ابيه او وصيه لان الاب او الوصي يملكان العقد بانفسهما فيملكان الاذن به للصبي اذا كان عاقلا ومنها الملك او الولاية وهما من شرايط النفاذ لان المكاتبة فيها معنى المعاوضة والتعليق وكل واحد منهما عند الانفراد لا يصح بدون الملك او الولاية كذا عند الاجتماع فلا تنفذ المكاتبة من الفضولي لانعدام الملك والولاية وتنفذ من الوكيل لانه نايب الموكل فكان تصرفه تصرف الموكل وكذا من الاب والوصي استحسانا والقياس ان لا تنفذ وجه القياس ان المكاتبة تصرف يفضي الى العتق وهما لا يملكان الاعتاق لا بغير بدل ولا ببدل كالاعتاق على مال وبيع نفس العبد منه وجه الاستحسان ان المكاتبة من باب اكتساب المال ولهما ولاية اكتساب

المال

المال كالبيع والاجارة بخلاف الاعتاق على مال وبيع نفس العبد منه لان ذلك ليس من باب الاكتساب بل هو من باب الاتلاف لان العبد يعتق بنفس القبول فيبقى المال دينا في ذمة المفلس فان اقر الاب او الوصي بقبض بدل الكتابة فان كانت الكتابة معروفة ظاهرة بمحضر الشهود يصدق ويعتق المكاتب لانه امين في قبض الكتابة فكان مصدقا كالوكيل بالبيع اذا باع ثم اقر بقبض الثمن وان لم تكن معروفة لم يجز اقراره ولا يعتق العبد لان الكتابة اذا لم تكن ظاهرة كان ذلك اقرارا منه بالعتق واقرار الاب والوصي بعتق عبد الصبي لا يجوز واذا كانت الكتابة ظاهرة كان ذلك اقرارا منه باستيفا الدين فيصح اقراره ولو كاتب الاب او الوصي ثم ادرك الصبي فلم يرض بالمكاتبة فالمكاتبة ماضية الا انه ليس للاب والوصي ان يقبض بدل الكتابة لانه انما كان يملك القبض بولايته لا بمباشرته العقد لان حقوق العقد في المكاتبة ترجع الى من عقد له لا الى العاقد وقد زالت ولايته بالبلوغ بخلاف الوصي اذا باع شيا ثم ادرك اليتيم له ان يقبض لان حقوق البيع ترجع اليه وكل عقد هو مبادلة المال بالمال يرجع الى العاقد هذا اذا كانت الورثة صغارا فان كانوا كبارا لا يجوز للوصي ان يكاتب ولا للاب لزوال ولايتهما بالبلوغ سوا كانوا حضورا او غيبا لان الموجب لزوال الولاية لا يختلف بخلاف البيع ان الوارث الكبير اذا كان غايبا ان للاب او الوصي ان يبيع المنقول لان بيع المنقول من باب الحفظ لان حفظ ثمنه ايسر من حفظ عينه ولهما ولاية الحفظ وليس في الكتابة حفظ فلا يملكها وان كانت الورثة صغارا وكبارا ذكر في الاصل انه لا يجوز ثم اختلف في هذا الاطلاق قال بعضهم انه لا يجوز في نصيب الكبار واما في نصيب الصغار فجايز وقال بعضهم معناه انه لا يجوز في نصيب الكبار والصغار جميعا لانه اذا لم يجز في نصيب الكبار لم يكن في جوازه في نصيب الصغار فايدة لان لهم ان يفسخوا العقد وصار هذا كعبد بين اثنين انه يمنع احدهما عن كتابة عن نصيبه الا برضا شريكه لانه لو فعل بغير اذن شريكه كان لشريكه ان يفسخ فلم يكن فيه فايدة كذا هذا ولو كان على الميت دين فكاتب الوصي عبده من تركته لم يجز كذا ذكر في الاصل ولم يفصل بينما اذا كان الدين محيطا بها منهم من اجرى المذكور في الاصل على اطلاقه وقال لا تجوز مكاتبته سوا كان الدين محيطا بالتركة او لم يكن اما اذا كان محيطا بالتركة فلان حق الغرما يكون متعلقا بها فالمكاتبة تتضمن ابطال حقهم لانها لو صحت لصارت حقوقهم موجلة وحقوقهم معجلة فلا يملك تاجيلها بالكتابة وان كان غير محيط بالكتابة فكذلك لان ذلك القدر من الدين يتعلق بالتركة مطلقا ويبطل بالكتابة لان ذلك القدر من الدين يتاجل تسليمه فيتضرر الغريم الا ان يختار استيفاه من غيرها فيجوز لان عدم الجواز لحق الغريم فاذا استوفي من محل اخر فقد زال حقه فزال المانع من الجواز وذكر القدوري ان المسلة محمولة على ما اذا كان الدين محيطا بالتركة بان لم يكن للميت مال غير العبد لانه اذا كان هناك مال اخر يقضي به الدين فحق الغرما لا يتعلق بنفس العبد لان التعلق لحاجتهم الى استيفا دينهم وانه يحصل بدونه ولانه لو تعلق قليل الدين بالتركة لادى الى الحرج لان التركة لا تخلوا عن قليل دين ولا يجوز لاحد الوصيين ان يكاتب بغير اذن صاحبه في قول ابي حنيفة ومحمد ويجوز في قول ابي يوسف واصل المسلة انه هل لاحد الوصيين

ايضاح

ان يتصرف في مال اليتيم بغير اذن صاحبه وهو على الخلاف الذي ذكرنا وهي من مسايل
كتاب الوصايا ولوصي الوصي ان يكاتب لانه قايم مقام الوصي وسوا كان المملوك محجورا او
ماذونا بالتجارة عليه دين او لا عليه دين لان الدين لا يوجب زوال الملك فتنفذ المكاتبة
الا انه اذا كان عليه دين محيط او غير محيط للغرما ان يردوا المكاتبة لان لهم حق استيفا
الدين من رقبته فهو بالمكاتبة اراد ابطال حقهم فكان لهم ان ينقضوا كما لو باعه
وعليه دين محيط او غير لهم ان ينقضوا او مضت صحة الكتابة لانها وقعت جايزة
لوقوعها في الملك الا انه كان للغرما القبض لقيام حقهم فاذا قضي دينهم فقد
زال حقهم فبقيت جايزة ولا يرجع المولى بما قضي من الدين على المكاتب لانه بقضا
الدين اصلح مكاتبته فكان عاملا لنفسه وكذا لو ابى المولى ان يقضي الدين واداه
الغلام عاجلا بطلت المكاتبة لما قلنا ولا يرجع المولى على العبد بما ادى لما قلنا فان
كان المولى اخذ البدل ثم علم الغرما فلهم ان ياخذوا من المولى ما اخذ من بدل الكتابة
لانه كسب العبد المديون وانه يوخذ من المولى وان العتق واقع اما من طريق المعاوضة
لسلامة العوض للمولى واما من طريق التعليق بالشرط لوجود الشرط وهو ادا بدل
الكتابة والعتق بعد وقوعه لا يحتمل النقض فان بقي من دينهم شي كان لهم ان يضمنوا
المولى قيمته لانه فوت محل حقهم في قدر قيمة العبد حيث منعهم عن بيعه بوقوع
العتق ولهم ان يبيعوا العبد ببقية دينهم لان الدين كان دينا في ذمته متعلقا برقبته
وقد بطلت الرقبة بالحرية فبقيت الذمة فكان لهم ان يتبعوه ولا يرجع المولى على العبد
بما اخذ منه من بدل الكتابة لان المولى حين كاتبه كانت رقبته مشغولة بالدين فكانت
مكاتبته مع علمه ان الغرما احق بكسبه منه دلالة بما اخذ منه ولو كان العبد مرهونا
او مواجرا فكاتبه وقعت المكاتبة على اجازة المرتهن والمستاجر فان اجازا جاز وان
فسخا هل ينفسخ بفسخهما فهو على ما ذكرنا في كتاب البيوع والاجارات ان شا الله تعالى
وسوا كان المملوك قنا او غيره حتى لو كاتب مدبره او ام ولده جازت المكاتبة
لقيام الملك اذ التدبير والاستيلاد لا يزيلان الملك وهما من باب استعجال الحرية
فان ادبا وعتقا فقد مضي الامر وان مات المولى قبل الادا عتقا ايضا ولا شي عليهما
لانهما يعتقان بموت السيد معا اذا كانا يخرجان من الثلث فان كان لا يخرجان
من الثلث وام الولد تعتق من غير اعتبار الثلث ولا تسعي واما المدبر فله الخيار
في قول ابي حنيفة ان شا سعي في جميع الكتابة وان شا سعي في ثلثي القيمة اذا كان
لا مال غيره فان اختار الكتابة سعي على النجوم وان اختار السعاية في ثلثي قيمته
يسعي حالا وعند ابي يوسف ومحمد لا خيار له لكن عند ابي يوسف يسعي في الاقل
من جميع الكتابة ومن ثلثي القيمة وعند محمد يسعي في الاقل من ثلثي الكتابة ومن ثلثي
القيمة وقد ذكرنا المسلة في كتاب الاستيلاد • ومنها الرضا وهو من شرايط الصحة
فلا تصح المكاتبة مع الاكراه والهزل والخطا لانها من التصرفات التي تحتمل الفسخ
فيفسد الكره والهزل والخطا كالبيع ونحوه واما حرية المكاتب فليست من
شرايط جواز المكاتبة فتصح مكاتبة المكاتب لما نذكر وكذا اسلامه فتجوز مكاتبة
الذمي الكافر عنده لقول النبي صلى الله عليه وسلم فاذا قبلوا عقد الذمة
فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ان يكاتبوا عبيدهم فكذا لاهل
الذمة ولان المكاتبة مشتملة على معنى المعاوضة والتعليق وكل واحد منهما يملكه

الذمي

الذمي حالة الانفراد كذا عند الاجتماع وكذا الذمي اذا ابتاع عبدا مسلما فكاتبه
فهو جايز وهذا فرع اصلنا في شرا الكافر العبد المسلم انه جايز الا انه يجبر على بيعه
صيانة له عن الاستذلال باستخدام الكافر اياه والصيانة تحصل بالكتابة لزوال
ولاية الاستخدام بزوال يده عنه بالمكاتبة واما مكاتبة المرتد فموقوفة عند ابي
حنيفة فان قتل او مات على الردة او لحق بدار الحرب بطلت وان اسلم تنفذت
وعندهما نافذة وهذه من مسايل السير والله الموفق

فصل

واما الذي يرجع الى
الى المكاتب فانواع ايضا • منها ان لا يكون فيه خطر العدم وقت المكاتبة وهو
شرط الانعقاد حتى لو كاتب ما في بطن جاريته لم تنعقد لنهي النبي صلى الله عليه
وسلم عن بيع فيه غرر والمكاتبة فيها معنى البيع • ومنها ان يكون عاقلا وهو من
شرايط الانعقاد حتى لو كاتب الرجل عبدا مجنونا او صغيرا لا يعقل لم تنعقد
مكاتبته لان القبول احد شطري الركن واهلية القبول لا تثبت بدون العقل
ولان ما هو المقصود من العقد وهو الكسب لا يحصل فان كاتبه فادي البدل
عنه رجل لا فقبل المولى لا يعتق لان العقد لا ينعقد بدون القبول ولم يوجد فكان
اذا الاجنبي ادا من غير عقد فلا يعتق وله ان يسترد ما ادى لانه اداه بدلا عن العتق
ولم يسلم العتق ولو قبل عنه الرجل الكتابة ورضي المولى لم يجز ايضا لان الرجل قبل
الكتابة عن غيره من غير رضاه ولا يجوز قبول الكتابة عن غيره بغير رضاه وهل يتوقف
على اجازة العبد بعد البلوغ ذكر القدوري انه لا يتوقف وذكر القاضي في شرحه
مختصر الطحاوي انه يتوقف والصحيح ما ذكره القدوري لان تصرف الفضولي انما
يتوقف على الاجازة اذا كان له مجيز وقت التصرف وهاهنا لا مجيز له وقت وجوده
اذ الصغير ليس من اهل الاجازة فلا يتوقف بخلاف ما اذا كان العبد كبيرا غايبا
فجا رجل وقبل الكتابة عنه ورضي المولى ان الكتابة تتوقف على اجازة العبد لانه من
اهل الاجازة وقت قبول الفضولي عنه فكان له مجيز وقت التصرف فيتوقف فلو
ادى القابل عن الصغير الى المولى ذكر في الاصل انه يعتق استحسانا وجعله بمنزلة
اذا اديت الي كذا فعبدي حر وقال وهذا والكبير سوا والقياس ان لا يعتق لان
المكاتبة على الصغير لم تنعقد لانه ليس من اهل القبول فبقي الادا بغير مكاتبة
فلا يعتق وجه الاستحسان ان المكاتبة فيها معنى المعاوضة ومعنى التعليق والمولى
ان كان لا يملك الزام العبد العوض لكن يملك تعليق عتقه بالشرط فيصح من هذا
الوجه ويتعلق العتق بوجود الشرط وكذا اذا كان العبد كبيرا غايبا فقبل الكتابة
عنه فضولي واداها الى المولى يعتق استحسانا وليس للقابل استرداد المودي والقياس
ان لا يعتق وله ان يسترد لما قلنا معا اذا ادى الكل فان ادى البعض فله ان يسترد
قياسا واستحسانا لانه انما ادى ليسلم العتق والعتق لا يسلم له بادا بعض
بدل الكتابة فكان له ان يسترد القابل فليس ان يسترد بعد ذلك الا بالاجازة
استند جواز العقد الى وقت وجوده فالادا حصل عن عقد جايز فلا يكون له الاسترداد
فلو ان العبد عجز عن ادا الباقي ورد في الرق فليس ان يسترد ايضا وان رد العبد
في الرق لان المكاتبة لا ينفسخ بالرد في الرق بل تنتهي في المستقبل فكان حكم العقد
قايما في القدر المودي فلا يكون له الاسترداد بخلاف البيع بان باع شيا ثم تبرع انسان
بادا الثمن ثم فسخ البيع بالرد بالعيب بوجه من الوجوه ان للمتبرع ان يسترد ما

دفع لان الدفع كان بحكم العقد وقد انفسخ ذلك العقد وكذلك لو تبرع رجل باداء المهر عن الزوج
ثم ورد الطلاق قبل الدخول انه يسترد منها النصف لان الطلاق قبل الدخول فسخ من
وجه ولو كانت الفرقة من قبلها قبل الدخول فله ان يسترد منها كل المهر ولا يكون المهر
للزوج بل يكون للمتبرع لانفساخ النكاح هذا كله اذا ادى القابل فلو امتنع القابل عن الادا
لا يطالب بالادا الا اذا ضمن فحينئذ يوخذ به بحكم الضمان فاما بلوغه فليس بشرط حتى لو
كاتبه وهو يعقل البيع والشرا جازت المكاتبة ويكون كالكبير في جميع احكامه عندنا خلافا
للشافعي لان المكاتبة اذن في التجارة واذن الصبي العاقل بالتجارة صحيح عندنا خلافا له وهي من
من مسايل كتاب الماذون **فصل** واما الذي يرجع الى بدل الكتابة فمنها ان يكون مالا وهو
شرط الانعقاد فلا تنعقد المكاتبة على الميتة والدم لانهما ليسا بمال في حق احد لا في حق
المسلم ولا في حق الذمي الا ترى ان المشتري بها لا يملك وان قبض فلا تنعقد عليهما المكاتبة
حتى لا يعتق وان ادى لان التصرف الباطل لا حكم له فكان ملحقا بالعدم الا اذا كان قال
على انك ان اديت الي فانت حر فادى فانه يعتق بالشرط فاذا عتق بالشرط لا يرجع المولى
عليه بقيمته لان هذا ليس بمكاتبة انما هو اعتاق معلق بالشرط بمنزلة قوله ان دخلت
الدار فانت حر ومنها ان يكون متقوما وانه من شرايط الصحة فلا تصح مكاتبة المسلم عبده
المسلم او الذمي على الخمر او الخنزير وان كانت في حق المسلمين فهي غير متقومة في حقهم فانعقدت
المكاتبة على الفساد فان ادى يعتق وعليه قيمة نفسه لان هذا حكم المكاتبة الفاسدة
على ما نذكر في بيان حكم المكاتبة واما الذمي فيجوز مكاتبته عبده الكافر على خمر او خنزير
لان ذلك مال متقوم عندهم كالخل والشاة عندنا فاذا كاتب عبدا له كافرا على خمر فاسلم
احدهما فالكتابة ماضية وعلى العبد قيمة الخمر لان المكاتبة وقعت صحيحة لكون الخمر
مالا متقوما في حقهم الا انه اذا اسلم احدهما فقد تعذر التسليم او التسلم لان المسلم
منهي عن ذلك فيجب قيمتها ولا ينفسخ العقد بخلاف ما اذا اشترى الذمي من ذمي شيا بخمر ثم
اسلم احدهما قبل قبض الخمر ان البيع يبطل وههنا لا تبطل المكاتبة لان عقد المكاتبة
مبناه على المساهلة والمسامحة نظرا للعبيد ايصالا لهم الى شرف الحرية فلا تنفسخ بتعذر
تسليم المسمى او تسلمه بل يصار الى بدله فاما البيع فعقد مماكسة ومضايقة لا يجري فيه من
السهولة ما يجري في المكاتبة فينفسخ عند تعذر تسليم عين المسمى واذا ارتفع لا يتصور
تسليم القيمة مع ارتفاع سبب الوجوب • ومنها ان يكون معلوم القدر والنوع سواء كان
معلوم الصفة اولا وهو من شرايط الانعقاد فان كان مجهول النوع او مجهول القدر لم تنعقد
وان كان معلوم النوع والقدر مجهول الصفة جازت المكاتبة والاصل ان الجهالة متى
تفاحشت منعت جواز المكاتبة والا فلا وجهالة النوع والقدر جهالة فاحشة وجهالة
الصفة غير فاحشة فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه اجاز المكاتبة على الوصفا بمحضر من الصحابة
فيكون اجماعا على الجواز والاجماع على الجواز اجماع على سقوط اعتبار هذا النوع من الجهالة في
باب المكاتبة • وبيان هذا الاصل في مسايل اذا كاتب عبده على ثوب او دابة او حيوان
او دار لم تنعقد حتى لا يعتق وان ادى لان الثوب والدار والحيوان مجهول النوع
لاختلاف انواع كل جنس واشخاصه اختلافا متفاحشا وكذا الدور تجري مجرى الاجناس
المختلفة لتفاوت لتفاحش التفاوت بين دار ودار في الهية والتعظيم وفي القيمة
باختلاف المواضع من البلدان والمحال والسكك ولهذا منعت هذه الجهالة صحة التسمية
في الاعتاق على مال والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد فصارت هذه الاشيا لكثرة التفاوت

في انواعها

في انواعها واشخاصها بمنزلة الاجناس المختلفة فيصير كانه كاتبه على ثوب او حيوان او دار فادى
طعاما ولو كان كذلك لا يعتق فكذا ههنا لا يعتق وان ادى في الثياب والدواب والدور بخلاف
ما اذا كاتبه على قيمته فادى القيمة انه يعتق لان التفاوت بين القيمتين لا يلحقهما بجنسين فكانت
جهالة القيمة مفسدة للعقد لا مبطلة له ولو كاتبه على ثوب مروي او عبد او جارية او فرس
جازت المكاتبة لان الجهالة ههنا جهالة الوصف انه جيد او وسط او ردي وانها لا تمنع صحة
التسمية كما في النكاح والخلع والاصل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في مبادلة المال بغير
المال كما في النكاح ونحوه فتصح التسمية ويقع على الوسط كما في باب الزكوة والدية والنكاح وكذا
لو كاتبه على وصيف يجوز ويقع على الوسط ولو جا الجيد بقدر الوسط في هذه المواضع يجبر
المولى على القبول كما في النكاح والخلع ونحوهما ولو كاتبه على لولوة او ياقوتة لم تنعقد لان
الجهالة متفاحشة ولو كاتبه على كر حنطة او ما اشبه من المكيل والموزون ولم يصف يجوز وعليه
الوسط من جنسه لانه يثبت دينا في الذمة في مبادلة المال بالمال اذا كان موصوفا ويثبت في مبادلة
المال بما ليس بمال وان لم يكن موصوفا كالنكاح والصلح عن دم العمد والاعتاق على مال والمكاتبة
معاوضة ما ليس بمال من جانب المولى فتجوز المكاتبة عليه ويجب الوسط ولو كاتبه على حكمه او حكم
نفسه لم تنعقد لان الجهالة ههنا افحش من جهالة النوع والقدر لان البدل هناك مسمى ولا تسمية
للبدل ههنا اكثر والى هذا اشار في الاصل فقال ارايت لو حكم المولى عليه بملء الارض ذهبا
اكان يلزمه او حكم العبد على نفسه بفلس هل كان يلزمه فلم ينعقد العقد اصلا فلا يعتق بالحكم
وان كاتبه على الف درهم الى العطا او الى الحصاد ونحو ذلك مما يعرف من الاجل جاز استحسانا
والقياس ان لا يجوز لان الاجل مجهول وجهالة الاجل تبطل البيع فتبطل المكاتبة وجه الاستحسان
ان الجهالة لم تدخل في صلب العقد لانها لا ترجع الى البدل وانما دخلت في امر زايد ثم هي غير متفاحشة
فلا توجب فساد المكاتبة كجهالة الوصف بخلاف البيع الى هذه الاوقات انه يفسد لان الجهالة لا
توجب فساد العقد لذاتها بل لافضايها الى المنازعة بخلاف البيع لان مبناه على المماكسة فيفضي
الى المنازعة والى هذا جازت الكفالة الى هذه الاوقات ولم يجز تاجيل الثمن اليها في البيع بخلاف
المكاتبة الى مجي المطر ومبوب الريح لانه ليس لذلك وقت معلوم فتفاحشت الجهالة فان كاتبه الى
العطا فان الاجل يحل في مثل الوقت الذي كان يخرج فيه العطا لان المراد به في العرف والعادة وقت
العطا لا عين العطا وكذا هذا في الحصاد والدياس ولو كاتبه على قيمته فالمكاتبة فاسدة لان القيمة
تختلف باختلاف تقويم المقومين فكان البدل مجهول القدر وانه جهالة متفاحشة ولهذا
منعت صحة التسمية في باب النكاح حتى عدل الى مهر المثل فيمنع صحة المكاتبة بل اولى لان
النكاح بدون تسمية البدل والا جواز للمكاتبة من غير تسمية البدل فلما لم تصح تسمية القيمة
هناك فلان لا تصح ههنا اولى ولان القيمة موجب العقد الفاسد فكان ذكرها نصا على الفساد
بخلاف ما اذا كاتبه على عبد لان جهالة العبد جهالة الوصف انه جيد او وسط او ردي فعند
الاطلاق يقع على الوسط والوسط معلوم عندهم الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله جعل قيمة الوسط
اربعين دينارا فاما المكاتبة على القيمة فليست مكاتبة على بدل معلوم عند الناس عند اطلاق
الاسم فصار ركنا لو كاتبه على الف او على العين غير انه ان ادى القيمة عتق لان العقد الفاسد له
حكم في الجملة عندنا كالبيع الفاسد اذا اتصل به القبض والنكاح الفاسد اذا اتصل به الدخول
حتى يثبت الملك في البيع ويجب العقر والعدة ويثبت النسب في النكاح كذا المكاتبة الفاسدة
ولو كاتبه على ان يخدمه شهرا فهو جايز استحسانا والقياس ان لا يجوز وجه القياس ان الخدمة
مجهولة لانها مختلفة ولا يدري في اي شي يستخدمه وانه يستخدمه في الحضر او في السفر وجهالة

والخلع صح

البدل تمنع صحة المكاتبة وجه الاستحسان ان الخدمة المطلقة تتصرف الى الخدمة
المعهودة فتصير معلومة بالعادة ولحال المولى انه في اي شي يستخدمه ولحال العبد
انه لاي شي يصلح فصار كما لو عينها نصا ولهذا جازت الاجارة على هذا الوجه فكانت المكاتبة
اولى لانها اقبل للجهالة من الاجارة ولو كاتبه على ان يخدمه يخدم رجلا شهرا فهو
جايز في القياس كذا ذكر في الاصل ولم يرد به قياس الاصل لان ذلك يقتضي ان
لا يجوز لما ذكرنا ويجوز القياس على موضع الاستحسان اذا كان الحكم في الاستحسان
معقول المعنى كقياس الجماع ناسيا على الاكل والشرب ناسيا ولان المنافع اموال في العقود
وانما تصير معلومة بذكر المدة فلا فرق بين ان يستاجر رجلا ليخدمه او ليخدم غيره
وكذلك لو كاتبه على ان يحفر له بيرا فقد سمى له طولها وعمقها ومكانها او على ان يبني له دارا
واراه اجرها وجصها وما يبني بها لانه مكاتبة على بدل معلوم الا ترى ان الاجارة عليه
جايزة فالمكاتبة اولى ولو كاتبه على ان يخدمه ولم يذكر الوقت فالمكاتبة فاسدة لان
البدل مجهول ومنها ان لا يكون البدل ملك المولى وهو شرط الانعقاد حتى لو كاتبه
على عين من اعيان المولى لم يجز لانه يكون مكاتبة بغير بدل في الحقيقة فلا يجوز كما اذا
باع دارا من انسان بعبد هو صاحب الدار انه لا يجوز البيع لانه يكون بيعا بغير ثمن
في الحقيقة وكذا لو كاتبه على ما في يد العبد من الكسب وقت المكاتبة لان ذلك مال
المولى فيكون مكاتبة على مال المولى فلم يجز واما كون البدل بغير عينه فهل هو شرط
جواز المكاتبة بان كاتبه على شي بعينه من عبد او ثوب او دار او غير ذلك مما
يتعين بالتعيين وهو ليس من اعيان المولى ولا كسب العبد ولكنه ملك اجنبي وهو
معين مشار اليه ذكر في كتاب المكاتب اذا كاتب عبده على عبد بعينه لرجل لم يجز
ولم يذكر الخلاف وذكر في كتاب الشرب اذا كاتبه على ارض بعينها لرجل جاز ولم يذكر
الخلاف وذكر ابن سماعة الخلاف فقال لا يجوز عند ابي حنيفة ويجوز عند ابي يوسف
وعند محمد ان اجاز صاحبه جاز والا لم يجز والطلاق رواية الى كتاب المكاتب
تقتضي ان لا يجوز اجاز او لم يجز واطلاق رواية كتاب الشرب تقتضي الجواز اجاز او لم
يجز ولانه لما جاز عند عدم الاجازة فعند الاجازة اولى ويجوز ان يكون قول محمد
رحمه الله تفسير الروايتين المبهمتين فيحمل رواية كتاب المكاتب على حال عدم الاجازة
ورواية كتاب الشرب على حال الاجازة وجه الطلاق رواية كتاب المكاتب انه كاتبه على
ما لا يملك لانه كاتبه على عبد هو ملك الغير فلا يجوز وبه علل في الاصل فقال لانه
كاتبه على ما لا يملك لانه كاتبه على ملك الغير وشرح هذا التعليل ان المكاتبة عقد
وضع لاكتساب المال والعبد لا يقدر على اكتساب هذا العين لا محالة لان مالك العبد
قد يبيعه وقد لا يبيعه فلا يحصل ما وضع العقد ولانا لو قضينا بصحة هذه المكاتبة
لفسدت من حيث يصح لانه اذا كاتبه على عبد معين هو ملك الغير ولم يجز المالك
فقد تعذر عليه التسليم فكان موجبها وجوب قيمة العبد فيصير كانه كاتبه على قيمة
العبد فيفسد من حيث يصح وما كان في تصحيحه افساده يقضي بفساده من الاصل
او يقال اذا تعذر عليه التسليم فاما ان تجب عليه قيمة العبد او قيمة نفسه وكل
ذلك فاسد وجه رواية كتاب الشرب وهو المروي عن ابي يوسف ايضا ان المكاتبة
في معنى الاعتاق على مال ثم لو اعتق عبده على عبد بعينه لرجل وقبل العبد جاز كذا هذا
وجه ما روي عن محمد من التوقف على الاجازة ان هذا عقد له مجيز حال وقوعه

فيتوقف

مال مو

فيتوقف على الاجازة كالبيع وكذلك كل ما عينه من مال غيره من عرض او مكيل او موزون
لان هذه الاشيا كلها تتعين في العقود بالتعيين فكانت كالعبد ولو قال كاتبتك على
الف فلان هذه جازت المكاتبة لان الدراهم لا تتعين بالتعيين في عقود المعاوضات
فيقع العقد على مثلها في الذمة وسوا كان البدل قليلا او كثيرا لان دلايل جواز المكاتبة
لا تفصل بين القليل والكثير وسوا كان موجلا او غير موجل عندنا وقال الشافعي
لا يجوز الا موجلا وهي على اثر الاختلاف في السلم انه لا يجوز الا موجلا عندنا
ويجوز عنده موجلا ومعجلا فالحاصل انه لا خلاف في جواز المكاتبة على بدل موجل
واختلف في الجواز على بدل غير موجل قال اصحابنا يجوز وقال الشافعي لا يجوز الا
موجلا منجما بنجمين فصاعدا وجه قوله ان العبد عاجز عن تسليم البدل عند العقد
لانه فقير لا مال له والعجز عن التسليم عند العقد يمنع انعقاد بدليل انه لو طرى
على العقد رفعه فاذا قارنه يمنعه من الانعقاد من طريق الاولى لان المنع اسهل
من الرفع وكذا ماخذ الاسم يدل على ما قلنا فان المكاتبة ماخوذة من الكتاب
والكتاب يذكر بمعنى الاجل قال الله تعالى وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم
اي اجل لا يتقدم ولا يتاخر فسمي هذا العقد كتابة لكون البدل فيه موجلا ويذكر بمعنى
الكتاب المعروف وهو المكتوب سمي العقد بذلك لان البدل يكتب في الديوان
والحاجة الى الكتابة للموجل لا للحال فكان الاجل فيه شرطا كالسلم لما كان ماخوذا من التسليم
كان تسليم راس المال فيه شرطا لجواز السلم وكذا الصرف لما كان ينبي عن نقل
البدل من يد الى يد كان القبض فيه من الجانبين شرطا كذا هذا ولنا قوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا من غير فصل بين الحال والموجل ولان بدل الكتابة دين
يجوز الاستبدال فيه قبل القبض فلا يشترط فيه التاجيل كساير الديون بخلاف
بدل الصرف والسلم واما قوله ان العبد عاجز عن تسليم البدل عند العقد
فنسلم لكن الادا يكون بعد العقد ويحتمل حدوث القدرة بعده بان يكتسب مالا
بقبول هبة او صدقة فيودي بدل الكتابة واما ماخذ الاسم فالكتابة تحتمل
معاني فيقال كتب اي اوجب قال الله تعالى كتب على نفسه الرحمة ويقال كتب اي ثبت
قال الله تعالى كتب في قلوبهم الايمان وكتب اي حكم وقضى قال الله تعالى كتب الله لاغلبن
انا ورسلي وشي من هذه المعاني لا ينبي عن التاجيل ثم اذا كانت الكتابة حالة فان ادى
البدل حين طالبه به المولى والا يرد في الرق سوا شرط ذلك في العقد او لم يشترط
بان قال له ان لم تودها حالة فانت رقيق او لم يقل لانه كاتبه على بدل موصوف
بصفة الحلول فلم يكن راضيا بدون تلك الصفة وكذلك ان كانت منجمة بنجوم
معلومة فعجز عن ادا نجم منها يرد الى الرق في قول ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
لا يرد حتى يتوالى عليه نجمان واحتج ابو يوسف بما روي عن علي رضي الله عنه انه
قال المكاتب اذا توالى عليه نجمان رد في الرق فقد شرط حلول نجمين للرد في الرق
ولان العجز لا يتحقق الا عند حلول نجمين لجواز ان يقرضه انسان او يحصل له
مال من موضع اخر فيودي فاذا اجتمع عليه مال نجمين فقد تحقق عجزه ولهما
ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه كاتب عبدا له فعجز عن نجم واحد فرده
الى الرق والظاهر ان ذلك كان على علم من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه انكر عليه
احد فيكون اجماعا ولان المولى شرط عليه في كل نجم قدرا من المال وانه شرط معتبر

مفيد من شرايط الكتابة فكان له ان يرده الي الرق عند فواته كما لو عجز عن نجمين
واما احتجاجه بقول علي رضي الله عنه فغير سديد لانه احتجاج بالمسكوت لان فيه
انه اذا توالي عليه نجمان يرد الي الرق وليس فيه انه اذا انكسر نجما واحدا ماذا حكمه
او يحمل علي الندب وبه نقول ان المكاتب اذا انكسر نجما يندب مولاه الي ان لا يرده
الي الرق ما لم يتوالي عليه نجمان رفقا به ونظرا فان عجز عن نجم علي اصلهما او عن نجمين
علي اصله فان كان له مال حاضر او غايب يرجي حضوره بان كان له مال علي انسان
او مال يجي في القافلة فان القاضي ينتظر عليه يومين او ثلثة استحسانا لان هذا
القدر من التاخير مما لا ضرر فيه علي المولي وفيه رجا وصول كل واحد منهما الي حقه
فيفعل القاضي ذلك عند رجا الوصول ولو اختلف المولي والمكاتب علي قدر البدل
او جنسه بان قال المولي كاتبتك علي الفين او علي الدنانير وقال العبد بل كاتبتني
علي الف او علي الدراهم فالقول قول المكاتب في قول ابي حنيفة الاخر سوا كان
ادي من بدل الكتابة شيا او كان لم يود وكان يقول يتحالفان ويترادان
كالبيع لان في الكتابة معني المعاوضة المبادلة ثم رجع وقال القول قول المكاتب
لانه المستحق عليه لانه منكر وقع الاختلاف في قدر المستحق او جنسه فالقول
قول المستحق عليه في الشرع كما في ساير الديون ولان القياس يمنع التحالف لما
نذكر في كتاب البيوع ان شا الله تعالي الا ان الشرع ورد به بخلاف القياس في البيع
وانه مبادلة المال بالمال مطلقا والكتابة بخلافه فلم يكن في معني البيع فلا يقاس
عليه والله الموفق **فصل** واما الذي يرجع الي نفس الركن من شرايط الصحة فخلوه
عن شرط فاسد وهو الشرط المخالف لمقتضي العقد الداخل في صلب العقد
من البدل فان لم يخالف مقتضي العقد جاز الشرط والعقد وان خالف مقتضي
العقد لكنه لم يدخل في صلبه يبطل الشرط ويبقي العقد صحيحا وانما كان كذلك
لان عقد المكاتبة في جانب المعقود عليه وهو العبد بمنزلة الاعتاق لما فيه من فك
الحجر واسقاطه والاعتاق مما لا يبطله الشروط الفاسدة وفيما يرجع الي البدل
وجانب المولي بمنزلة البيع لان المولي عقد عقدا يؤول الي زوال ملكه عنه
فكان كالبيع والبيع مما يفسده الشروط الفاسدة لنهي النبي صلي الله عليه وسلم
عن بيع وشرط فيجعل في الشروط الداخلة في صلب العقد بمنزلة البيع فتعمل فيه
الشروط الفاسدة وفيما لا يدخل في صلب العقد من الشروط يجعل كالاعتاق فلا
يوثر فيه الشروط الفاسدة عملا بالمعنيين جميعا بقدر الامكان • وعلي هذا
مسايل اذا كاتب جاريته علي الف درهم علي ان يطاها ما دامت مكاتبة او علي ان
يطاها مرة فالمكاتبة فاسدة لانه شرط فاسد لكونه مخالفا مقتضي العقد
لان عقد المكاتبة يوجب حرمة الوطء فانه دخل في صلب العقد لدخوله
في البدل حيث جعل البدل الف درهم ووطيها فتفسد المكاتبة ولو كاتب
عبده علي الف درهم علي ان لا يخرج من المصر او علي ان لا يسافر فالشرط فاسد
لانه يخالف مقتضي العقد لان العقد يقتضي انفكاك الحجر وانفساخ طريق
الاطلاق الي اي بلد ومكان شا فيفسد الشرط لكن لا يفسد عقد الكتابة
لانه شرط لا يرجع الي صلب العقد ومثله من الشروط لا يوجب فساد العقد لما
بينا من الفقه فلو انها ادت الالف في المسالة الاولي عتقت في قول عامة العلما

وقال

وقال بشر بن غياث المريسي لا يعتق وجه قوله ان المولي جعل للعتق شرطين الالف ووطيها
والمعلق بشرطين لا ينزل عند وجود احدهما كما اذا كاتبها علي الف ورطل من خمر
فادت الالف دون الخمر ولنا ان الوطي لا يصلح عوضا في الكتابة فلا يتعلق العتق به فالتحق
ذكره بالعدم بخلاف الخمر فانها تصلح عوضا في الجملة لكونها مالا متقوما والتسليم فلم يلتحق
بالعدم وتعلق التعليق بالاداء فاذا ادت فعتقت ينظر الي قيمتها فان كانت قيمتها
الف درهم فلا شي للمولي عليها ولا لها علي المولي لانها مضمون بالقيمة لكونها مقبوضة
بحكم عقد فاسد والمقبوض بحكم عقد فاسد مضمون لانه يجب عليه رده وهو عاجز
عن رد عينه فيرد القيمة لقيامها مقام العين كذا ها هنا وجب عليها رد نفسها
وقد عجزت لنفوذ العتق فيرد القيمة وهي الف درهم وقد وصل بتمامه الي المولي
فلا يكون لاحد مما بعد ذلك علي صاحبه سبيل كما لو باع رجل من اخر عبده بالف درهم
ورطل من خمر وقبض البايع الالف وسلم العبد الي المشتري وهلك في يده لا يرجع احدهما
علي صاحبه لوصول ما يستحقه البايع علي المشتري اليه كذا ها هنا ان كانت قيمة الجارية
من الف رجع المولي عليها بما زاد علي الالف لانها مضمونة بكل قيمتها وادت اليه
كمال قيمتها فيرجع عليها وصار هذا كما اذا باع عبده من اخر بالف ورطل من خمر وقبض
الالف وسلم العبد وهلك في يد المشتري وقيمته اكثر من الالف انه يرجع بما
زاد لما قلنا كذا هذا وان كانت قيمة المكاتبة اقل من الالف وادت الالف وعتقت
هل ترجع علي المولي بما اخذ من الزيادة علي قيمتها قال اصحابنا الثلاثة ليس لها ان ترجع
علي قيمتها وقال زفر لها ان ترجع بالزيادة علي المولي وجه قوله ان المولي اخذ منها زيادة علي
ما يستحقه عليها فكانت الزيادة ماخوذة بغير حق فيجب عليه ردها كما في البيع الفاسد
اذا استهلك المشتري المبيع انه اذا كان قيمته اكثر من الثمن رجع البايع علي المشتري بالزيادة
وان كانت قيمته اقل رجع المشتري علي البايع بفضل الثمن كذا ها هنا ولنا انها لو رجعت
عليه لادي الي ابطال العتق لانها عتقت باداء المكاتبة فلو لم يسلم المودي للمولي
لا يسلم العتق للمكاتبة والعتق سالم لها فيسلم المودي للمولي ولان عقد المكاتبة مشتمل
علي المعاوضة وعلي التعليق واعتبار جانب المعاوضة يوجب لها حق الرجوع عليه بما
زاد علي القيمة واعتبار معني التعليق لا يوجب لها حق الرجوع كما لو قال لها ان اديت
الي الفا فانت حرة فادت الفا وخمسماية وقيمتها الف عتقت ولا ترجع عليه بشي فيقع الشك
في ثبوت حق الرجوع فلا يثبت مع الشك وكذا لو كاتبها وهي حامل علي الف درهم علي ان
ما في بطنها من ولد فهو له وليس في المكاتبة او كاتب امته علي الف درهم علي ان كل ولد
تلده فهو للسيد فالمكاتبة فاسدة لانه شرط شرطا مخالفا لموجب العقد لان موجبه
ان يكون كل ولد تلده يكون مكاتبا تبعا لها فكان هذا شرطا فاسدا وانه داخل في صلب
العقد لانه يرجع الي البدل فيوجب فساد العقد ولو ادت الالف عتقت لما قلنا
ثم اذا عتقت ينظر الي قيمتها والي المودي علي ما قلنا وكذا لو كاتب علي الف درهم علي ان
يخدمه ولم يبين مقدار الخدمة فادي الالف عتق لما قلنا ثم ينظر الي قيمته والي الالف
علي ما وصفنا ولو كاتبه علي الف منجم علي انه ان عجز عن نجم منها فمكاتبته الفا درهم لم تجز
هذه المكاتبة لتمكن الغرر في البدل فانه لا يدري انه يعجز او لا يعجز وتمكن الجهالة
فيه جهالة فاحشة فيفسد العقد ولنهي النبي صلي الله عليه وسلم عن صفقتين في
صفقة وهذا كذلك ولو كاتبه علي الف يوديها الي غريم له فهو جايز وكذا اذا كاتبه

على الف يضمنها الرجل عن سيده فالمكاتبة والضمان جايزان بخلاف البيع اذا باع عبدا
بالف درهم يوديها الى فلان او على ان يضمنها المشتري عن البايع لفلان ان البيع فاسد
لان البيع يفسد بالشرط الفاسد وهو الشرط المخالف لمقتضى العقد والكتابة لا تفسد
بالشروط الفاسدة اذا لم تكن داخلة في صلب العقد كما اذا كاتبه على الف على ان لا يخرج
من المصر او لا يسافر الا ان هناك شرط الضمان باطل وهاهنا جايز لان ضمان المكاتب
عن سيده وكفالته بما عليه مفيدا جايز لان ذلك واجب عليه فلا يكون متبرعا
في الضمان وضمان المكاتب عن الاجنبي انما لا يصح لكونه تبرعا ولم يوجد وان كاتبه على الف
درهم منجمة على ان يوديه اليه مع كل نجم ثوبا وسمي نوعه جاز لانه كاتبه على بدل
معلوم حيث سمي نوع الثوب فصار الالف مع الثوب بدلا وكل واحد منهما معلوم
الا ترى ان كل واحد منهما لو انفرد في العقد جاز فكذا اذا جمع بينهما وقد قال اصحابنا
انه لو ذكر مثل ذلك في البيع جاز بان يقول بعتك هذا العبد بالف درهم على ان تعطيني
معه مائة دينار وتصير الالف والمائة دينار ثمنا لما قلنا كذا هاهنا وكذلك لو قال على ان
تعطيني مع كل نجم عشرة دراهم وكذلك لو قال على ان تودي مع مكاتبتك الف درهم
لان الكل صار بدلا في العقد ولو كاتبه على الف درهم وهي قيمته على انه اذا ادى
وعتق فعليه الف اخرى جاز فكان الامر على ما قال اذا ادى الالف عتق وعليه الف
اخرى بعد العتق لانه لو جعل الالفين جميعا بدل الكتابة جاز ولو جعلهما جميعا
بعد العتق لجاز فكذا اذا جعل البعض قبل العتق والبعض بعده اعتبارا للجزء بالكل
وان كاتبه على الف درهم على نفسه وماله على ان يعني ان يكون المكاتب احق بنفسه
وماله فهو جايز وان كان للعبد الف او اكثر ولا يدخل بينه وبين عبده ربوا كذا
ذكر في الاصل وفرق بينه وبين البيع اذا باع عبده مع ماله بالف درهم وماله
العين الف درهم انه لا يجوز لان الالف تقابل الالف فيبقى العبد زيادة في عقد
المعاوضات لا يقابلها عوض فيكون ربوا ولا يتحقق الربوا هاهنا لان الربوا لا يجري
بين العبد وبين سيده وهذا معنى ما اشار اليه في الاصل ثم مال العبد بعدما
كان حاصلا بعد العقد بتجارته او بقبول الهبة والصدقة لان ذلك ينسب الى
العبد ولا يدخل فيه ما كان من مال المولى في يد العبد وقت العقد لان ذلك لا ينسب
الى العبد ولا يدخل فيه الارش والعقر وان حصلا بعد العقد ويكون للمولى لان ذلك
لا ينسب الى العبد بخلاف بيع الدراهم بالدراهم انه لا يجوز ويكون ربوا لان
مراد محمد رحمه الله من قوله انه لا يجري الربوا بين العبد وبين سيده فيما ليس
بمعاوضة مطلقا والكتابة ان كانت ليست فيها المعاوضة فليست بمعاوضة مطلقة
وجريان الربوا يختص بالمعاوضة المطلقة بخلاف بيع الدراهم بالدراهم لان ذلك
معاوضة مطلقة لان المولى كالاجنبي عن كسب المكاتب فهو الفرق وان اختلفا فقال
المولى كان هذا قبل عقد الكتابة وقال المكاتب كان بعد العقد فالقول قول المكاتب
لان الشي في يده فكان الظاهر شاهدا له فكان القول قوله ولو قال العبد كاتبني
على الف درهم على ان اعطيها من مال فلان فكاتب على ذلك جازت المكاتبة لان هذا
شرط فاسد والكتابة لا تبطل بالشروط الفاسدة اذا لم تكن داخلة في صلب العقد
ولو كاتبه على الف درهم على انه بالخيار او على ان العبد بالخيار يوما او يومين او
ثلثة ايام جاز لان دلايل جواز الكتابة لا تنفصل ولان الحاجة قد تدعوا الى شرط الخيار

في المكاتبة اليه كما تدعوا اليه في البيع وهو الحاجة الى التامل لان الكتابة عقد قابل للفسخ
ولا يعتبر فيه القبض في المجلس فجاز ان يثبت فيه خيار الشرط كالبيع فان قيل ثبوت
الخيار في البيع استحسان عندكم فلا يجوز قياس غيره عليه فالجواب ما ذكرنا ان عندنا
يجوز القياس على موضع الاستحسان بشريطة وهو ان يكون الحكم في موضع الاستحسان
معقول المعنى ويكون مثل ذلك المعنى موجودا في موضع القياس وقد وجدناه هاهنا
على ما ذكرنا ولا يجوز شرط الخيار فيه اكثر من ثلثة ايام في قول ابي حنيفة فان
ابطل خياره في الايام الثلثة جاز كالبيع وان لم يبطل خياره حتى مضت ثلثة ايام
تقرر الفساد كما في البيع وعندهما يجوز قلت المدة او كثرت بعد ان كانت معلومة
من شهر او نحو ذلك كما في البيع والله اعلم **فصل** واما بيان ما يملكه المكاتب من
التصرفات وما لا يملكه فله ان يبيع ويشتري لانه وجب عليه اداء بدل الكتابة
ولا يمكنه الادا الا بالاكتساب بالبيع والشرا اكتساب ولان المكاتبة اذن في
التجارة والبيع والشرا اكتساب ولان المكاتبة اذن في التجارة والبيع والشرا
من باب الاجارة وله ان يبيع بقليل الثمن وكثيره وباي جنس كان وبالنقد والنسية
في قول ابي حنيفة وعندهما لا يملك البيع الا بما يتغابن الناس في مثله وبالدراهم
والدنانير وبالنقد لا بالنسية كالوكيل بالبيع المطلق وهي من مسايل الوكالة وله
ان يبيع ويشتري من مولاه لان المكاتب فيما يرجع الى مكاتبه ومنافعه كالحر
فكان فيها بمنزلة فيجوز بيعه من مولاه وشراوه منه كما يجوز ذلك من الاجنبي
الا انه لا يجوز ان يبيع ما اشتري من مولاه مرابحة الا ان يبين وكذلك المولى
فيما اشتري منه لان بيع المرابحة بيع امانة فيجب صيانته عن الجناية وشبهة
الجناية ما امكن وكسب المكاتب مال المولى من وجه فيجب ان يبين حتى ترتفع
الشبهة ولا يجوز له ان يبيع من مولاه درهما بدرهمين لانه بعقد الكتابة
صار احق بمكاسبه فصار كالاجنبي في المعاوضة وكذا لا يجوز للمولى ذلك لما بينا
وله ان ياذن لعبده في التجارة لان التجارة وسيلة الى الاكتساب والمكاتب ماذون
بالاكتساب فان لحقه دين بيع فيه الا ان يودي عنه المكاتب لان الاذن قد صح
فصح استدانته فيباع فيه كما في عبد الحر وله ان يحط عنه شيا بعد البيع لعيب
ادعي عليه او يزيد من ثمن شي قد اشتراه لانه بالكتابة صار ماذونا في التجارة
وهذا من عمل التجارة وليس له ان يحط بعد البيع بغير عيب ولو فعل لم يجز
لانه من باب التبرع وهو لا يملك وله ان يرد ما اشتري بالعيب اذا لم يرض
به سوا اشتري من اجنبي او من مولاه لانه اولى بكسبه من مولاه كالعبد
الماذون اذا كان عليه دين وله الشفعة فيما اشتراه المولى وللمولى الشفعة
فيما اشتراه المكاتب لان املاكهما متميزة ولهذا جاز بيع احدهما من صاحبه
فصارا كالاجنبيين وله ان ياذن له في التجارة لانه من باب الاكتساب ولا يجوز
هبة المكاتب شيا من ماله ولا من اعتاقه سوا عجز بعد ذلك او عتق وترك
وفا لان هذا كله تبرع وكسب المكاتب لا يحتمل التبرع وحكي عن ابن ابي ليلى انه قال
عتقه وهبته موقوفان فان عتق يوما مضى ذلك عليه وان رجع مملوكا بطل
وجه قوله ان حال المكاتب موقوف بين ان يعتق وبين ان يعجز فكذا حال
عتقه وهبته والجواب ان العقد عندنا انما يتوقف اذا كان له مجيز حال

وقوعه وهاهنا لا مجيز لعتقه حال وقوعه فلا يتوقف واذا وهب هبة او تصدق ثم عتق ردت الهبة والصدقة حيث كانت لان هذا عقد لا مجيز له حال وقوعه فلا يتوقف وسوا كان الاعتاق ببدل او بغير بدل اما بغير بدل فلما قلنا واما ببدل فلان الاعتاق ببدل ليس من باب الاكتساب لان العتق فيه ثبت بنفس القبول ويبقى البدل في ذمة المفلس ولا يملك التعليق كما لا يملك التنجيز كما لو قال له ان دخلت فانت حر لا يصح وكذا اذا قال له ان اديت الي الفا فانت حر لان ذلك تعليق وليس بمكاتبة لما ذكرنا في كتاب العتاق ولو اشترى المكاتب ذا رحم محرم منه لا يعتق لان شرا القريب اعتاق وهو لا يملك الاعتاق ولو اشترى ذا رحم محرم من مولاه لا يعتق على مولاه لان هذا كسب المكاتب والمولى لو اعتق عبدا من اكسابه صريحا لا يعتق فبالشرى اولى وللمكاتب ان يكاتب عبدا من اكسابه استحسانا والقياس ان لا يجوز لانه عقد يفضي الى العتق فلا يجوز كما لو اعتقه على مال وجه الاستحسان ان المكاتبة نوع من اكتساب المال والمكاتب يملك اكتساب المال ولهذا ملك البيع فكذا المكاتبة بخلاف الاعتاق على مال فان ذلك ليس من باب اكتساب المال الا ترى ان الكسب بعد العتق لا يكون له بل يكون للعبد وانما الثابت له دين متعلق بذمة المفلس فكان ذلك اعتاقا بغير بدل من حيث المكاتب وفي المكاتب الكسب يكون للمكاتب فلم يكن اعتاقا بغير بدل فافترقا فان ادى او لا عتق وثبت ولاه من المولى لان العتق حصل منه فاذا ادى الاسفل بعد ذلك يثبت ولاه من الاعلى لانه بالعتق صار من اهل ثبوت الولا وان ادى الاسفل اولا يعتق ويثبت ولاه من المولى ولا يثبت من الاعلى لانه ليس من اهل ثبوت الولا منه فان اعتق بعد ذلك لا يرجع اليه الولا ولا ولا العتاقة متى ثبت لا يحتمل الانتقال بحال وان اديا جميعا معا ثبت ولاهما جميعا وليس للمكاتب ان يكاتب ولده ولا والديه والاصل ان كل من لا يجوز له ان يبيعه لا يجوز له ان يكاتبه الا ام ولده لان هولا يعتقون بعتقه فلا يجوز ان يسبق عتقهم عتقه ولانهم قد دخلوا في كتابة المكاتب فلا يجوز ان يكاتبوا ثانيا بخلاف ام الولد ولا يملك التصدق الا بشي حتى لا يجوز له ان يعطي فقيرا درهما ولا ان يكسوه ثوبا وكذا لا يجوز له ان يهدي الا شي قليل من الماكول وله ان يدعو الى الطعام لان ذلك من عمل التجار وقد روي ان سلمان اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان مكاتبا وقبل ذلك منه وكذا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك ولان ذلك وسيلة الى ادا بدل الكتابة لانه يجذب قلوب الناس فيحملهم ذلك على الاسدا اليه فيتمكن من ادا بدل الكتابة ويملك الاجارة والاعارة والايداع لان الاجارة من التجارة ولهذا يملكها الماذون بالتجارة والاعارة والايداع من عمل التجارة وضروب التجارة ولا يجوز ان يقرض لان القرض تبرع بابتدائه وقيل معنى قوله لا يجوز اي لا يطيب للمستقرض اكله الا انه لا يملكه المستقرض حتى انه لو تصرف فيه نفذ تصرفه لانه تصرف في ملكه ويكون المستقرض مضمونا عليه حتى لو كان عبدا فاعتقه نفذ اعتاقه لانه اعتق ملك نفسه كذا قرض المكاتب ولا تجوز وصيته لانها تبرع ولا تجوز كفالة المكاتب بالمال

ولا

ولا بالنفس باذن المولى ولا بغير اذنه لانها تبرع اما الكفالة بالنفس فلانها التزام تسليم النفس من غير عوض والكفالة بالمال التزام تسليم المال من غير عوض فكانت بغير اذن المكفول عنه وان كانت مبادلة في الانتها فهي تبرع في الابتدا والمكاتب ليس من اهل التبرع وسوا اذن له المولى فيها او لم ياذن لان المولى لا يملك كسبه فلا يصح اذنه بالتبرع به ويجوز له ان يتوكل بالشرا وان كان ذلك يوجب عليه ضمانا للبايع وهو الثمن لان عند بعض مشايخنا الملك المبيع يثبت له اولا ثم ينتقل منه الى الموكل فصار كالبيع منه وعند بعضهم وان كان لا يثبت له لكن الوكالة من ضرورات التجارة فان ادى فعتق لزمته الكفالة لان الكفالة وقعت صحيحة في حقه لانه اهل الا انه لا يطالب به في الحال لانه لم يصح في حق المولى فاذا اعتق فقد زال حق المولى فيطالب به كالعبد المحجور اذا كفل ثم عتق بخلاف الصبي اذا كفل ثم بلغ لان الصبي ليس من اهل الكفالة لانه ليس له قول صحيح في نفسه بخلاف العبد ويجوز كفالته عن سيده لان بدل الكتابة واجب عليه فلم يكن متبرعا والادا اليه والى غيره سوا وهل يجوز له قبول الحوالة فهذا على وجهين ان كان عليه دين لانسان وعلى صاحب الدين دين لاخر فاحاله على المكاتب فهو جائز لانه ضمن مالا كان واجبا عليه فلم يكن متبرعا ولا فرق بين ان يودي الى هذا او الى غيره وان كان لانسان على اخر دين فاحاله على المكاتب وقبل الحوالة وليس عليه دين للذي احال عليه لا يجوز لانه تبرع وله ان يشارك اخر شركة عنان وليس له ان يشاركه شركة مفاوضة لان مبنى المفاوضة على الكفالة وهو ليس من اهل الكفالة وشركة العنان غير مبنية على الكفالة بل على الوكالة والمكاتب من اهل الوكالة ولو كاتب الرجل عبدين له مكاتبة واحدة على الف درهم على ان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه فهذه المسالة على ثلثة اوجه اما ان كاتبهما على مال وجعل كل واحد منهما كفيلا عن صاحبه واما ان كاتبهما على مال ولم يجعل كل واحد منهما كفيلا عن صاحبه ولم يقل ايضا ان اديا عتقا وان عجزا ردا في الرق اما اذا كاتبهما على ان كل واحد منهما كفيلا عن صاحبه فالقياس ان لا تجوز هذه الكفالة والاستحسان تجوز اذا قبلا وجه القياس ان هذه كتابة بشرط الكفالة وكفالة المكاتب عن غير المولى لا تصح ولانه كفالة ببدل الكتابة والكفالة ببدل الكتابة باطلة وجه الاستحسان ان هذا ليس بكفالة في الحقيقة بل هو تعليق العتق بالادا والمولى يملك تعليق عتقهما باداء كل واحد منهما ولو كفل هكذا كان جائزا كذلك هذا واما اذا كاتبهما على الف درهم على انهما ان اديا عتقا وان عجزا ردا في الرق فكذلك الجواب في قول علمائنا الثلاثة وعند زفر كل واحد منهما مكاتب على حدة وجه قوله ان كل واحد منهما يلزمه كتابة نفسه خاصة فلا تجب عليه كتابة غيره ما لم يشترط ولم يوجد الشرط ولنا ان المولى علق عتقهما باداء الالف فما لم يوجد لا يقع العتق كما اذا قال لعبدين له ان دخلتما هذه الدار فانتما حران فدخل احدهما لا يعتق ما لم يدخلا جميعا فكذلك هاهنا لا يعتق واحد منهما الا باداء الالف صار جميع الالف على كل واحد منهما فصار كما اذا كفل كل واحد منهما عن صاحبه ونظير هذا الاختلاف ما قالوا في كتاب الطلاق والعتاق ان من قال لامراتين له ان شئتما فانتما طالقان او قال لعبدين له ان شئتما فانتما حران ان قول على قول زفر ايهما شا يعتق وانصرفت مشية كل واحد منهما الى عتق نفسه

وطلاق نفسها وفي قول علمائنا الثلاثة ما لم توجد مشيئتهما جميعا في طلاقهما جميعا
لا يعتق واحد منهما كذلك هاهنا واما الفصل وهو ما اذا كاتبهما ولم يقل ان
اديا عتقا وان عجزا ردا الى الرق فايهما ادى حصته فانه يعتق في قولهم جميعا
لانه لم يعلق عتقهما باداءيهما جميعا فانصرف نصيب كل واحد منهما اليه خاصة
وصار كل واحد منهما مكاتبا على حده ثم اذا كاتبهما كتابة واحدة فادى احدهما شيا
منه كان له ان يرجع على صاحبه بنصفه بخلاف ما اذا كان الدين على رجلين وكل واحد
منهما كفيل عن صاحبه فادى احدهما شيا انه لا يرجع على صاحبه ما لم يجاوز النصف
فاذا جاوز النصف رجع على صاحبه بالزيادة ووجه الفرق ان في مسئلتنا هذه
لو جعلنا اداه عن نفسه ادى ذلك الى تغيير شرط المولى لانه يعتق وفي شرط
المولى عتقهما جميعا واذا كان الامر هكذا وكان اداوه عن نفسه وعن صاحبه
حتى لا يودي الى تغيير شرط المولى وهذا المعنى لم يوجد في تلك المسئلة فان اداه
عن نفسه لا يودي الى تغيير شرط المولى فكان اداوه عن نفسه الى النصف لان
نصف الدين عليه فان مات احد المكاتبين لا يسقط شي من الكتابة ويوخذ من
الحي جميع الكتابة وبمثله لو اعتق احدهما سقطت حصته ووجه الفرق بينهما ان
الميت من اهل ان يكون عليه الكتابة الا ترى ان المكاتب اذا مات عن وفا تودي
كتابته وكذا لو ترك ولدا توخذ منه كتابته واما المعتق فليس من اهل ان تجب
عليه الكتابة الا ترى ان المكاتب اذا كان واحدا فاعتقه المولى بطلت عنه الكتابة
فكذلك تبطل حصته والمولى بالخيار ان شا اخذ بحصته المكاتب وان شا اخذ
المعتق بحق الكتابة فان اخذ المكاتب لا يرجع عليه لانه ادى دين نفسه وان اخذ
المعتق وادى رجع على المكاتب لانه كفيله ولا يجوز للمكاتب ان يتزوج بغير
اذن مولاه وكذا المكاتبة لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولان
المولى يملك رقبة المكاتب والمكاتب يملك منافعه ومكاسبه فصار بمنزلة
عبد مشترك بين اثنين لانه لا ينفرد احدهما بالنكاح ولا يزوج ابنه وابنته
لانه جواز النكاح يعتمد الولاية ولا ولاية له اذ هو عبد ولا يزوج عبده لما قلنا
ويزوج امته ومكاتبته لان تزويجهما من باب الاكتساب وعقد المكاتبة عقد
اكتساب المال بخلاف تزويج العبد لانه يتعلق المهر برقبته فلم يكن اكتسابا
ولا يجوز اقراره بالدين واستيفاوه لان ذلك من ضرورات التجارة والمكاتبة
اذن بالتجارة فكانت اذنا بما هو من ضرورات التجارة ولا تجوز وصية المكاتب
في ماله وان ترك وفا اما اذا لم يترك وفا فلا شك فيه لانه مات عبدا فلا
تجوز وصيته واما ان ترك وفا فلانا وان حكمنا بعتقه فان حكمنا به قبل الموت
فلا فصل وتلك ساعة لطيفة فلا يتسع للفظ الوصية ولو اوصى ثم ادى الكتابة
في حال حيوته وعتق فان وصيته على ثلثة اوجه في وجه لا تجوز بالاجماع وفي وجه
تجوز بالاجماع وفي وجه اختلفوا فيه اما الوجه الذي يجوز بالاجماع فهو ان يقول
اذا اعتقت فثلث مالي وصية فادى فعتق ثم مات صحت وصيته بالاجماع
لانه اضاف الوصية الى حال الحرية والحر من اهل الوصية واما الوجه الذي لا
يجوز بالاجماع فهو ان يوصي بعين ماله لرجل فادى فعتق ثم مات لا تجوز لانه مما

اضاف

اضاف الوصية الى حال الحرية وانما اوصى بعين ماله لرجل فادى فعتق فيتعلق بملكه
في ذلك الوقت وهو ملك المكاتب وملك المكاتب لا يحتمل التبرع فلا يجوز الا اذا اجاز
تلك الوصية بعد العتق فيجوز لان الوصية مما تجوز بلفظ الاجازة بدليل ان رجلا
لو قال اجزت لكم ان تعطوا ثلث مالي فلانا كان ذلك منه وصية واما الوجه الذي
اختلفوا فيه فهو ما اذا اوصى بثلث ماله ثم ادى وعتق ثم مات قال ابو حنيفة
لا تجوز الوصية الا ان يجيزها بعد العتق لانها تعلقت بملك المكاتب وملكه
لا يحتمل المعروف وقال ابو يوسف ومحمد يجوز وهذا نظير ما ذكرنا في كتاب العتاق
انه اذا قال العبد والمكاتب كل مملوك املكه اذا اعتقت فهو حر فعتق فملك مملوكا
انه يعتق بالاجماع ولو لم يقل اذا اعتقت لا يعتق بالاجماع ولو قال كل مملوك فيما
استقبل فهو حر فعتق وملك مملوكا لا يعتق في قول ابي حنيفة وعندهما يعتق
والحج على نحو ما ذكرنا في كتاب العتاق ويجوز للمكاتب قبول الصدقات لقوله تعالى
في اية الصدقات وفي الرقاب قيل في التفسير ان المراد بها المكاتبون ويحل للمولى
ان ياخذ ذلك منه قضا من الكتابة ويحل له تناوله بعد العجز وان كان المولى غنيا
لان العين تختلف باختلاف اسباب الملك حكما وان كانت عينا واحدة حقيقة
والاصل فيه ما روي ان بريرة رضي الله عنها كان يتصدق عليها وكانت تهدي ذلك
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ياكل منه ويقول هو لها صدقة ولنا
هدية وكذلك الفقير اذا مات وترك ما لا جمعه من الصدقات ووارثه غني
يحل له اكله لما قلنا ولو اوصى المكاتب الى رجل اي جعله وصيا ثم مات فان مات
من غير وفا بطل ايصاوه لانه مات عبدا والعبد ليس من اهل الايصا وان مات
بعدما ادى بدل الكتابة جاز الايصا وتكون وصيته كوصية الحر لان الولاية انما
تنتقل اليه عند الموت وعند الموت كان حرا فتنتقل الولاية اليه فصار كوصي الحر
وان مات عن وفا ولم يود في حال حيوته فان وصيه يكون وصيا على اولاده الذين
دخلوا في كتابته دون الاولاد الاحرار الذين ولدوا من امراة حرة ويكون اضعف
الاوصيا كوصي الام فيكون له ولاية الحفظ ولا يكون له ولاية البيع والشرا على رواية
الزيادات وعلى رواية كتاب القسمة جعله كوصي الاب حيث اجاز تسمته في العقارات
والقسمة بمعنى البيع والله اعلم

فصل واما بيان ما يملك المولى من التصرف في المكاتب
وما لا يملكه فيشتمل عليه حكم الكتابة ونذكره في فصل الحكم ان شا الله تعالى

فصل واما صفة الكتابة فنوعان احدهما انها عقد لازم في جانب المولى
اذا كان صحيحا حتى لا يملك فسخه من غير رضا المكاتب اذا لم يخل بنجم او نجمين على
الاختلاف غير لازم في جانب المكاتب حتى ينفرد بفسخه من غير رضى المولى لانه عقد
شرع نظرا للعبيد وتمام نظرهم في انه لا يلزم في حقهم ويجوز رد المكاتب الى
الرق وفسخ الكتابة دون القاضي عند عامة العلما وقال ابن ابي ليلى لا يجوز رده
الا عند القاضي لان العقد قد صح فلا ينفسخ الا بقضا القاضي ولنا ما روي عن
عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه اجاز ذلك ولم ينقل عن غيره خلافه واليه اشار
في الاصل وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما ولان المكاتب قد ثبت له الخيار
في عقد الكتابة لان له ان يعجز نفسه ومن له الخيار في العقد اذا فسخ العقد يتبع
فسخه دون القاضي كالبيع بشرط الخيار فاما الفاسد منه فغير لازم من الجانبين

حتى ينفرد كل واحد منهما بالفسخ من غير رضا الاخر لان العقد الفاسد واجب النقض والفسخ
حقا للشرع رفعا للفساد كالبيع الفاسد وغيره والثاني انها متجزية في قول ابي حنيفة
وعندهما غير متجزية لانها عقد يفضي الى العتق والعتق متجز عنده وعندهما
لا يتجزى كذا المكاتبة وعلى هذا يخرج ما كاتب رجل نصف عبده انه جازت الكتابة
في النصف وصار نصفه مكاتبا عند ابي حنيفة لان الكتابة متجزية عنده فصحت
في ذلك النصف لا غير وصار في النصف الاخر ماذونا في التجارة لان الكتابة تقتضي
وجوب اداء بدل الكتابة ولا يمكنه الادا الا بالاذن والاذن لا يتجزى فصار الاذن
في قدر الكتابة اذنا في الكل فصار ماذونا في الكل ونصف مكاتبا فان ادى عتق نصفه
وصار النصف الاخر مستسعا فان شا اعتق وان شا استسعى غير مشقوق عليه بمنزلة
رجل اعتق نصف عبده فان اكتسب العبد مالا قبل الادا فنصفه له ونصفه
للمولى في قول ابي حنيفة لان نصفه مكاتب ونصفه رقيق وفي قولهما الكسب كله
للمكاتب لان نصفه صار مكاتبا وما اكتسب بعد الادا فكله للمكاتب بالاجماع وليس
للمولى فيه شي اما على قولهما فلا يشكل لانه حر عليه دين واما على قول ابي حنيفة فلان
المستسعا كالمكاتب له واذا كاتب نصف عبده ثم اراد ان يحول بينه وبين الكسب
لم يكن له ذلك لانه لما كاتب نصفه فقد اذن له بالاكتساب لانه لا يتوصل
الى ادا بدل الكتابة الا بالكسب فلا يملك الحجر عليه الا بعد الكتابة ولا بفسخ الا
برضاه بخلاف العبد الماذون له انه يملك منعه وحجره عن الاكتساب لانه انما
صار ماذونا بالقول فيصير محجورا عليه بحجره والاذن هاهنا لا بالقول بل بمقتضى
الكتابة فلا يصير محجورا الا بفسخ الكتابة فان اراد ان يخرج من المصر فله ان يمنعه
في القياس ولكني استحسن ان لا يمنعه وكذلك ان اراد ان يستخدمه يوما او يستسعيه
يوما ويخلي عنه يوما للكسب له في القياس ولكنا نستحسن ان لا يتعرض له في شي من ذلك
حتى يودي او يعجز كذا ذكر في الاصل وجه القياس ان نصفه رقيق لم تزل يده
عنه فله ان يمنع عن الخروج من المصر لاجل النصف فيقول ان كان نصفك مكاتبا
فالنصف الاخر غير مكاتب فلي المنع فكان له ان يمسكه ويستخدمه يوما كالعبد المشترك
وجه الاستحسان انه بعقد الكتابة صار ماذونا بالاكتساب بالاكتساب وذلك
بالخروج الى الامصار فلا يجوز له منعه ان يحول بينه وبين الاكتسابات بالاستخدام ولا
يمكنه ان يخرج بالنصف دون النصف او يستخدم النصف دون النصف فاما
ان يجعل النصف الذي هو مكاتب تبعا للنصف الذي ليس بمكاتب او يجعل النصف
الذي هو غير مكاتب تبعا للنصف المكاتب وهذا الثاني اولى لان الحرية والرق اذا اجتمعا
غلبت الحرية الرق وفي الكتابة جهة من الحرية لانها تعقد للعتق في المستقبل وهي سبب
من اسبابه واذا كاتب نصف عبده واراد ان يبيع الباقي فان باعه من غير العبد لا
يجوز لان حق الحرية تعلق بالرقبة فلا يجوز بيعه من غيره كما لو اعتق نصفه او دبر نصفه
ثم باعه انه لا يجوز كذا هذا ولان المكاتب له ان يكتسب ويخرج من المصر بغير اذن
المولى فصار كانه بشرط ان لا يسلم الى المشتري ولو فعل هكذا كان البيع فاسدا كذلك
هذا ولو باع نصف نفسه من العبد لا يجوز لان بيع العبد من نفسه ليس ببيع في
الحقيقة بل هو اعتاق بمال بدليل ان الولا يثبت منه وبدليل انه لو باع نصف المدبر
من المدبر يجوز ولو كان بيعا لما جاز واذا اعتق نصفه فالعبد بالخيار ان شا ادى

الكتابة

الكتابة وان شا عجز ويسعى في نصف قيمته لانه توجه اليه وجها عتق في ذلك النصف
عتق باداء الكتابة وعتق بالسعاية فله ان يميل الى اي الجهتين شا • عبد بين رجلين
كاتبه احدهما فالامر لا يخلو اما ان كاتب نصفه او كله وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون
باذن شريكه او بغير اذنه واذا اذن فلا يخلو اما ان اذن له بقبض بدل الكتابة او
لم ياذن فان كاتب نصفه بغير اذن شريكه صار نصيبه مكاتبه لكن لشريكه ان
ينقض الكتابة لانه يتضرر به في الحال وفي الثاني لانه لا يجوز بيعه في الحال لان نصفه
مكاتب وفي الثاني يصير مستسعا فكان له حق الفسخ والكتابة تحتمل الفسخ ولا يحتمل
فسخه الا بقضا القاضي لان الشريك الذي كاتب تصرف في ملك نفسه فلا يملك
نقض تصرفه الا بقضا القاضي او برضا العبد فان لم يعلم الشريك حتى ادى عتق نصفه لان
الكتابة نفذت في نصيبه فاذا وجد شرط العتق عتق ثم الذي لم يكاتب له ان يرجع
على الشريك فيقبض منه نصف ما اخذ لان ما اخذ كان كسب عبد بينهما فكان له
ان يشاركه في الماخوذ ثم الذي كاتب له ان يرجع على العبد بما قبض شريكه منه
لانه كاتبه على بدل ولم يسلم له منه الا نصفه فكان له ان يرجع عليه الى تمام البدل
وما يكون من الكسب في يد العبد له نصفه بالكتابة ونصفه لشريكه الذي
لم يكاتب هذا في الكسب الذي اكتسبه قبل الادا واما ما اكتسبه بعد الادا فهو
له خاصة لانه بعد الادا يصير مستسعا والمستسعا احق بمنافعه ومكاسبه
من السيد فان اختلف العبد والمولى فقال العبد هذا كسب اكتسبته بعد الادا
وقال المولى لا بل اكتسبته قبل الادا فالقول قول العبد لان الكسب شي حادث
فيحال حدوثه الى اقرب الاوقات وصار الحكم بعد العقد كعبد بين اثنين
اعتقه احدهما فان كان موسرا فللشريك ثلاث خيارات وان كان معسرا فخياران
هذا اذا كان باذن الشريك فاما اذا كان لم ياذن له بقبض الكتابة فهذا والاول
سوا الا في فصلين احدهما ان لا يكون له حق الفسخ هاهنا لوجود الرضا والثاني
انه ليس له ان يضمنه نصف القيمة بعد ما عتق لانه رضي بالعتاق وحيث اذن له
في الكتابة وان كان اذن له بقبض بدل الكتابة فهذا والاول سوا الا في ثلثة
فصول اثنان قد ذكرناهما والثالث ان ما قبض ليس له ان يشاركه هذا اذا كاتب النصف
فاما اذا كاتب الكل فهذا والاول سوا الا في فصل واحد وهو انه اذا اخذ الشريك
منه نصف ما قبض من المكاتبة لا يرجع بذلك على المكاتب هذا اذا كان بغير اذن
الشريك فاما اذا كان باذن واجاز قبل ان يودي صار مكاتبا بينهما فلا يعتق جميعه
الا باداء الالف اليهما جميعا فان ادى اليهما عتق وان ادى الى احدهما اولا لا يعتق
لان المكاتبة وقعت صفقة واحدة هذا اذا لم ياذن له بقبض الكتابة فان اذن له
بقبض الكتابة فادى اليهما عتق كله وان ادى جميعه الى الذي كاتب عتق كله والالف
بينهما وان ادى كله الى الشريك لا يعتق حتى يصل نصفه الى شريكه وهذا كله قول
ابي حنيفة رحمه الله فاما على قولهما فان كتابة النصف وكتابة الجميع سوا لان الكتابة
عندهما لا تتجزى فان لم يجز صاحبه حتى ادى يعتق كله وياخذ الشريك منه نصف
ما قبض ولا يرجع هو على العبد بما قبض منه شريكه ونصف الكسب الفاضل للمكاتب
ونصف للذي لم يكاتب والولا كله للذي كاتب ويضمن حصة شريكه ان كان موسرا
ويسعى العبد ان كان معسرا وان اجاز شريكه صار مكاتبا بينهما فان ادى اليهما عتق

والولا بينهما وجميع الكسب للمكاتب وان ادى الى احدهما لا يعتق حتى يصل نصفه الى الاخر الا اذا اذن لشريكه بقبض الكتابة فان ادى كله الى المامور يعتق وان ادى كله الى الامر لا يعتق حتى يصل نصفه الى المامور ولو كان عبد بين رجلين كاتب كل واحد منهما نصيبه على الانفراد بان كاتب احدهما نصيبه على الف درهم ثم كاتب الاخر نصيبه على مائة دينار صار نصيب كل واحد منهما مكاتبا له فان ادى اليهما معا عتق وان ادى الى احدهما عتق نصيبه ولا يشاركه الاخر فيما قبض لانه لما كاتب صار راضيا بكتابته وللمكاتب ان يقضي غريما دون غريم ونصيب الاخر مكاتب على حاله فان ادى نصيب الاخر عتق والولا بينهما وان لم يود نصيب الاخر ولكنه عجز صار كعبد بين اثنين اعتقه احدهما والجواب فيه معروف وكذلك لو كاتب كل واحد منهما جميع العبد صار نصيب كل واحد منهما مكاتبا له بالبدل الذي سمى فما لم يوجد جميع المسمى لا يعتق والحكم فيه ما ذكرنا ان لو كاتب كل واحد منهما نصيبه وهذا قول ابي حنيفة واما على قولهما مكاتبة البعض مكاتبة الكل سوا فان ادى اليهما عتق والولا بينهما وان ادى الى احدهما اولا عتق كله من المودى اليه وثبت الولا منه ويضمن ان كان موسرا ويسعى العبد ان كان معسرا الا ان على قول محمد يضمن او يسعى العبد في نصف القيمة او في كتابة الاخر في الاقل منهما وقال ابو يوسف بطلت كتابة الاخر وانما يضمن او او يسعى في نصف قيمته لا غير ولو كان عبد بين اثنين كاتباه جميعا مكاتبة واحدة فان ادى الى احدهما حصته لم يعتق حصته منه ما لم يوجد جميع المكاتبة اليهما لانهما جعلا شرط عتقه اداء جميع المكاتبة فلا يعتق الا بوجود الشرط بخلاف ما اذا كان لكل واحد منهما عبد فكاتباهما جميعا مكاتبة واحدة ان كل واحد منهما يكون مكاتبا على حدة حتى لو ادى حصته يعتق لان ههنا لو جعل كل نصف مكاتبا على حدة لادى الى تغيير شرطهما لان شرطهما ان يعتق باداء الكل فلا يعتق احدهما الا باداء جميع الكتابة حتى لا يودي الى تغيير الشرط وهذا المعنى لم يوجد هناك لان عتق احدهما لا يوثر في الاخر فكان الشرط فيه لغوا • مكاتب بين رجلين اعتقه احدهما قال ابو حنيفة لا ضمان عليه في ذلك لشريكه موسرا كان او معسرا لان نصيب الاخر مكاتب على حاله لكون العتق متجزيا عنده فان ادى عتق والولا بينهما لوجود الاعتاق منهما وان عجز صار كعبد بين اثنين اعتقه احدهما والحكم فيه ما ذكرنا في كتاب العتاق وعلى قولهما عتق كله لان الاعتاق لا يتجزى عندهما والولا له لان الاعتاق منه الا ان على قول ابي يوسف صار حكمه حكم عبد بين اثنين اعتقه احدهما وعلى قول محمد ان كان المعتق موسرا ينظر الى قيمة نصيب شريكه والى باقي الكتابة فايهما كان اقل ضمن ذلك وان كان معسرا اسعى العبد في الاقل فان لم يعتقه احدهما ولكن دبره صار نصيبه مدبرا ويكون مكاتبا على حاله لان التدبير لا ينافي الكتابة فان ادى الكل عتق والولا بينهما وان عجز صار كعبد بين اثنين دبره احدهما صار نصيبه مدبرا ولشريكه خمس خيارات ان كان موسرا وان كان معسرا فاربع خيارات وهذا قول ابي حنيفة وفي قولهما صار كله مدبرا لان التدبير لا يتجزى فبطلت الكتابة ويضمن لشريكه نصف القيمة موسرا كان او معسرا في قول ابي يوسف وعلى قول محمد وجب ان يضمن الاقل من نصف القيمة ومن جميع ما بقي من الكتابة ولو دبره ولكن كاتب جارية فجاءت بولد فادعاه احدهما يثبت نسبه وصار نصيبه ام ولد له اما ثبوت النسب فلا خلاف فيه لان المولى

اذا

اذا ادعى نسب ولد مكاتبته يثبت النسب لان له فيه تاويل الملك ثم المكاتبة بالخيار ان شاءت مضت على الكتابة وان شاءت عجزت نفسها لانه قد ثبت لها حق الحرية من وجهين فلها ان تختار ايهما شاءت ولا تصير كلها ام ولد له لان الاستيلاد عندنا يتجزى فيما لا يمكن نقل الملك فيه فان مضت على الكتابة اخذت منه عقرها واستعانت به على اداء بدل الكتابة وان عجزت نفسها فردت الى الرق فانها تصير ام ولد للمستولد لان المعنى المانع من نقل الملك قد زال ويضمن للشريك نصف قيمتها مكاتبة ونصف عقرها ولا يغرم من قيمة الولد شيا وهذا قول ابي حنيفة وعلى قولهما صارت الجارية كلها ام ولد له لان الاستيلاد لا يتجزى وبطلت الكتابة فيغرم للشريك نصف القيمة ونصف العقر موسرا كان او معسرا او على قول محمد وجب ان يضمن الاقل من نصف العقر من كتابة شريكه عبد كافر بين مسلم وذمي فكاتب الذمي نصيبه باذن شريكه على خمر جازت الكتابة في قول ابي حنيفة ولا تجوز في قول ابي يوسف ومحمد ولا شركة للمسلمين فيما اخذ النصراني منه من الخمر بناء على ان الكتابة متجزية عند ابي حنيفة كالعتق فلما كاتب الذمي نصيبه على خمر باذن شريكه وقعت المكاتبة على نصيب نفسه خاصة والذمي اذا كاتب نصيبه على خمر جاز كما لو باع نصيبه بخمر واما عندهما فالمكاتبة فاسدة لان من اصلهما ان العقد انعقد لما ان كاتب باذن شريكه فلما بطل نصيب المسلم بطل نصيب الذمي لانها كتابة واحدة فاذا بطل بعضها بطل كلها ولا شركة للمسلم فيما اخذ النصراني منه من الخمر لان المسلم ممنوع من قبض الخمر وان كاتباه جميعا على خمر مكاتبة واحدة لم يجز في نصيب واحد منهما اما في نصيب المسلم فلا يشكل واما في نصيب الذمي فلان المكاتبة واحدة فاذا بطل بعضها بطل الكل ولو ادى اليهما عتق وعليه قيمته للمسلم وللذمي نصف الخمر واما العتق بالاداء اليهما فلان الكتابة فاسدة وهذا حكم الكتابة الفاسدة انه اذا ادى يعتق كما اذا كاتب المسلم عبده على خمر فادى الا انه لا يسعى في نصف قيمته للمسلم ولا يسعى في نصيب الذمي لان الذمي قد سلم له شرطه لان الخمر مال متقوم في حقه وليس بمال متقوم في حق المسلم فيسعى في نصف قيمته له والله اعلم ●

فصل واما حكم المكاتبة فيدرج فيه بيان ما يملك المولى من التصرف في المكاتب وما لا يملكه فنقول ولا قوة الا بالله المكاتبة انواع ثلثة صحيحة وفاسدة وباطلة ● اما الصحيحة فلها احكام ● بعضها يتعلق بما قبل اداء بدل الكتابة ● وبعضها يتعلق باداء بدل الكتابة ● اما الاول فزوال يد المولى عن المكاتب وصيرورة المكاتب احق بنفسه وبمكاسبه وصيرورة المولى كالاجنبي عنها وثبوت حق المطالبة للمولى ببدل الكتابة وثبوت حق الحرية للمكاتب لان ما هو المقصود من هذا العقد من الجانبين لا يحصل بدونها وهل يزول رقبة المكاتب عن ملك المولى بالمكاتبة اختلف المشايخ فيه قال عامتهم لا يزول وقال بعضهم يزول عن ملك المولى ولا يملكها العبد بمنزلة المبيع بشرط الخيار للمشتري على اصل ابي حنيفة ان المبيع يزول عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري وهذا غير سديد لان الملك صفة اضافية يستحيل وجوده بدون المضاف اليه كسائر الاوصاف الاضافية من البنوة والابوة والاخوة والشركة ونحوها فلا يتصور وجود مملوك لا مالك له وهكذا نقول في باب المبيع ان المبيع في الحقيقة ملك البائع او ملك المشتري الا انا لا نعلم ذلك في الحال لانا لا نعلم ان العقد جاز او يفسخ فيتوقف في علمنا لهما

بعاقبة الامر وعند الاجازة او الفسخ يتبين انه كان ثابتا للمشتري او للبايع من وقت
البيع حتى يظهر في حق الولد هذا معنى قول ابي حنيفة رحمه الله في تلك المسئلة وثاني
من الجملة في مسايل اذا كاتب عبده كتابة صحيحة صار ماذونا في التجارة لانه وجب عليه
ادا بدل الكتابة ولا يتمكن من الادا الا بالكسب والتجارة كسب وليس له ان يمنعه من
الكسب ولا من السفر ولو شرط عليه ان لا يسافر كان الشرط باطلا لما لان الكتابة صحيحة
لما مر وليس له ان ياخذ شي من يده لان كسبه له ولا يجوز اجارته ورهنه لان الاجارة تمليك
المنفعة ومنافع المكاتب له والرهن اثبات ملك اليد للمكاتب ولا يجوز استخدامه واستغلا
لان ذلك تصرف في المنافع والمنافع له ويجوز له اعتاقه ابتدا بلا خلاف لان جوازه يعتمد
ملك الرقبة وانه قايم سوا كان المولى صحيحا او مريضا غير انه ان كان صحيحا يعتق مجانا
وان كان مريضا والعبد يخرج من الثلث ولكن اجازت الورثة وان لم تجز الورثة فله
الخيار في قول ابي حنيفة ان شا سعى في ثلثي القيمة حالا وان شا سعى في ثلثي الكتابة
موجلا وعند ابي يوسف ومحمد لا خيار له ويسعى في الاقل لان الكتابة قد سبقت الاعتاق
والاعتاق في المرض بمنزلة التدبير ولو دبره كان حكمه هذا على ما ذكرنا في كتاب التدبير
كذا اذا اعتقه في المرض ويجوز له اعتاقه عن الكفارة عندنا خلافا للشافعي والمسئلة
تذكر في كتاب الكفارات ان شا الله تعالى ● ولو اعتق الولد المولود او المشتري في الكتابة
جاز ولا يسقط شي من بدل الكتابة والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر ووجه القياس استحسانا صح
ان في اعتاقه الولد ابطال حق الولد المكاتب لانه يملك كسب ولده المولود
والمشترا وبالاعتاق يبطل واليه اشار في الاصل فقال لان للمكاتب ان يستخدمهم
وجه الاستحسان ان المكاتب انما يسعى في حرية نفسه واولاده وقد نال هذا المقصود
وانما لا يسقط من بدل الكتابة شي لان البدل كله على المكاتب فلا يسقط شي منه بعتق
الولد ● ولو اعتق ام ولد مكاتبه لم يجز لان المكاتب لو عتق كانت هي ام ولد على حالها
لم تصر مكاتبة بكتابته ولا تعتق بعتق المكاتب ولا يجوز له بيع المكاتب بغير رضاه
بلا خلاف لان فيه ابطال حق المكاتب من غير رضاه وهو حق الحرية فلا يجوز بيعه كالمدبر
وام الولد وان رضي المكاتب جاز ويكون ذلك فسخا للكتابة لان امتناع الجواز كان لحق
المكاتب فاذا رضي فقد زال المانع وذكر بسماعة عن محمد ان المولى والمكاتب اذا
اجتمعا في البيع ان البيع لا يجوز والصحيح جواب ظاهر الرواية انه لما باعه المولى برضاه
فقد تراضيا على الفسخ فيكون اقالة والكتابة تحتمل الاقالة وما روي ان عايشة رضي الله
عنها اشترت بريرة وكانت مكاتبة فمحمول على ان ذلك كان برضاها وعلى هذا الهبة
والصدقة والوصية ● ولو كان جارية لا يحل له وطيها والاستمتاع بها لان ذلك انتفاع
بها والمولى كالاجنبي في منافعها ولو وطيها غرم العقر لها تستعين به على ادا بدل الكتابة
لانه بدل منفعة مملوكة لها ولو وطيها فعلقت منه ثبت نسب الولد اذا ادعاه
لان النسب يثبت بشبهة الملك وتاويل الملك فلان يثبت بحقيقة الملك اولى فان صدقته
المكاتبة او كذبته لما مر ثم ان جات بولد لاكثر من ستة اشهر فعليه العقر وان
جات به لاقل من ستة اشهر فلا عقر عليه والمكاتبة بالخيار ان شات مضت على كتابتها
وادت وعتقت واخذت العقر اذا كان العلوق في حال الكتابة وان شات عجزت
نفسها وصارت ام الولد له وسقط العقر لما ذكرنا في كتاب الاستيلاد ● ولو جنى
المولى على المكاتب غرم الارش يستعين به على الكتابة ولو استهلك شيا من كسبه

فهو دين عليه لانه احق بكسبه من المولى فكان في مكاسبه كالحر وكذا ما استهلك
المكاتب من مال المولى لما قلنا ولو اشترى المكاتب امراته لا ينفسخ النكاح وكذا لو
اشترت المكاتبة زوجها لان الثابت للمكاتب حق الملك لا حقيقة الملك وحق الملك
يمنع ابتدا النكاح ولا يمنع البقا كالعدة انما يمنع انشا النكاح واذا طرت على النكاح
لا تبطله ولهذا قال اصحابنا ان المولى اذا زوج ابنته من مكاتبه لا يبطل النكاح بموت
الاب لان الملك لان البنت لا تملك المكاتب حقيقة الملك بل يثبت لها حق الملك
فيمنع ذلك من الابتدا ولا يمنع البقا ولو سرق منه يجب القطع على السارق لان المكاتب
احق بمنافعه ومكاسبه فكان له حق الخصومة فيه كالحر فيقطع بخصومته ولو
جنى المكاتب على انسان خطا فانه يسعى في الاقل من قيمته ومن ارش الجناية لان
رقبته مملوكة للمولى الا انه تعذر الدفع من غير اختيار بسبب الكتابة فصار كالعبد
القن اذا جنى جناية ثم اعتقه المولى من غير علمه بالجناية والحكم هناك ما ذكرنا
كذا ههنا فينظر ان كان ارش الجناية اقل من قيمته فعليه ارش الجناية لان المجني عليه
لا يستحق اكثر من ذلك فاذا دفع ذلك فقد سقط حقه وان كانت قيمته اقل من
ارش الجناية فعليه قيمته لان حكم الجناية تعلق بالرقبة لكون الرقبة ملك المولى
وهي لا تحتمل اكثر من قيمتها فلا يلزمه اكثر من ذلك وكذا ان جنى جنايات خطا قبل
ان يحكم عليه بالجناية الاولى لا يجب عليه الا جناية واحدة وان كثرت جناياته
في قول اصحابنا الثلاثة وفي قول زفر يجب عليه في كل جناية الاقل من ارشها ومن
قيمته ومما فرع اختلافهم في ان جناياته تتعلق برقبته او بذمته فعندنا تتعلق
برقبته والرقبة لا تتسع لاكثر من قيمة واحدة وعنده تتعلق بذمته والذمة
متسعة والصحيح قولنا لما ذكرنا ان رقبته مملوكة للمولى وانها مقدور الدفع في الجملة
بان يعجز فيدفع الا انه تعذر الدفع بالمنع السابق وهو الكتابة من غير اختيار
فصار كما لو جنى جنايات ثم اعتقه المولى من غير علمه بها وهناك لا يلزمه الا قيمة
واحدة كذلك ههنا هذا اذا جنى ثانيا قبل ان يحكم عليه الحاكم بالاولى فاما اذا حكم
الحاكم بالاولى ثم جنى ثانيا فانه يلزمه قيمة اخرى بالجناية الثانية لانه لما حكم
الحاكم فقد انتقلت الجناية من رقبته الى ذمته فحصلت الجناية الثانية والرقبة
فارغة عن جناية متعلقة بها فصار بمنزلة الجناية المبتداة ● فرق بين هذا
وبين ما اذا حفر المكاتب بيرا على قارعة الطريق فوقع فيها انسان فوجب عليه
ان يسعى في قيمته يوم حفر ثم وقع فيها اخر انه لا يلزمه اكثر من قيمة واحدة سوا
حكم الحاكم بالاول او لم يحكم ووجه الفرق ان هناك الجناية واحدة وهي حفر
البير فالضمان الذي يلزمه انما يلزمه بسبب واحد فوقوع الثاني وان كان بعد
حكم الحاكم لكن بسبب سابق على حكم فصار كانه قتلهما دفعة واحدة فلا يلزمه
الا قيمة واحدة فاما ههنا فقد تعددت الجناية والثانية حصلت بعد فراغ
رقبته الى عن الاولى وانتقالها الى ذمته فيتعدد السبب بتعدد الحكم ولو
سقط حايط مايل اشهد عليه على انسان فقتله فعليه ان يسعى في قيمته لان
المكاتب يملك النقض فيصح الاشهاد عليه كما في الحر ويجب عليه قيمة نفسه كما لو
قتل اخر خطا وكذلك اذا وجد في دار المكاتب قتيل فعليه ان يسعى في قيمته
الا اذا كانت قيمته اكثر من الدية فينتقص منها عشرة دراهم فان جنى جنايات

رقبته

ثم عجز قبل ان يقضي بها دفعه مولاه بها او فداه وان قضي عليه بالسعاية ثم
عجز فهي دين في عنقه يباع فيه لانه اذا لم يقض عليه لم يتصور القيمة دينا
في رقبته فهو كعبد قن جنى جناية انه يخاطب مولاه بالدفع او الفدا واذا قضي
عليه بالقيمة صار ذلك دينا في رقبته فاذا عجز صار حكمه حكم عبد لحقه الدين
انه يباع او يقضي السيد دينه هذا اذا كانت جنايته خطا فان كانت عمدا بان
قتل رجلا عمدا اقتل به لانه لو كان حرا لقتل به فالمكاتب اولى هذا اذا جنى المكاتب
على غيره فاما اذا جنى غيره عليه فان كان خطا فالارش له والارش ارش العبيد اما كون
الارش له فلان اجزاه ملحقة بالمنافع وهو احق بمنافعه واما كون ارشه ارش
العبيد فلانه عبد ما بقي عليه درهم بالحديث الشريف فكانت الجناية عليه جناية
على العبد فكان ارشها ارش العبيد وان كان عمدا فالمسلة على ثلثة اوجه في وجه
يجب القصاص في قولهم وفي وجه لا يجب في قولهم وفي وجه اختلفوا فيه اما
الاول هو ان يقتله رجل عمدا ولم يترك وفا فللمولى ان يقتل القاتل لانه اذا لم
يترك وفا فقد مات عاجزا فمات عبدا والعبد اذا قتل عمدا يجب القصاص على
قاتله ان كان عبدا بالاجماع وان كان حرا عندنا كذلك هاهنا واما الوجه الثاني فهو
ان يترك عمدا ويترك وفا ويترك ورثة احرارا سوى المولى فلا يجب القصاص لاشتباه
ولي القصاص لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في ان يموت حرا او عبدا على ما نذكر فمن قال
مات حرا قال ولاية الاستيفا للورثة ومن قال مات عبدا قال الولاية للمولى فاشتبه
الولي فلم يجب القصاص فان قيل غاية هذه النكتة انه اذا اجتمع الولي والورثة ينبغي
ان يجب القصاص لارتفاع الاشتباه عند الاجتماع كالعبد الموصى برقبته لانسان
وبخدمته لاخر اذا قتل ان لهما ان يجتمعا فيقتلاه وكذا العبد المرهون اذا قتل
فاجتمع الراهن والمرتهن على القصاص ان لهما ان يستوفياه كذلك هاهنا فالجواب
ان المانع هو اشتباه المولى وهنا الاشتباه لا يزول بالاجتماع لان الولاية لاحدهما
وهو المولى او الوارث وهذا النوع من الاشتباه لا يزول باجتماعهما بخلاف مسلة
الوصية لان هناك لا اشتباه فان الولاية لصاحب الرقبة لان الملك له الا ان لصاحب
الخدمة فيها حق فاذا اجتمعا في الاستيفا فقد رضي باسقاط حقه او نقول لصاحب
الخدمة حق قوي يشبه الملك فصار بمنزلة عبد بين شريكين قتل فاجتمع المولىان
على الاستيفا وبخلاف مسلة الرهن فان المستحق للقصاص هناك هو الراهن اذ
الملك له الا ان للمرتهن فيه حقا فاذا رضي بالاستيفا فقد رضي بسقوط حقه وهاهنا
بخلافه على ما بينا واما الوجه الثالث فهو ان يقتل عمدا ويترك وفا ولا وارث له
سوى المولى فعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف يجب القصاص للمولى لانه لا اشتباه
هاهنا لان القصاص يكون للمولى كيف ما كان سوا مات حرا او عبدا وقال محمد لا
يجب لان الولي ان لم يشتبه فسبب ثبوت الولاية قد اشتبه لانه ان مات
حرا فالولاية تثبت بالارث وان مات عبدا فالولاية تثبت بالملك والجواب عن هذا
من وجهين احدهما ان السبب لم يشتبه لان السبب واحد وهو الملك والولا
اثر من اثار الملك والثاني ان سلمنا ان السبب قد اشتبه لكن لا اشتباه في الحكم
وهو الولاية لانها ثابتة بيقين باي سبب كان فان قتل من المكاتب او عبده
عمدا فلا قود فيه لان المكاتب هو اب المقتول او هو ولي العبد ولو عتق كان القصاص

له ولو عجز كان القصاص للمولى فاشتبه الولي وبهذا علل في الاصل فقال لاني لا ادري
انه للمولى او للمكاتب ومعناه ما ذكرنا وان اجتمعا على ذلك لم يقتص ايضا لان الولاية
لاحدهما وهو غير معلوم فان عفوا فعفوهما باطل والقيمة واجبة للمكاتب اما بطلان
العفو فاما عفو الولي فلانه لا يملك كسب المكاتب فلا يصح عفوه واما عفو المكاتب
فلان القيمة قد وجبت على القاتل فكان ابرا المكاتب تبرعا منه ولانه لا يملك التبرع
فان قتل المولى مكاتبه عمدا او خطا فلا قصاص عليه في العمد بلا شك لان رقبته
مملوكة فتصير شبهة سوا ترك وفا او لم يترك لا يجب القصاص لما قلنا غير انه ان
ترك وفا فعلى المولى قيمته يقضي بها كتابته وكذلك لو قتل ابنه لان القصاص قد
سقط بالشبهة فتجب الدية فيسقط عنه قدر ما له من الكتابة لان الاصل ان كل
دينين التقيا من جنس واحد في الذمة وليس في اسقاطه ابطال العقد ولا استحق
قبضه في المجلس فانه يصير احدهما بالاخر قصاصا وما بقي يكون لورثته لا للمولى لانه
قاتله فلا يرث منه وانما يصير ذلك قصاصا اذا حل اجل الدية لان القيمة وجبت
عليه بالقتل موجلة ولو قتل عبد المكاتب رجلا خطا يقال للمكاتب ادفعه او افده
بالدية لان العبد من تجارته وكسبه فكان التدبير اليه كعبد الماذون جنى جناية
خطا انه يخير الماذون بين الدفع والفدا فالمكاتب اولى بخلاف نفس المكاتب
اذا جنى انه يلزمه الاقل من قيمته ومن ارش الجناية لان نفس المكاتب لا تحتمل النقل
بخلاف كسبه واذا لم تحتمل النقل فتعذر الدفع من غير اختيار فصار كما لو اعتق
العبد الجاني من غير علمه بالجناية وانه يلزمه الاقل من قيمته ومن ارش الجناية كذا
هاهنا ويوخذ المكاتب باسباب الحدود الخالصة وغيرها نحو الزنا والسرقة
والشرب والسكر والقذف لان القن يوخذ بها فالمكاتب اولى ولا يقطع في
سرقته من مولاه لانه عبده وكذا لا يقطع في سرقته من ابي مولاه ولا من امراة
مولاه ولا من كل ذي رحم محرم من مولاه لان واحدا من هولا لو سرق من المولى
لا يقطع فكذا مكاتبه وكذا ان سرق واحد من هولا من المكاتب لا يقطع لان
واحدا من هولا لو سرق من المولى لا يقطع فكذا اذا سرق من المكاتب ولو
سرق منه اجنبي يقطع بخصومته لان المكاتب احق بمنافعه ومكاسبه فكان
له حق الخصومة كالحر فيقطع بخصومته ويصح من المولى دعوة نسب ولد
امة المكاتبة اذا لم يكن له نسب معروف صدقته المكاتبة او كذبته
جات به لاقل من ستة اشهر او لستة اشهر او لاكثر لما ذكرنا فيما تقدم انه ادعى
نسب ولد جارية مملوكة رقبة فكان ولدها مملوكا له ايضا ونسب ولد الجارية
المملوكة يثبت بالدعوة من غير الحاجة الى التصديق ثم الامة بالخيار ان شات
عجزت نفسها وان شات مضت على الكتابة فان مضت على الكتابة فله العقر ان
كان العلوق في حال الكتابة بان جات به لاقل من ستة اشهر من وقت الكتابة لانها
احق بمنافعها ومكاسبها والمولى كالاجنبي عنها والعقر بدل منافع بضعها فيكون
لها وان عجزت نفسها وصارت ام ولد له سقط العقر هذا اذا استولد مكاتبته فان
دبر مكاتبته فكذلك هو بالخيار ان شا نقض الكتابة وان شا مضى عليها لتوجه العتق
اليه من وجهين فكان له الخيار فان مات مولاه وهو لا يخرج من الثلث فقد ذكرنا
الاختلاف فيه فيما تقدم ولو ادعى نسب ولد جارية المكاتب ولم يكن له نسب معروف

وقد علقت به في ملك المكاتب صحت دعوته لما قلنا ويحتاج فيه الى تصديق المكاتب استحسانا
وقد ذكرنا هذا في كتاب الاستيلاد • ولا يحبس المكاتب ببدل الكتابة لانه دين فامرجتي لا يجوز
الكفالة به عند عامة العلما خلافا لابن ابي ليلى هو يقول دين فتصح الكفالة به كسائر الديون
ولنا ان حكم الكفالة ثبوت حق المطالبة للكفيل بمثل ما في ذمة الاصيل وهذا لا يتحقق هاهنا
لان الثابت في ذمة الاصيل دين يحبس به ودين الكتابة لا يحبس به فلو جوزنا الكفالة به لم يكن
الثابت بها حق المطالبة بمثل ما في ذمة المكفول عنه فلا يتحقق حكم الكفالة بخلاف سائر الديون
واما الذي يتعلق باداء الكتابة فهو عتق المكاتب ولا يعتق الا باداء جميع بدل الكتابة عند عامة
العلما وهو قول زيد بن ثابت رضي الله عنه وقال علي رضي الله عنه يعتق بقدر ما ادى ويبقى الباقي
رقيقا وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه اذا اعطى مقدار قيمته عتق ثم يصير بمنزلة الغريم
وقال عبد الله بن عباس اذا كاتب العبد مولاه فهو غريم من الغرما وهذا يدل على ان مذهبه ان
المكاتب يعتق بنفس الكتابة وقد روي محمد بن الحسن عن شريح مثل ذلك وجه قول علي رضي الله عنه
ان المكاتبة عقد معاوضة فاذا ادى العبد بعض بدل الكتابة الى المولى فقد ملك المولى
القدر ولو لم يعتق من نفسه ذلك القدر لاجتمع للمولى ملك البدل والمبدل وهذا لا يجوز
وجه قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان قيمة العبد ماليته فلو عتق باداء ما هو اقل
من قيمته لتضرر به المولى واذا ادى قدر قيمته فلا ضرر على المولى وجه قول ابن عباس رضي الله عنهما
انه لو لم يعتق بنفس العقد لوجب للمولى على عبده دين ولا يجب للمولى على عبده ولان الكتابة اعتاق
على مال وقبل العبد عتق والمال دين عليه كذا هاهنا وجه قول زيد رضي الله عنه قول النبي
صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وهذا نص في الباب ولان المولى علق عتقه
باداء جميع بدل الكتابة فلا يعتق ما لم يوجد جميعه كما لو قال لعبده اذا اديت الى الفا فانت حر
انه لا يعتق ما لم يؤد جميع الالف كذا هاهنا • ثم العتق كما يثبت باداء بدل الكتابة يثبت باداء
العوض لان عوض الشيء يقوم مقامه ويسد مسده كانه هو كما في البيع وغيره على ان بدل الكتابة
دين في ذمة العبد وقضاء الديون يكون باعواضها لا باعيانها وكذا يثبت بالابراء لما نذكر ثم
اذا ادى بدل الكتابة وعتق يعتق ولده المولود في الكتابة بان ولد للمكاتب ولد من امة
اشتراها صار مكاتبا تبعا للاب فيثبت فيه حكم الاصل الا ان للمولى ان يطالب الاب دون
الولد لانه لم يدخل في العقد مقصودا بل تبعا فلا يملك مطالبة التبع حال قيام المتبوع
وكما يعتق المكاتب بالاداء من كسبه يعتق بالاداء من كسب ولده لان كسب الولد كسبه فاذا
ادى يعتق هو وولده وكذا ولده المشترى في الكتابة وولد ولده وان سفل والوالدون وان
علوا اذا اشتراهم المكاتب يدخلون في الكتابة كالولد المولود سوا لا فرق بينهم الا في فصل
واحد وهو انه اذا مات المكاتب من غير مال يقال للولد المشترى وللوالدين اما ان تؤدوا
الكتابة حالا والا رددنا كم في الرق بخلاف الولد المولود في الكتابة لما نذكر واما ما سوى الوالدين
والمولودين من ذوي الرحم المحرم كالاخ والعم والخال فهل يدخلون في الكتابة قال ابو حنيفة
رحمه الله لا يدخلون وقال ابو يوسف ومحمد يدخلون ويسعون في النجوم بمنزلة الوالدين
والمولودين والاصل عندهما ان كل من اذا ملكه يعتق عليه فاذا ملكه المكاتب يتكاتب عليه
ويقوم مقامه وجه قولهما ان الكتابة عقد يفضي الى العتق فيعتبر بحقيقة العتق والحكم في
الحقيقة هكذا في السبب المفضي اليه ولهذا اعتبر بحقيقة العتق في الوالدين والمولودين
كذا هاهنا ولابي حنيفة ان الاصل ان لا يثبت التكاتب راسا لان ملك المكاتب ملك ضروري
لكونه مملوكا ما بقي عليه درهم فلا يظهر في جواز التبرع والعتق وانما يظهر في حق حرية نفسه

بدل صح

الا ان حرية

الا ان حرية ولده وابويه في معنى حرية نفسه لمكان الجزئية ولم توجد في سائر ذوي الارحام
الرحم المحرم فبقي الامر فيهم على الاصل ويدل القياس من وجه اخر يقتضي ان لا يدخل الولد
لانه كسبه وحق الحرية لا يسري الى الكسب ككسب ام الولد والمدبر وانما استحسنا
في الاولاد بحكم الجزئية ولم يوجد والولد المنفصل قبل العقد لا يدخل في الكتابة ويكون
للمولى ولو اختلفا فقال المولى ولد قبل العقد وقال المكاتب بعد العقد ينظر ان كان الولد
في يد المولى فالقول قوله انه انفصل قبل العقد وان كان في يد الامة فالقول قولها ويحكم فيه
الحال كمن استاجر عبدا ومضت مدة الاجارة ثم اختلفا فادعى المستاجر الاباق والاخر ينكر
انه ينظر ان كان في الحال ابقا فالقول قول المستاجر وان لم يكن في الحال ابقا فالقول
قول الاجر وكذلك هذا في الطاحونة اذا اختلفا في انقطاع الماء وجريانه فان كان في الحال منقطعا
فالقول قول المستاجر وان كان جاريا فالقول قول الاجر ولو تصادقا في الاباق والانقطاع
واختلفا في مدة الاباق والانقطاع فالقول قول المستاجر لانه ينكر وجوب الزيادة وسوا
كان الاداء في حال حياة العاقدين او بعد موتهما حتى لو مات المولى فادى المكاتب الى ورثته
عتق لان العقد لا ينفسخ بموت المولى بلا خلاف وكذلك لو مات المولى عن وفاء يؤدي بدل
كتابته الى المولى ويحكم بعتقه عندنا وعند الشافعي لا يعتق ويسلم البدل للمولى بناء على ان
عقد الكتابة لا ينفسخ وقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في المكاتب اذا مات عن وفاء
انه يموت حرا او عبدا قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه
يموت حرا ويؤدي كتابته ويحكم بحريته وبه اخذ اصحابنا وعن زيد بن ثابت انه يموت
عبدا والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي وجه قول الشافعي انه لو عتق لا يخلو اما ان يعتق
قبل موته واما ان يعتق بعد موته ولا سبيل الى الاول لان العتق معلق باداء البدل
والاداء لم يوجد قبل الموت ولا سبيل الى الثاني لان محل العتق قد فات لان محله
الرق وقد فات بالموت واثبات الشيء في غير محله محال فامتنع القول بالعتق ولا يقال انه
يعتق مستندا الى اخر جزء من اجزاء حيوته لانه قابل للعتق في ذلك الوقت لان الاصل فيما
يثبت مستندا ان يثبت للحال ثم يستند الا ترى ان من باع مال الغير يتوقف على اجازة المالك
عندكم فان هلك ثم اجاز المالك لا تلحقه الاجازة لان الحكم يثبت عند الاجازة مستندا
فيراعى محل قيام محل الحكم للحال والمحل هاهنا لا يحتمل الملك العتق للحال ولنا ما روي عن قتادة
انه قال قلت لسعيد بن المسيب ان شريحا قال في المكاتب اذا مات عن وفاء وعليه دين يبدي
بدين الكتابة ثم بالدين فقال سعيد اخطا شريح وان كان قاضيا فان زيد بن ثابت يقول
ان المكاتب اذا مات عن وفاء وعليه دين يبدي بالدين ثم بالكتابة فاختلاف الصحابة في الترتيب
على اتفاقهم على بقاء عقد الكتابة بعد الموت فرواية قتادة تشير الى اجماع الصحابة على ما
ومثله لا يكذب فلا يعتد بخلاف الشافعي ولان العتق في الحقيقة معلق بسلامة البدل
للمولى اما صورة ومعنى بالاستيفا واما معنى بلا صورة باخذ العوض والابراء لا بصورة الاداء
من المكاتب لان العتق يثبت من غير اداء اصلا باخذ المولى بالابراء وقد سلم البدل
للمولى اما صورة ومعنى بالاستيفا واما معنى لا صورة بالابراء اما طريق الاستيفا فلان
هذا عقد معاوضة من المولى والمكاتب وحكمه في جانب المولى ملك البدل وسلامته وفي
جانب المكاتب سلامة رقبته بالحرية وسلامة اولاده ومكاسبه حال سلامة
البدل للمولى وفي الحال زوال يد المولى عنه وصيرورته احق بمنافعه ومكاسبه وقد
يثبت في البدل للمولى في ذمة العبد للحال حتى لو تبرع انسان عنه بالاداء وقبل المولى صح

ولو ابراه جاز الابرا ويعتق ولو احال المكاتب مولاه على غريم له عليه دين من اكسابه
وقبل المولى صح وعتق فاذا ثبت الملك للمولى في البدل كان ينبغي ان يزول المبدل عن
ملكه وهو رقبة المكاتب ويسلم له رقبته تحقيقا للمساواة في عقد المعاوضة اذ المعاوضة
في الحقيقة بين البدل والرقبة كما في ساير المعاوضات من البيع والاجارة وكما في الخلع
والاعتاق على مال الا ان الزوال لو ثبت هاهنا للحال لبقي الدين في ذمة المفلس
ويتكاسل في الادا فيتضرر به المولى فيمتنع الناس عن الكتابة فشرع هذا العقد
على خلاف موجب المعاوضات في ثبوت السلامة وزوال اليد عن المولى الا بسلامة
البدل له على الكمال نظرا للموالي وترغيبا لهم في عقد الكتابة ونظرا للعبيد ليتوصلوا
الى العتق فاذا جا اخر حيوته وعجز عن الكسب انتقل الدين من ذمته الى اكسابه كما في الحر
الا ان الكسب قد لا يسلم له اما بالهلاك او باخذ الورثة فاذا ادى ذلك الى المولى
فقد وجد الشرط وهو سلامة البدل للمولى فيسلم المبدل للمكاتب وهو رقبته له
واما الابرا فهو انه لما بلغ اخر حيوته لسقط عنه المطالبة باداء البدل لعجزه عن
الادا بنفسه وانتقل الى المال خلفا عن المطالبة عنه فيطالب به وصيه او وارثه
او وصي القاضي فاذا ادى النايب سقطت المطالبة عن النايب في اخر حيوته فيبرى
عن بدل الكتابة وتسقط عنه المطالبة في ذلك الوقت فيعتق في ذلك الوقت
وقد خرج الجواب عما ذكره الشافعي لما ذكرنا ان الشرط ليس هو صورة الادا بل سلامة
البدل صورة ومعنى بالاستيفا او معنى بالابرا وقد حصل ومن اصحابنا من قال انه يعتق
يثبت بعد الادا مقصورا عليه ويبقى حيا تقديرا لاحراز شرف الحرية كما يبقى المولى حيا
بعد الموت تقديرا لاحراز بدل الكتابة او يثبت العتق فيه وهو ميت حقيقة وتقديرا
على اختلاف طرق اصحابنا وذلك على ما عرف في الخلافيات ولو مات المكاتب وترك وفا
وله اولاد احرار بان ولدوا من امراة حرة يودي بدل كتابته وما فضل يكون
ميراثا لاولاده الاحرار لان المكاتب يعتق في اخر جزء من اجزاء حيوته ثم يموت فيموت
حرا فيرث منه اولاده الاحرار وكذا اولاده الذين ولدوا في الكتابة لانهم صاروا
مكاتبين تبعا له فاذا عتق هو في اخر حيوته يعتقون هم ايضا تبعا فاذا مات
هو فقد مات حرا وهم احرار فيرثونه وكذا اولاده الذين اشتراهم في الكتابة
والداه لما قلنا وكذا ولده الذي كوتب معه كتابة واحدة لانه عتق معه في اخر
حيوته فيرثه واما ولده الذي كاتبه كتابة على حدة لا يرثه لانه لا يعتق بعتقه
فيموت حرا وولده مكاتب والمكاتب لا يرث الحر ولو مات وترك وفا وعليه دين
اجنبي ودين المولى غير الكتابة او وصايا من تدبير وغيره وترك ولدا حرا وولدا له
في الكتابة من امته يبدا بديون الاجانب ثم بدين المولى ثم بالكتابة والباقي
ميراث بين ساير اولاده وبطل وصاياه اما بطلان وصاياه فلوجهين احدهما
يخص التدبير والثاني يعم ساير الوصايا اما الاول فلان المدبر يعتق بموت السيد
والمكاتب ليس من اهل الاعتاق واما الثاني فلانه اذا ادي عنه بعد الموت فانه
يحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حيوته وذلك زمان لطيف لا يسع للوصية
بل ينتقل الملك للورثة والملك للموصى له يثبت بعد الوصية الذي هو فحله فاذا لم
يتسع الوقت لا يمكنه اثباته بخلاف الميراث لان الملك ينتقل الى الورثة من غير
صنع العبد واذا بطلت الوصايا بقيت الديون واما ترتيب الدين فيبدا

بدين

بدين الاجنبي لان الاصل في الديون المتعلقة بالتركة انه يبدا بالاقوى فالاقوى كما في دين
الصحة مع دين المرض ودين الاجنبي اقوى من دين المولى لانه لا يبطل بالرق ودين المولى يبطل
به الا ترى انه لو عجز ورد في الرق بطل دين المولى ولا يبطل دين الاجنبي بل يباع فيه فيبدا
بدين الاجنبي ثم ينظر في بقية التركة فان كان فيها وفا بدين المولى وبالكتابة يبدى
بدين المولى ثم بالكتابة لان دين المولى اقوى من دين الكتابة بدليل انه تصح الكفالة
به ولا تصح بدين الكتابة وكذا المكاتب يملك اسقاط دين الكتابة عن نفسه قصدا
بان يعجز نفسه ولا يملك اسقاط دين المولى قصدا بل يسقط ضرورة سقوط الكتابة فكان
دين المولى اقوى فيتقدم على دين الكتابة وان لم يكن في التركة وفا بالدينين جميعا يبدى
بدين الكتابة لانه لو بدى بقضا دين المولى لبطل القضا لانه اذا انقضى ذلك فقد
صار عاجزا فيكون قد مات عاجزا فيبطل الكتابة فلم يصح القضا لانه بالعجز عاد قنا
ولا يجب للمولى على عبده القن دين وليس في البداية بدين الكتابة ابطال القضا
فكان اولى فيبدا بالكتابة حتى يعتق ويكون دين المولى في ذمته يستوفي منه
اذا ظهر له مال وما فضل من هذه الديون فهو ميراث لاولاده الاحرار من امراة
حرة ولاولاده المولودين في الكتابة لانهم عتقوا بعتقه في اخر جزء من اجزاء حيوته
فيرثون كالحر الاصلي ولو مات وترك وفا وعليه دين وجناية ومكاتبه ومهر
وله اولاد احرار من امراة حرة واولاد ولدوا في الكتابة من امته واولاد اشتراهم
يبدا بالدين ثم بالجناية ثم بالكتابة ثم يكون الباقي ميراثا لجميعهم لان الدين اولى
من الكتابة والجناية ثم ينظر الى ما بقي من المال فان كان فيه وفا بالكتابة فانه يبدا
بالجناية لانه اذا كان به وفا بالجناية صار كالمكاتب القن فيقضي عليه وكان فيه وفا
بالجناية ومتى قضى بالجناية يصير عاجزا اذا لم يكن في الباقي وفا وان لم يكن في
المال وفا بالكتابة وكان فيه وفا بالجناية او لم يكن فقد مات المكاتب عبدا وبطلت
الجناية لانه لا حق لصاحب الجناية في مال العبد وانما كان حقه في الرقبة وقد فاتت
الرقبة هذا ان كان القاضي لم يقض بالجناية في حال حيوته فان كان القاضي قضى
عليه بالجناية صار حكمه حكم ساير الديون واما المهر فان كان تزوج نكاحا صحيحا باذن
المولى فحكمه حكم ساير الديون وان كان بغير اذن المولى لا يجب للمراة شي ما لم
تقض ساير الديون والجناية والكتابة فان فضل شي يصرف الى المهر لان في النكاح
الفاسد انما يمتنع بالمهر بعد العتاق لانه لا يصح في حق المولى فاذا زال الحق
المولى فحينئذ يواخذ به فان ادى كتابته وحكم بحريته وحرية اولاده صار
الباقي ميراثا لاولاده كلهم لانهم عتقوا بعتقه وكذلك ان كان الابن مكاتبا معه
لانهم عتقوا في زمان واحد وان كان الابن مكاتبا على حدة لا يرث منه لانه لا يعتق
بعتقه ولا يستند عتقه في حقه فلا يرث منه وان كان المكاتب مات من
غير وفا وترك ولدا مولودا في الكتابة بان ولدته امته التي اشتراها بان كان
المكاتب تزوج امة انسان بغير اذن مولاه فولدت منه ثم اشتراها المكاتب
وولدها او المكاتبة ولدت من غير مولاها فانه يسعى على نجوم ابيه ولا يبطل الاجل
لانه اذا مات لا عن وفا فقد مات عاجزا فقام الولد مقامه كانه حي ولو كان حيا
حقيقة لكان يسعى على نجومه فكذا ولده بخلاف ما اذا مات عن وفا لانه مات قادرا
فيودي بدل الكتابة للحال ولا يوخر الى اجله بل يبطل الاجل لان موت من عليه

الدين يبطل الاجل في الاصل كما في ساير الديون وليس هاهنا احد يقوم مقامه حتى يجعل
كانه حي واذا ادى عتق ابوه وهو واما ولده المشترا في الكتابة فانه لا يسعى على نجومه
بل يقال له اما ان تودي السعاية حالا او يردك الى الرق ولا يقال ذلك للمولود
في الكتابة بل يسعى على نجوم ابيه ولا يرد في الرق الا اذا اخل بنجم او بنجمين على الاختلاف
وانما كان كذلك لان دخول الولد في الكتابة بطريق التبعية وتبعية الولد المولود
في الكتابة اشد من تبعية المشترا في الكتابة حصلت في العقد فكانت بمنزلة المكاتب
نفسه والحكم في المكاتب ما ذكرنا فكذا فيه ولا كذلك على الولد المشترا لان جزويته
ما حصلت في العقد فانحطت درجته عنه فلا بد من اظهار ذلك في الحكم ترتيبا للاحكام
على مراتب الحجج في القوة والضعف وذكر القاضي في شرحه الكافي الخلاف في المسئلة
وذكر وجعل ما ذكرنا قول ابي حنيفة واما على قولهما فالولد المشترا والمولود سوا
وجه قولهما ان التكاتب في الولد المولود لمكان التبعية وهي موجودة في المشترا
وجواب ابي حنيفة عن هذا ان معنى التبعية في المولود اقوى منه في المشترا فلا
يصح القياس ولو مات من غير وفا وترك الديون التي ذكرنا فالخيار في ذلك للولد يبدا
باي ذلك شا لان المكاتب اذا لم يترك وفا صار التدبير الى الولد لانه يقضي من كسبه
فيبدا باي ذلك شا فان اخل بنجم او بنجمين على الاختلاف يرد الى الرق ولو كان بعض
الاولاد غايبا وبعضهم حاضرا فعجز الحاضر لا يرد الى الرق حتى يحضر الغايب لجواز
ان الغايب يحضر فيودي ولو مات المكاتب ولم يترك وفا لكنه ترك ام ولد فان لم
يكن معها ولد بيعت في المكاتبة وان كان معها ولد استسعت فيها على الاجل الذي كان
للمكاتب صغيرا كان ولدها او كبيرا بنا على ان المكاتب اذا اشترى ام ولده وليس معها
ولد فانها لا تدخل في مكاتبته فكان له ان يبيعها عند ابي حنيفة فكذا المولاه وعندهما
تدخل في مكاتبته فكذا بعد موته يكون بمنزلته لما دخلت في الكتابة عند ابي حنيفة
ولا يجوز بيعها فكذا بعد الموت اذا كان معها ولد وولدها في الكتابة ويصير كانه
قايم لان الابن قايم مقامه وعلى قولهما لا فرق بين وجود الولد وعدمه وجه
قولهما انها انما تسعى لان عتاق الاستيلاد بمنزلة عتاق النسب فلا يبطل بموت
الولد فكان حالها قبل موت الولد وبعده واحدا ولابي حنيفة انه لا وارث بينه
وبينها وانما ادخلت في كتابته لكتابة ولدها تبعا فاذا مات الولد بطلت كتابتها
لان كتابة الولد بطلت بموته فبطل ما كان تبعا له والله اعلم ◦ وان ولدت المكاتبة
ولدا واشترت ولدا ثم ماتت سعيا في الكتابة على النجوم والذي يلي الاداء المولود
في الكتابة وهذا بنا على ان الولد المولود في الكتابة يقوم مقام المكاتب والولد
المشترا لا يقوم مقامه على الاتفاق او على الاختلاف الا انه يسعى تبعا للولد المولود
والا فلا يجب عليه السعاية الا ترى ان محمدا ذكر في الاصل فان قلت فلا يجب على
الاخر شي من السعاية قال لا لانها لو لم تدع غيره يبيع الا ان يودي الكتابة عاجلا
وانما قلنا ان الذي يلي الاداء هو الولد المولود في الكتابة لما ذكرنا ان الولد
المشترا لا يقوم مقام المكاتب على الاتفاق او على اصل ابي حنيفة والمكاتبة لو
لو كانت حية لكانت تملك كسب ولدها المشترا فكذا الذي يقوم مقامها
وان سعى المشترا فادى الكتابة لم يرجع على اخيه بشي لانه ادى الكتابة من كسب
الام لان كسب الولد المشترا للام فاذا ادى الكتابة من كسبه فقد ادى

كتابة

كتابة الام وكسبه لها فلا يرجع ولما ذكرنا ان الولد المولود قايم مقامها ولو كانت الام باقية
فادى الولد المشترا فعتقت الام لم يرجع عليه بشي كذا هذا وكذلك الولد المولود
في الكتابة لو سعى وادى لم يرجع على المشترا بشي لهذا المعنى وقال بعضهم هذا اذا ادى
المولود في الكتابة من مال تركته الام فاما اذا ادى من كسب اكتسبه بنفسه فانه
يرجع بنصفه على المشترا ولم يذكر في الاصل حكم المولود في الكتابة وانما ذكر حكم المشترا
انه اذا ادى لا يرجع ولو اكتسب هذا الابن المشترا كسبا كان لاخيه ان ياخذه
ويستعين به في كتابته لما ذكرنا ان الولد المولود قايم مقام الام وهي لو كانت قايمة
لكانت تملك اخذ كسب المشتري فكذا من يقوم مقامها وكذلك ان اراد ان يسلمه
في عمل لياخذ كسبه فيستعين به في مكاتبته كان له ذلك وكذا لو امره القاضي
ان يواجر نفسه او امر اخاه ان يواجره ويستعين باجره على اداء الكتابة لكان
ذلك جايزا لانه بمنزلتها وما اكتسب المولود في الكتابة بعد موت امه قبل الاداء
فهو له خاصة لانه داخل في كتابة الام وقايم مقامها فما اكتسبه يكون له وما يكتسب
اخوه حسب من التركة فتقضى منه المكاتبة والباقي ميراث بينهما والفرق بينهما
ان الولد المولود في الكتابة قام مقامها فكان حكمه كحكمها وكسب المكاتبة لها كذا كسب
ولدها واما الولد المشترا فلم يقم مقامها غير انه كسبها بجميع ما اكتسبه فيصير كانها
ماتت عن وفا مال ولو ماتت عن مال يودي منه كتابتها والباقي يكون ميراثا
بينهما كذا هذا وقيل هذا كله قول ابي حنيفة واما على قولهما فالولدان يقومان
مقامها ولا يملك كل واحد منهما لو كان منفردا القيام مقام المكاتبة ويسعى على النجوم
عندهما فكذا اذا اجتمعا لم يكن احدهما باولى من الاخر والله الموفق ◦ واما الفاسدة
وهي التي فاتها شي من شرايط الصحة وهي ما ذكرنا فيما تقدم فلا يثبت بها شي من الاحكام
المتعلقة بما قبل الاداء لان الكتابة الفاسدة لا توجب زوال شي مما كان للمالك عليه
قبل عقد المكاتبة فكان الحال قبل العقد كالحال بعده ◦ واما الحكم المتعلق بالاداء وهو
العتق الفاسد فيه مثل الصحيح حتى لو ادى يعتق والله الموفق ◦ لان الفاسد من العقود عند
اتصال القبض به كالصحيح على اصل اصحابنا ونفس المكاتب في قبضته الا ان في الكتابة
الفاسدة اذا ادى يلزمه قيمة نفسه وفي الكتابة الصحيحة يلزمه المسمى لما عرف ان الاصل
ان يكون الشي مضمونا بالمثل فاذا فسدت فلا معنى للتجوز فوجب الرجوع الى الاصل
وهو القيمة كما في البيع ونحوه وكذا في الكتابة الفاسدة للمولى ان يفسخ بغير رضى العبد
ويرده الى الرق وليس له ان يفسخ في الصحيحة الا برضا العبد وللعبد ان يفسخ في
الصحيح والفاسد جميعا بغير رضا المولى لما ذكرنا ان الفاسد غير لازمة في حقهما
جميعا والى جهة العبد انها اكثر على ما ذكرنا الكلام فيه فيما تقدم وسواء كان
الاداء في حال حيوة المولى او بعد موته الى ورثته استحسانا والقياس ان لا
يعتق بالاداء الى الورثة ووجه القياس ان العتق في المكاتبة الفاسدة يقع من
طريق التعليق بالشرط لان الكتابة معنى المعاوضة فبقي معنى اليمين واليمين
تبطل بموت الحالف ولان الكتابة الفاسدة لا توجب زوال ملك المولى واذا
بقي ملكه فاذا مات قبل الاداء انتقل الى ورثته فلا يعتق بالاداء وجه الاستحسان
انها مع كونها فاسدة فيها معنى المعاوضة والعتق فيها يثبت بطريق المعاوضة لا من
طريق التعليق بالشرط بدليل انه يجب فيها عوض اليمين لكان لا يجب فيها شي لان

القيمة لم تدخل تحت اليمين وكذا الولد المنفصل ومعلوم ان الولد المنفصل عند الشرط
لا يدخل تحت اليمين فثبت ان الشرط فساد الكتابة لا يوجب زوال معنى المعاوضة
عنها فيثبت العتق فيهما من طريق المعاوضة واما قوله ان ملك المولى لا يزول في الكتابة
الفاسدة فنعم لكن قبل البدل فاما بعد القبض فانه يزول وذلك عند الاداء ولو
كاتب امته كتابة فاسدة فولدت ولدا ثم ادت فعتقت عتقت وعتق ولدها معها
لما ذكرنا ان الكتابة الفاسدة تعمل عمل الصحيح عند اتصال القبض به والاولاد يدخلون
في الكتابة الصحيحة كذا في الفاسدة فان ماتت الام قبل ان تودي لم يكن على ولدها
ان يسعى لان الولد قائم مقام الام ثم الام لا تجبر على السعاية كذلك الولد
لكنه ان سعى فيما على امه يعتق استحسانا والقياس ان لا يعتق وهو على ما ذكرنا
فيما اذا مات المولى فادى المال الى ورثته انه يعتق استحسانا والقياس ان لا يعتق
واما الباطلة وهي التي فاتها شرط من شرايط الانعقاد فلا يثبت بها شي من الاحكام لان
التصرف الباطل لا وجود له الا من حيث الصورة كالبيع الباطل ونحوه فلا يعتق
بالاداء الا اذا نص على التعليق بان قال اذا اديت الي فانت حر فادى يعتق لكن لا بالكتابة
بل بالتعليق بالشرط ولا يلزمه كما في التعليق بساير الشروط **فصل** واما بيان ما ينفسخ
به الكتابة لانها تنفسخ بالاقالة لانها من التصرفات المحتملة للفسخ لكون المعاوضة
فيها اصلا فيجوز اقالتها كساير المعاوضات وكذا تنفسخ بالفسخ من قبل العبد من غير
رضى المولى بان يقول فسخت او كسر نفسها سواء كانت فاسدة او صحيحة لما ذكرنا وان كانت
صحيحة فانها غير لازمة في جانب العبد نظرا له فيملك الفسخ من غير رضا المولى والمولى لا
يملك الفسخ من غير رضا المكاتب لانها عقد لازم في جانبه وهل تنفسخ بالموت اما
بموت المولى فلا تنفسخ بالاجماع لانه ان كان له كسب فيودي الى ورثة المولى وان لم
يكن في يده كسب فيكتسب فيودي فيعتق فكان في بقاء العقد فايدة فيبقى وان عجز
عن الكسب يرد الى الرق كما لو كان المولى حيا واذا مات المولى فادى كتابته او بقيته منها
الى ورثته فعتق فولاوه يكون لورثة المولى لان الولا لا يورث من المعتق بعد موته
لما نذكر في كتاب الولا وان عجز بعد موت المولى فرد الى الرق ثم كاتبه الورثة
كتابة اخرى فادى اليهم فعتق فولاوه للورثة على قدر مواريثهم لانه عتق باعتاقهم وعتق
فكان ماله ميراثا بينهم اذ الولا يورث به ان كان لا يورث نفسه واما بموت
الكافر فينظر ان مات عن وفاء لا تنفسخ عندنا خلافا للشافعي وان مات لا عن وفاء
تنفسخ بالاجماع لانه مات عاجزا فلا فايدة في بقاء العقد فتنفسخ ضرورة ولا تنفسخ بردة المولى
بان كاتب مسلم عبده ثم ارتد المولى بانها لا تبطل بموت المولى حقيقة فبموته حكما اولى
ان لا تنفسخ ولهذا لم تبطل ساير عقوده بالردة فكذا بالمكاتبة فان اقر بقبض بدل
الكتابة وهو مرتد ثم اسلم جاز اقراره في قولهم وان مات او قتل على الردة لم يجز في قول
ابي حنيفة اذا لم يعلم ذلك الا بقوله بناء على ان تصرفات المرتد غير نافذة عنده بل هي
موقوفة وان علم ذلك بشهادة الشهود جاز قبضه وكذا يجوز للمرتد اخذ الدين
بشهادة الشهود في كل ما له من التصرفات كذا ذكر في الاصل لان ردته بمنزلة
عزل الوكيل فيملك قبض الديون التي وجبت بعقده كالوكيل المعزول في باب البيع
انه يملك قبض الثمن بعد العزل وذكر في موضع اخر انه لا يجوز قبض المرتد
لانه انما يملك بكونه من حقوق العقد وحقوق هذا العقد وهو المكاتبة لا تتعلق

وعتق

بالعاقد

بالعاقد فلا يملك القبض بخلاف البيع واما على اصلهما فاقراره بالقبض جايز لان تصرفاته
نافذة عندهما فان لم يقبض شيا حتى لحق بدار الحرب فجعل القاضي ماله ميراثا بين ورثته
فاخذوا المكاتبة ثم رجع مسلما فولا العبد له لان ردته مع لحوقه بدار الحرب بمنزلة
موته ولو دفع الى الورثة بعد موته كان الولا له كذلك هذا ويأخذ من الورثة ما قبضوا
منه ان وجده بعينه كما في ساير املاكه التي وجدها مع الورثة باعيانها لان الوارث
انما قبض بتسليط المورث فصار بمنزلة الوكيل والله الموفق للصواب

كتاب الولا

الولا نوعان ولا عتاقة وولا موالاة اما ولا العتاقة
فلا خلاف في ثبوته شرعا عرفنا ذلك بالسنة واجماع الامة والمعقول اما السنة
فقول النبي صلى الله عليه وسلم الولا لمن اعتق وهذا نص وروي ان رجلا اشترى
عبدا فاعتقه فجاء به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اشتريت
هذا فاعتقته فقال عليه السلام هو اخوك ومولاك فان شكرك فهو خير له وشر
لك وان كفرك فهو خير لك وشر له وان مات ولم يترك وارثا كنت انت عصبته
والاستدلال به من وجهين احدهما انه جعله عصبته اذا لم يترك وارثا اخر انه
جعل المعتق مولى المعتق بقوله هو اخوك ومولاك ولا يكون مولاه الا وان يكون
ولاوه له ونظير هذا الاستدلال بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون في اثبات خلق
العباد من الله تعالى ان الله اخبر انه خلق معمولهم ولا معمول بدون العمل فيدل على كون
العمل مخلوق الله تعالى وقوله فان شكرك فهو خير له وشر لك لان المعتق لما انعم عليه
بالاعتاق فقد وجب عليه الشكر فاذا شكر فقد ادى ما وجب عليه فكان خيرا له
وقوله شر لك لانه وصل اليه شي من العوض فاوجب ذلك نقصانا في الثواب
لانه يصير كانه اعتقه على عوض فكان ثوابه اقل ممن اعتق ولم يصل اليه على اعتاقه
عوض ويبقى اصلا وراسا وقوله ان كفرك فهو خير لك لان اعتاقه اذا خلا عن عوض
فيبقى يتكامل اجره وثوابه وقوله وشر له لان شكر النعمة واجب عقلا وشرعا
فاذا لم يشكره فقد ترك الواجب فكان شرا له وروي ان معتق بنت حمزة مات وترك
بنتا فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم نصف ماله لابنته والنصف لابنة حمزة
وروي عن علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابي مسعود
الانصاري واسامة بن زيد رضي الله عنهم انهم قالوا الولا للكبر فاتفاق هولا الجماعة
من الصحابة رضي الله عنهم على لفظ واحد يدل على سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله
عليه وسلم معنى ان هذا حكم لا يدرك بالقياس فالظاهر هو السماع وسيأتي تفسير الحديث
في اثنا المسايل ان شا الله تعالى واما الاجماع فان الامة اجمعت على ثبوت هذا الولا
واما المعقول فمن وجوه احدها ان الاعتاق انعام اذ المعتق انعم على المعتق بايصاله
الى شرف الحرية ولهذا يسمى المولى الاسفل مولى النعمة في عرف الشرع ولهذا سماه الله تعالى
انعاما فقال في زيد مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم واذ تقول للذي انعم
الله عليه وانعمت عليه فقيل في التفسير انعم الله عليه بالاسلام وانعمت عليه
بالاعتاق فجعل كسبه عند استغنايه عنه شكرا لانعامه السابق ولهذا لا
يرث المعتق من المعتق والثاني ان المعتق في نصرة المعتق حال حيوته ولهذا كان
عقله عليه لان عليه ان ينصره بدفع الظلم فجعل عقله ضمانا للتقصير فاذا مات جعل
ولاوه لمعتقه جزا للنصرة السابقة والثالث ان الاعتاق كالايلاد من حيث المعنى

لان كل واحد منهما احيا معنى فان المعتق سبب حياة المعتق باكتساب سبب الاهلية
والمالكية والولاية التي يمتاز بها الادمي عن البهايم كما ان الاب سبب حيوة الولد
باكتساب سبب وجوده عادة وهو الايلاد ثم الايلاد سبب لثبوت النسب فالاعتاق
يكون سببا لثبوت الولا كالايلاد وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم الولا لحمة
كلحمة النسب والله اعلم • فعند هذا يقع الكلام في مواضع • في بيان سبب ثبوته
وفي بيان شرط الثبوت • وفي بيان صفة الثابت وكيفيته • وفي بيان قدره
وفي بيان حكمه • وفي بيان ما يظهر به • اما سبب ثبوته فالعتق سوا كان العتق
حاصلا بصيغة وهو الاعتاق او ما يجري مجرى الاعتاق شرعا كشرا القريب وقبول
الهبة والصدقة والوصية او بغير صيغة بان ورث قريبه وسوا اعتق لوجه
الله تعالى او لوجه الشيطان وسوا اعتق تطوعا او عن واجب عليه كالاعتاق عن
كفارة القتل والظهار والافطار واليمين والنذر وسوا كان الاعتاق ببدل او
بغير بدل وهو الاعتاق على مال وسوا كان منجزا او معلقا بشرط او مضافا الى
وقت وسوا كان صريحا او يجري مجرى الصريح او كناية او يجري مجرى الكناية وكذا
الاعتاق الحاصل بالتدبير والاستيلاد ويستوي فيه صريح التدبير والاعتاق
والاستيلاد والكتابة والاصل قول النبي صلى الله عليه وسلم الولا لمن اعتق من
غير فصل وعلى هذا اذا امر المولى غيره باعتاق عبده في حال حيوته او بعد وفاته
ان الولا للامر لان العتق يقع عنه ولو قال لاخر اعتق عبدك عني على الف درهم
فاعتق فالولا للامر لان العتق يقع عنه استحسانا والقياس ان يكون الولا للمامور
لان العتق يقع عن المامور وهو قول زفر وجه القياس انه امر باعتاق عبد الغير
عن نفسه وهذا لا يصح لان العتق لا يصح بدون الملك ولا ملك للامر بل للمامور
فكان العتق عنه ولنا ان الامر بالفعل امر بما لا وجود للفعل بدونه كالامر بصعود
السطح يكون امرا بنصب السلم والامر بالصلاة يكون امرا بالطهارة ونحو ذلك
ولا وجود للعتق عن الامر بدون ثبوت الملك له فكان امره المالك باعتاق عبده
عنه بالبدل المذكور امرا بتمليكه منه امرا بذلك البدل ثم باعتاقه عنه
تصحيحا لتصرفه كانه صرح به فقال بعه مني فاعتقه عني ففعل ولو قال اعتق
عبدك عني ولم يذكر البدل فاعتق فالولا للمامور في قول ابي حنيفة ومحمد لا
العتق عنه وعند ابي يوسف هذا والاول سوا وجه قوله على نحو ما ذكرنا في المسلة
الاولى ولهما الفرق بين المسلتين وهو انه في المسلة الاولى امكن اثبات
الملك للامر بالبدل المذكور مقتضى الامر بالاعتاق لان الملك في البيع الصحيح لا
يقف على القبض بل يثبت بنفس العقد فصار المامور بايعا عبده بالبدل المذكور
ثم معتقا عنه بامره بوكيله واما في المسلة الثانية فلا يمكن اثبات الملك
بالتمليك الثابت بطريق الاقتضا لان التمليك من غير عوض يكون هبة والملك
في باب الهبة لا يثبت بدون القبض فاذا اعتق فقد اعتق ملك نفسه
لا ملك الامر فيقع العتق عن نفسه فكان له وهو الفرق ولو قال اعتق عبدك
ولم يقل شيا اخر فالولا للمامور لان العتق عنه لانه اعتق عن نفسه لا عن الامر
لعدم الطلب من الامر بالاعتاق عنه ولو قال اعتق عبدك على الف درهم
ولم يقل عني فاعتق يتوقف على قبول العبد اذا كان من اهل القبول فان قبل في

مجلس علمه يعتق ويلزمه المال والا فلا لانه لم يطلب اعتاق العبد لنفسه وانما طلب اعتاق
العبد للعبد وهو فضولي واذا اعتق المالك يتوقف اعتاقه على اجازة العبد كما اذا قال
لغيره بع عبدك هذا من فلان بالف درهم فباعه انه يتوقف على اجازة المالك كذا هذا
وسوا كان المعتق ذكرا او انثى لوجود السبب منهما ولعموم قوله صلى الله عليه وسلم
الولا لمن اعتق وقال عليه السلام ليس للنسا من الولا الا ما اعتقن الحديث والمستثنا
من المنفي مثبت ظاهرا وسوا كان المعتق والمعتق مسلمين او كافرين او كان احدهما
احدهما مسلما والاخر كافرا لوجود السبب ولعموم الحديث حتى لو اعتق مسلم ذميا
او ذمي مسلما فولا المعتق منهما للمعتق لما قلنا الا انه لا يرثه لانعدام شرط
الارث وهو اتحاد الملة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين شتى
وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرث المومن الكافر ولا الكافر المومن ويجوز ان
يكون الولا ثابتا لانسان ولا يرث به لانعدام شرط الارث به على ما نذكر حتى لو
اسلم الذمي منهما قبل موت المعتق ثم مات المعتق يرث به لتحقق الشرط وكذا
لو كان للذمي الذي هو معتق العبد المسلم عصبة من المسلمين يرد الى بيت المال
ولو كان عبد مسلم بين مسلم وذمي فاعتقاه ثم مات العبد فنصف ولايه للمسلم
لان المسلم يرث المسلم والنصف الاخر لاقرب عصبة الذمي من المسلمين ان كان
له عصبة مسلم وان لم يكن يرد الى بيت المال ولو اعتق حربي عبده الحربي في دار
الحرب لم يصر بذلك مولاه حتى لو خرجا الى دار الاسلام مسلمين لا ولا له وهذا
قول ابي حنيفة ومحمد لانه لا يعتق عندهما لانه لا يعتق بكلام الاعتاق وانما
يعتق بالتخلية والعتق الثابت بالتخلية لا يوجب الولا وعند ابي يوسف يصير
مولاه ويكون له ولاوه لان اعتاقه بالقول قد صح في دار الحرب وكذلك ان
دبره في دار الحرب فهو على هذا الاختلاف ولا خلاف في ان استيلاده جايز
وتصير الجارية ام ولد له لا يجوز بيعها لما ذكرنا فيما تقدم وان مبنى الاستيلاد
على ثبوت النسب والنسب يثبت في دار الحرب ولو اعتق عبدا له مسلما
او ذميا في دار الحرب فولاوه له لان اعتاقه جايز بالاجماع وان اعتق عبدا حربيا
في دار الحرب لا يصير مولاه عند ابي حنيفة لانه لا يعتق بالقول وانما يعتق
بالتخلية وعند ابي يوسف يصير مولاه لثبوت العتق بالقول وقول محمد فيه
مضطرب حتى لو اسلم العبد في دار الحرب وخرجا مسلمين الى دار الاسلام
فلا ولا للمعتق على المعتق ان يوالي من شا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
يرث المعتق من المعتق وله ولاوه اذا خرجا مسلمين وان سبي العبد المعتق
كان مملوكا للذي سباه في قولهم جميعا لانه لا يخلوا اما ان يكون مملوكا او حرا
فان كان مملوكا كان محلا للاستيلا والتملك وكذا ان كان حرا لان الحر الحربي محل
للاستيلا والتملك وعلى هذا يخرج ما اذا دخل رجل من اهل الحرب دار الاسلام
بامان فاشترى عبدا فاعتقه ثم رجع الى دار الحرب فسبي فاشتراه عبده
ان كل واحد منهما يكون مولا صاحبه حتى ان ايهما مات ولم يترك عصبة من
النسب ورثه صاحبه لوجود سبب الارث من كل واحد منهما وهو الاعتاق
وشرطه وكذلك الذمي اعتق عبدا له ذميا فاسلم العبد ثم حارب الذمي
المعتق ناقضا للعهد الى دار الحرب فسبي واسلم فاشتراه العبد الذي كان

اعتقه فاعتقه فكل واحد منهما مولى صاحبه لما قلنا وكذلك المراة اعتقت عبدا
لها ثم ارتدت المراة فلحقت بدار الحرب ثم سبيت فاشتراها الذي كانت المراة اعتقته
فاعتقها كان الرجل مولى المراة والمراة مولاة الرجل لوجود الاعتاق من كل واحد منهما
ثم العتق كما هو سبب ثبوت الولا للمعتق فهو سبب وجوب العقل عليه حتى لو جنى المعتق
كان عقله على المعتق لما ذكرنا ان عليه حفظه فاذا جنى فقد قصر في الحفظ والله اعلم

فصل واما شرط ثبوته فلثبوت الولا شرايط بعضها تعم ولا العتاقة وولا الولد
الجنايه وبعضها تخص ولا ولد الجنايه. اما التي تعمهما جميعا فهو ان لا يكون للعبد
المعتق اولولده عصبة من جهة النسب فان كان لا يرثه المعتق لانه يرث من طريق
التعصيب وفي العصبات يعتبر الاقوى فالاقوى ولا شك ان العصبة
من جهة النسب اقوى فكان اولى وهذا لان الولا وان كان لحمة كلحمة النسب كما
نطق به الحديث لكنه لا يكون مثل حقيقة النسب فكان اعتبار حقيقة النسب
اولى فان لم يكن له عصبة من جهة النسب وله اصحاب الفرايض وذو والا
الارحام فحكمه يذكر في موضعه ان شا الله تعالى. واما الذي يخص ولا ولد الجناية
فمنها ان تكون الام معتقة فان كانت مملوكة فلا ولا لاحد على الولد
ومنها ان تكون الام حرة اصلية فان كانت فلا ولا لاحد عليها على ولدها وان كان
الاب معتقا لما ذكرنا ان الولد يتبع الام في الرق والحرية ولا ولا لاحد على امه فلا
ولا على ولدها وان كانت الام معتقة والاب معتقا فالولد يتبع الاب في الولا ويكون
ولاوه لمولى الاب لا لمولى الام لان الولا كالنسب والاصل في النسب هو الاب الا
اذا تعذر. ومنها ان لا يكون الاب عربيا فان كان عربيا والام مولاة لقوم فالابن
تابع للاب ولا ولا عليه لان الولا اثر من اثار الرق ولا رق على عربي ولو كان
الاب نبطيا وهو حربي مسلم لم يعتق وله موالاة او لم يكن فالولد يتبع الام في
الجنايه عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يكون تبعا للاب كما في العربي
وجه قول ابي يوسف ان النسب يشبه النسب والنسب الى الاباء وان كان اضعف
الا ترى ان الام لو كانت من العرب والاب من الموالي فالولد يكون تابعا لقوم
الاب ولهما ان ولا الام لمواليها لاجل النصرة فيثبت للولد منه النصرة ولا نصرة
له من جهة الاب لان من سوى العرب لا يتناصرون بالقبايل فصار كمعتقة
تزوجت عبدا فيكون ولا ولدها لمواليها. ومنها ان لا يكون الاب مولى عربي
فان كان فلا ولا لابنه لاحد عليه لان حكمه حكم العربي لقول النبي صلى الله عليه وسلم
وان مولى القوم منهم. ومنها ان لا يكون الولد معتقا فان كان لا يكون ولاوه لمولى
الاب ولا لمولى الام بل يكون لمن اعتقه لانه اذا اعتق صار له ولا نفسه لقول النبي
صلى الله عليه وسلم الولا لمن اعتق فلا يكون تبعا لغيره في الولا وبيان هذا الاصل
يذكر في موضعه ان شا الله تعالى

فصل واما صفته فله صفات. منها ان الارث
به عند وجود سبب ثبوته وشرطه من طريق التعصيب ومعنى هذا الكلام ان
المعتق انما يرث بالولا من المعتق بطريق العصوبة ويكون المعتق اخر عصبات
المعتق مقدم على ذوي الارحام وعلى اصحاب الفرايض باستحقاق ما فضل عن
سهامهم حتى انه لو لم يكن للمعتق وارث اصلا وكان له ذو الرحم كان الولا للمعتق
وان كان اصحاب الفرايض فانه يعطي فرايضهم اولا فان فضل شي اعطي المعتق وان لا

فلا شي له ولا يرد على اصحاب الفرايض وان كانوا ممن يحتمل الرد وهذا قول عامة العلما وهو قول
علي وزيد وابن عباس رضي الله عنهم وروي عن عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما
انه لا يرث بطريق التعصيب وهو موخر عن اصحاب الفرايض في استحقاق الفاضل
وعن ذوي الارحام ايضا بظاهر قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب
الله فظاهره يقتضي ان يكون ذو الرحم اولى من المعتق وجه قول الاولين ما روينا
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه جعل ولا ابنت حمزة رضي الله عنهما بينها وبين
بنت معتقها نصفين فقد اقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بنت حمزة مقام العصبات
حيث جعل النصف الاخر لها ولم يامر برده على بنت المعتق ولو كان الامر على ما زعموا
لامر بالرد كما في ساير المواريث اذا لم يكن هناك عصبة وقال عليه السلام
الحقوا الفرايض باهلها فما ابقت فلاولى رجل ذكر واولى رجل ذكر هاهنا المولى وروي
فلاولى عصبة ذكر وهو المولى هاهنا واما الاية فقال بعضهم في تاويلها اي ذوو الارحام
من العصبة بعضهم اولى ببعض اي الاقرب من ذوي الارحام من العصبات بعضهم
اولى ببعض من الابعد كالابن مع ابن الابن والاخ لاب وام مع الاخ لاب ونحو ذلك
واذا عرف هذا الاصل فنبني عليه مسايل اذا مات المعتق وترك اما ومولى فللام
الثلث والباقي للمولى عند الاولين لانه عصبة وعند الاخرين الثلث للام والباقي
يرد عليها ايضا وان ترك بنتا ومولى فللبنت فرضها وهو النصف والباقي للمولى عند
الاولين لانه عصبة وعند الاخرين النصف للبنت بالفرض والباقي يرد عليها
ولو ترك ثلث اخوات متفرقات واما وترك مولاه فللاخت من الاب والام النصف
وللاخت من الاب السدس تكملة الثلثين وللاخت للام السدس وللام السدس فقد
استغرق سهامهم الميراث فلم يبق شي للمولى وان ترك امراة ومولى فللمراة فرضها
وهو الربع والباقي للمولى بلا خلاف وهذا اذا كان المعتق امه وتركت زوجا ومولى
فللزوج فرضه وهو النصف والباقي للمولى اما على قول الاولين فلان المولى عصبة
فكان الباقي له واما على قول الاخرين فلانه لا سبيل الى الرد اذ لا يرد على الزوج والزوجة
وان ترك المعتق عمة وخالة ومولى فالمال للمولى في قول الاولين لانه اخر العصبات
فيقدم على ذوي الارحام وفي قول الاخرين للعمة الثلثان وللخالة الثلث لتقدم ذوي
الارحام عليه وتفرع على هذا نظايره وعلى هذا يخرج ما اذا اشترت المراة عبدا فاعتقته
ثم مات العبد المعتق وترك ابنته فلابنته النصف وما بقي فلمولاته لانها عصبة
وهذا على قول الاولين واما على قول الاخرين فالباقي يرد عليها بالقرابة واذا اشترت
المراة اباها فعتق ثم مات الاب وليس له عصبة فلابنته النصف بالنسب وما
بقي فلابنته ايضا بحق الولا لا بالرد لانها عصبة الاب في الولا وعلى قول الاخرين
وما بقي يرد عليها بالقرابة فان كان الاب اعتق عبدا قبل ان يموت ثم مات العبد
المعتق ولم يترك عصبة فانها ترثه لانه معتق معتقها وكان ولاوه لها لقول
النبي صلى الله عليه وسلم ليس للنسا من الولا الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن
الحديث والاستثنا من النفي اثبات ظاهرا فان اشترت اختان لاب وام اباهما
ثم مات الاب ولم يترك عصبة فللابنتين الثلثان بالنسب وما بقي فلهما
ايضا بلا خلاف لكن عند الاولين بطريق العصوبة لانهما عصبة وعند
الاخرين بطريق الرد فان اشترت احديهما اباهما ثم مات الاب ولم يترك عصبة

وترك ابنتيه هاتين ثلا فللابنتين الثلثان بالنسب وللتي اشترت الاب الثلث خاصة
بالولاء في قول الاولين لانها عصبة وفي قول الاخرين الباقي يرد عليهما نصفين فان
اشتريا اباهما ثم ان احديهما والاب اشتريا اخاهما من الاب ثم مات الاب فان
المال بين الابنتين وبين الابن للذكر مثل حظ الانثيين لانه مات حرا عن ابن حر
وابنتين حرتين فكان الميراث لهم بالقرابة فلا عبرة للولاء في ذلك فان مات الابن
بعد ذلك فللاخته فللاختيه الثلثان بالنسب والثلث الباقي نصفه للتي اشترته
مع الاب خاصة لان لها نصف ولا الاخر لانه عتق بشرايها وشرا الاب فكان ولاوه
بينهما وما بقي فبينهما نصفان لانهما مشتركتان في ولا الاب فصار حصة الاب
بينهما نصفين وهو سدس جميع المال وتخريج المسلة من اثني عشر للاختين الثلثان
لكل واحدة منهما اربعة اسهم ونصف ثلث الباقي وذلك سهمان للتي اشترته مع الاب
بالولاء ونصف الثلث بينهما نصفان بولاء الاب لكل واحدة منهما سهم فصار للتي اشترته
سبعة اسهم وللاخرى خمسة اسهم وهذا على قياس قول علي وزيد وبن عباس
رضي الله عنهم واما على قياس قول عمر وبن مسعود رضي الله عنهما اذا مات الابن بعد
موت الاب فللاختين الثلثان بالنسب كما قالوا والثلث الباقي يرد عليهما فان اشترت
احديهما الاب واشترت الاخرى والاب اخا لهما من الاب ثم مات الاب فالمال
بين الابن وبين الابنتين للذكر مثل حظ الانثيين لما قلنا فان مات الاخ بعد
ذلك فللاختين الثلثان بالنسب ونصف الثلث الباقي للتي اشترت الاخ مع
الاب وما بقي فهو للتي اشترت الاب خاصة فيصير المال بينهما نصفين وهذا
على قول علي وزيد وبن عباس رضي الله عنهم وعلى قول عمر وبن مسعود رضي الله عنهما
فالثلث الباقي يرد عليهما والله الموفق ومنها انه لا يورث من المعتق بعد موته
ولا يكون سبيله سبيل الميراث وانما يستحقه عصبة المعتق بنفسها وهم الذكور
من عصبته لا الاناث ولا الذكور من اصحاب الفرايض والاصل فيه قول النبي صلى
الله عليه وسلم الولا لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث اي لا يورث
من المعتق وكان الولا لما كان سببه النسب ثم النسب لا يورث نفسه وان كان
يورث به فكذا الولا وروينا عن السبعة النجبا انهم قالوا بلفظ واحد الولا للكبر
فالظاهر هو السماع فان لم يكن فقد ظهرت هذه الفتوى منهم ولم يظهر لهم فيها
مخالف فيكون اجماعا ومعنى قولهم الولا للكبر اي للاقرب وهو اقرب العصبة
الى المعتق يقال فلان كبر قومه اذا كان اقربهم الى الاب الاعلى الذين ينسبون اليه
وانما شرطنا الذكورة في هذه العصوبة لان الاصل في العصبة هي الذكور اذ العصوبة
عبارة عن الشدة قال الله تعالى خبرا عن بني يعقوب صلى الله عليه وسلم انه قالوا
ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة اي جماعة اقويا اشد اقادرون
على النفع والدفع وهذا قول عامة العلما وعن ابراهيم النخعي وشريح ان الولا يجري
مجرى المال فيورث من المعتق كما يورث منه ساير امواله الا انه انما يرث
منه الرجال لا النسا بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ليس للنسا من الولا
الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن الخبر وكان شريح يقول من احرز شيا في حيوته
فهو لورثته بعد موته واحتجا بما روي عن الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا من احرز
المال احرز الولا فقد انزلوه منزلة المال فدل ان حكمه حكم المال والجواب

ان

ان معنى قولهم من احرز المال احرز الولا اي من احرز المال من عصبة المعتق يوم موت
المعتق احرز الولا ايضا بدليل ان المراة تحرز المال ولا تحرز الولا بالاجماع وبالحديث
فعلم ان المراد منه العصبات وبه نقول ولان في الحمل على ما قلنا عملا بالدلايل
بقدر الامكان فكان اولى ثم بيان هذا الاصل في مسايل رجل اعتق عبدا له ثم
مات المعتق وترك ابنين ثم مات احد الابنين وترك ابنا ثم مات العبد المعتق
فولاوه لابن المعتق لصلبه لا لابن ابنه لانه اذا هو اقرب عصبات المعتق
بنفسها والاصل انه يعتبر كون المستحق عصبة يوم موت المعتق لا يوم موت
المعتق ويعتبر الكبر من حيث القرب لا من حيث السن الا ترى ان ابن الابن
قد يكون اكبر سنا من عمه الذي هو ابن المعتق وهذا على قول عامة العلما وعلى قول
ابراهيم وشريح فالمال بين ابن المعتق وبين ابن ابنه نصفين لانه يجري مجرى الميراث
عندهما فكما مات المعتق فقد ورثاه جميعا فانتقل الولا اليهما ثم اذا مات
احدهما انتقل نصيبه الى ولده كما في ميراث المال فان مات الابن الباقي وترك
ابنا ثم مات المعتق فالولا بين ابن هذا الميت وبين ابن ابن المعتق الميت الاول نصفين
بلا خلاف اما على قول العلما فلاستوايهما في العصوبة واما على قول ابراهيم وشريح
فلانتقال نصيب كل واحد منهما الى ولده ولو كان الاول حين ترك ابنين ثم مات
الباقي وترك ابنا واحدا ثم مات المعتق فالولا بين ابن هذا وابني الاول يكون
اثلاثا عندنا لاستووا الكل في العصوبة وعندهما الولا بينهم نصفين النصف
لابن هذا والنصف الاخرين ابني الاول نصفين لانهما يجعلان لكل ولد حصة
ابيه فان مات المعتق وترك ثلاث بنين فمات البنون وترك احدهم ابنا
واحدا وترك الاخر خمس بنين وترك الثالث عشر بنين ثم مات العبد المعتق
وترك مالا فما له بين اولاد البنين بالسوية على عدد الرؤس في قول العامة
لاستوايهم في العصوبة والقرب من المعتق وعلى قول ابراهيم وشريح ماله بينهم
يكون اثلاثا ثلث لابن ابن الواحد والثلث الاخرين الخمسة بني الابن والثلث
الاخرين عشرة بني الابن فتصح فريضتهم من ثلثين سهما عشرة لابن الابن الواحد
وعشرة بين بني الابن الاخر على خمسة وعشرة بين بني الابن الاخر وهو الثالث
على عشرة ولو اعتق رجل هو وابنه عبدا ثم مات الرجل وترك ابنين احدهما
شريكه في الاعتاق ثم مات المعتق فنصف الولا لابنه الذي هو شريك ابيه
خاصة لانه شريكه في الاعتاق والنصف الباقي بينهما نصفان لان ذا لحصة
الاب فيكون بينهما بالسوية فيكون الولا بينهما على اربعة اسهم ثلثة ارباعه للابن
الذي كان شريك ابيه والربع للاخر فان مات شريك ابيه قبل العبد وترك ابنا
ثم مات العبد المعتق فلابن الابن نصف الولا الذي كان لابيه خاصة والنصف
الاخر للابن وحده لانه الكبر من عصبة الاب فكان احق بنصيبه من الولا فيصير
نصف الولا للعم ونصفه لابن اخيه فان مات العم وترك ابنين ثم مات العبد
المعتق فنصف الولا لابن شريك ابيه خاصة والنصف الاخر بينه وبين ابني
عمه اثلاثا لكل واحد منهم الثلث فيصير لابن شريك ابيه الثلثان ويصير لابني عمه
الثلث لكل واحد منهما السدس فان مات المعتق وترك ابا وابنا ثم مات العبد
المعتق فالولا للابن وابن الابن وان سفل لا للاب في قول ابي حنيفة ومحمد وعامة

اما مم

الفقها وعند ابي يوسف سدس الولا للاب والباقي للابن وهو قول ابراهيم وشريح
وهذا علي اصلهما صحيح لانهما يقولان الولا منزلة الميراث والحكم في الميراث هذا وانما
المشكل قول ابي يوسف لانه لا يجعل ما تركه المعتق بعد موته محلا للارث بل يجعله
لعصبة المعتق بنفسها والاب لا عصوبة له مع الابن بل هو صاحب فريضة كما في ميراث
الميراث فكان الابن هو العصبة فكان الولا له فان مات المعتق وترك اباه وثلاث
اخوة متفرقين اخا لاب وام واخا لاب واخا لام ثم مات العبد المعتق فالولا للاب
خاصة لانه عصبة فان مات الاب ثم مات العبد المعتق فالولا للاخ من الاب
والام لانه اقرب العصبات الي المعتق فان مات الاخ من الاب والام فالولا وترك
ابنا فالولا يرجع الي الاخ من الاب لانه الكبر فان مات الاخ من الاب وترك ابنا
فالولا يرجع الي ابن الاخ لاب وام لانه اقرب فان مات ابن الاخ لاب وام وترك ابنا
فالولا يرجع الي ابن الاخ لاب فان الولا يرجع الي ابن الابن الاخ من الاب والام لانه
اقرب ولا يرث الاخ من الاب ولا احد من ذوي الارحام شيا من الولا لما بينا
فيما تقدم ولو مات المعتق وترك جدا اب ابيه واخاه لابيه وامه او لابيه
فالولا للجد لا للاخ في قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد الولا بين الجد
والاخ نصفين بنا علي ان لا ميراث للاخ مع الجد عنده وعندهما يرث الاخ مع الجد
بالتعصيب فان مات المعتق وترك ابنا وبنتا ثم مات العبد المعتق فالولا
للابن لا للبنت لان الابن هو العصبة بنفسها لا البنت لقول النبي صلى الله عليه
وسلم ليس للنسا من الولا الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبن او كاتب
من كاتبن ولم يوجد هاهنا المستثني فبقي استحقاقها الولا علي اصل النفي وجملة
الكلام فيه ان النسا لا يرثن بالولا الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبن
او كاتب من كاتبن او دبرن او دبر من دبرن واولادهم واولادا اولادهم وان
سفلوا ان كانوا من امراة معتقة وهاجر معتقهن من الولا اليمين وبيان هذه
الجملة امراة اعتقت عبدا لها ثم مات العبد ولا وارث له فولاوه للمراة لقوله
صلى الله عليه وسلم في النسا خاصة ليس للنسا من الولا الا ما اعتقن وهذا معتقها
ولعموم قوله عليه السلام الولا لمن اعتق ومن يعم الذكر والانثي فلو ان معتقها
اعتق عبدا له ثم مات العبد الاسفل ولم يترك وارثا فولاوه لمولاه الذي
اعتقه ولا يرث مولاه منه شيا لانه معتق مولا وليس بمعتقها حقيقة بل معتق
معتقها فكان اثبات الولا للمعتق حقيقة اولي فان مات العبد الاعلي ولم يترك
عصبة ثم مات العبد الاسفل فولاوه للمراة المعتقة لانه معتق معتقها
فيدخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم او اعتق من اعتقن ولو ترك العبد الاعلي
عصبة فماله لعصبته لما ذكرنا ان شرط الارث بالولا ان لا للمعتق عصبة من
النسب وكذلك لو ان المعتق الثاني اعتق ثالثا والثالث اعتق رابعا فميراثهم
كلهم اذا ماتوا لها اذا لم يخلف من مات منهم مولي اقرب اليه منها ولا عصبة
ولو كاتبت امراة عبدا لها فادي فعتق ثم مات العبد المكاتب فولاوه لها
لقول النبي صلى الله عليه وسلم او كاتبن وكذا لو كان العبد المكاتب كاتب
عبدا له من اكسابه فادي الاسفل او لا فعتق فولاوه لها لان الاعلي ليس من اهل
الولا لانه عبد مملوك بعد وكذا اذا اديا جميعا معا فعتقا فولاوهما لها لقول

النبي صلى الله عليه وسلم او كاتب من كاتبهن وكذا اذا دبرت امراة عبدا لها فماتت ثم
مات العبد كان ولاوه منها حتي يكون للذكور من عصبتها وكذا اذا ماتت المراة حتي عتق
المدبر بموتها فدبر عبدا له ثم مات فولاوه يكون لعصبتها وكذا ولا اولادها ولا اولاد
اولادهم الذين ولدوا من امراة معتقة يكون لها لان ولاوهم ثبت لابايهم وولا ابايهم
لها كذا او لاد اولادهم امراة زوجت عبدها بمولاة قوم فولدت ولدا فولا الولد
يكون لمولي امه ولا يكون للمراة منه شي وهذا مما لا شك فيه لان ابا الولد ليس بمعتق بل
هو عبد مملوك ولا يتصور ولا العتاقة بدون العتق فلو اعتقت المراة عبدها
جر العبد المعتق ولا الولد الي مولاته حتي لو مات الولد ولا وارث له كان ماله لابيه
فان لم يكن له اب بان كان مات فولاوه للمراة التي اعتقت هذا تفسير جر الي النسا
الولا اليهن والله اعلم • امراة اعتقت عبدا لها ثم ماتت ثم مات العبد المعتق
فولا معتقها لولدها الذكور ان كانوا من عصبتها وعقله عليهم ايضا بلا خلاف
وان كانوا من غير عصبتها فولا معتقها لولدها الذكور الذين هم من غير عصبتها وعقله
علي ساير عصبتها دون ولدها فان انقرض ولدها وخلفوا عصبة ليسوا من قوم
المراة المعتقة ولها عصبة كان لعصبها دون عصبة ابنها لان الولا للكبر وانه
لا يورث وكذلك روي عن علي انه قال يرجع الي عصبتها اذا انقطع ولدها الذكور
وهو قول عامة العلما واذا لم يكن لها عصبة من نسب وكان لها موالي اعتقوها
فالولا لمواليها وكان شريح يجعل الولا بعد بنيها لعصبة البنين دون عصبتها
لانه يجعل الولا ميراثا كالمال وبيان هذه الجملة امراة اعتقت عبدا لها ثم
ماتت وتركت ابنها واخاها ثم مات العبد المعتق فماله لابنها لا لاخيها فان مات
ابنها وترك اخا خاله واباه فان الولا للخال دون الاب لان الخال اخ للمعتقة وهو
عصبتها والاب لا قرابة بينه وبين المعتقة وعلي قول شريح الولا للاب لا للخال
لان الاب عصبة الابن وكذلك ان مات الابن وترك اخا لاب او عما او جدا من
قبل ابيه او ترك بني عم او ترك موالي ابيه فهذا كله سوا والولا يرجع الي العصبة
الام الاقرب منهم فالاقرب ان كان لها بنو عم يرجع اليهم فان لم يكن وكان لها موالي
اعتقوها يرجع الولا اليهم وفي قول شريح لا يرجع الولا ويمضي علي جهته وعن الشعبي
وابن ابي ليلي ان الولا للذكور من ولدها والعقل عليهم ايضا دون ساير عصبة
المعتقة وفا لا كما يرثونه كذلك يعقلون عنه لان الخراج بالضمان والصحيح قول
العامة لما روي ان الزبير وعليا رضي الله عنهما اختصما الي عمر رضي الله عنه في ولا موالي
صفية بنت عبد المطلب فقال الزبير هي امي وانا ارثها ولي ولاوها وقال علي هي
عمتي وانا عصبتها وانا اعقل عنها فلي ولاوها فقضي عمر بالولا للزبير وبالعقل علي علي
رضي الله عنهم اجمعين والمعني فيه ان استحقاق الميراث بالعصوبة والابن في ذلك
مقدم علي الاخ وابن العم واما العقل فبالتناصر الا تري ان اهل الديوان
يتعاقلون بالتناصر ولا ميراث بينهم ولا عصوبة والتناصر لها والمولاها
بقوم ابيها لا بابنها كذلك كان العقل عليهم واعتبار العقل بالميراث غير سديد
لان العقل ليس يتبع الميراث لا محالة الا تري ان الرجل يرثه ولده الذكور والاناث
واخواته والوجني بجناية لها عقل كان عقلها علي عصبته دون ولده واخواته
ولو اعتق امة له ثم غرقا جميعا ولا يدري ايهما مات اولا لم يرث المولي منها وكان ميراثها

لعصبة المولى ثانياً ان لم يكن لها وارث واصل المسألة ان الحرقا والهدمى لا يرث بعضهم
من بعض عندنا وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم لان كل امرين حادثين لا يعرف
تاريخهما يجعل كانهما وقعا معا والمسألة تعرف في كتاب الفرايض ان شا الله تعالى ومنها
انه لازم حتى لا يقدر المعتق على ابطالها حتى انه لو اعتق عبده سايبة بان اعتقه
وشرط ان يكون سايبة لا ولا له عليه كان شرطه باطلا وولاوه له عند عامة العلما
وقال مالك ولاوه لجماعة المسلمين والصحيح قول العامة لقول النبي صلى الله عليه وسلم
الولا لمن اعتق وكذا لا يملك نقله الى غيره حتى لا يجوز بيعه وهبته والتصدق به
والوصية وهذا قول عامة العلما وقال بعضهم يملك نقله بالبيع وغيره واحتجوا
بما روي ان اسما رضي الله عنها اعتقت عبدا فوهبت الولا لابن مسعود رضي الله عنه
ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم الولا لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا
محل هذه التصرفات المال والولا ليس بمال فلا يجوز بيعه كالنسب واما ما
روي عن اسما رضي الله عنها فيحتمل ان يكون معناه وهبت له ما استحقت بالولا
وهو المال فسماه الراوي ولا لكونه مستحقا بالولا او يحمل هذا توفيقا بين الدلايل
وكذا اذا باع عبدا وشرط على المشتري ان يكون ولاوه له فالشرط باطل ويكون
ولاوه للمشتري اذا اعتقه وكذا اذا اعتق عبدا وشرط ان يكون ولاوه لجماعة
المسلمين لم يصح ويكون ولاوه له لما روينا وروي ان عايشة رضي الله عنها لما اشترت
بريرة شرط عليها ان يكون ولاوها لمواليها فخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال في خطبته ما بال اقوام يشرطون شروطا ليست في كتاب الله كل شرط ليس
في كتاب الله فهو باطل وان كان مائة شرط وهل يحتمل الولا التحول من محل الى محل
ينظر فيه ان ثبت بايقاع العتق لا يتحول ابدا لقوله صلى الله عليه وسلم الولا
لمن اعتق الزم الولا المعتق وان ثبت بحصول العتق لغيره تبعا يتحول اذا
قام دليل التحول وبيان هذه الجملة عبد تزوج امة لقوم فولدت منه ولدا
فاعتقها مولاها وولدها او كانت حبلى به حين اعتقها او اعتقها فولدت بعد
العتق لاقل من ستة اشهر او كانت معتدة من طلاق او موت فولدت لتمام
سنتين من يوم الموت او الطلاق وقد اعتق الاب رجل اخر كان ولا الولد
للذي اعتقه مع امه ولا يتحول الى مولى ابيه وان اعتق ابوه بعد ذلك لانه لما اعتقها
فقد ثبت ولا الولد بايقاع العتق فيه فلا يحتمل التحول وكذا اذا اعتقها وهي حبلى
لما قلنا وكذا اذا اعتقها ثم جات بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاعتاق لانا
تيقنا بكونه في البطن وقت الاعتاق لان الولد لا يولد لاقل من ستة اشهر فثبت
ولاوه بالاعتاق فلا يتحول ولو جات بولد لستة اشهر فصاعدا يتحول ولانه
الى مولى الاب لانا لم نعلم يقينا انه كان في البطن وقت اعتاق الام فيجعل كانها حبلت
بعد العتق فيكون حرا تبعا للام ويثبت له الولا من موالي امه على جهة التبعية وولا
الولد اذا ثبت لموالي الام على وجه التبعية يتحول الى موالي الاب اذا اعتق الاب
لما نذكر واذا كانت الام معتدة من طلاق او موت فان نسب الولد يثبت الى سنتين
لان الوطي كان حراما فيجعل الوطي مدة الحمل سنتين ويحكم بكون الولد في البطن
يوم الاعتاق واذا حكمنا بوجوده يوم الاعتاق يثبت الولا بالاعتاق فلا يتحول
الى غيره واذا كانت المعتقة تحت مملوك فولدت عتق الولد بعتقها لان الولد

يتبع الام في الرق والحرية فان اعتق ابوه جر ولا الولد الى مولاه وكذا روي عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه انه قال اذا كانت الحرة تحت مملوك فولدت عتق الولد بعتقها فاذا اعتق
ابوه جر الولا وعن الزبير بن العوام رضي الله عنه انه ابصر فتية لعسا اعجبه ظرفهم
وامهم مولاة لرافع بن خديج رضي الله عنهم وابوهم عبد لبعض الحرقة من جهينة
او لبعض اشجع فاشترى الزبير اباهم فاعتقه ثم قال انتسبوا الي وقال رافع بل هم
موالي فاختصما الى عثمان بن عفان رضي الله عنهم في ولا الولد فقضى بولايهم للزبير
يعني ان الاب جر ولا ولده الى مولاه وهو الزبير حين اعتقه الزبير وكان ذلك بمحضر
من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه انكر عليه احد فيكون اجماعا ولان الاصل
في الولا هو الاب لان الولا لحمة كلحمة النسب والاب هو الاصل هو الاصل في النسب
حتى ينسب الولد الى الاب ولا ينسب الى الام الا عند تعذر النسبة الى الاب
فكذا في اعتبار الولا فانما يعتبر جانب الام عند تعذر الاعتبار من جانب الاب
بان لم يكن من اهل الولا ولا تعذر هاهنا فيعتبر جانبه ولان الارث بالولا من
طريق العصوبة والتعصيب من قبل الاب اقوى فكان اولى ولو مات الاب عبدا
ولم يعتق كان ولا ولده لموالي الام ابدا لتعذر جانب الاب واما الجد فهل يجر
ولا الحافد بان كان للاب الذي هو عبد اب عبد وهو جد الصبي فاعتق الجد
والاب عبد على حاله قال عامة العلما لا يجر ولا يكون مسلما باسلام الجد
وولا اولاد ابنه العبد لموالي الام لا لموالي الجد وقال الشعبي يجر ويكون
مسلما باسلام الجد وجه قوله ان الجد يقوم مقام الاب في الولاية فان الاب اذا
كان عبدا تتحول الولاية الى الجد فكذا يقوم مقامه في جر الولا والاسلام ولنا
ان الاب فاصل بين الابن والجد فلا يكون الابن تابعا له في الولاية والاسلام ولان
الجد لو جر الولا لكان لا يثبت الولا لموالي الام راسا اذ لا شك ان اصله يكون
حرا ما الجد اب الاب من قبله الى الاجداد الى ادم صلوات الله عليه وسلامه
فلما ثبت الولا لموالي الام في الجملة دل ان الجد لا يجر وكذا لا يصير مسلما باسلام
الجد لانه لو صار مسلما باسلامه لصار مسلما باسلام جد الجد ولكان الناس كلهم
مسلمين باسلام ادم عليه السلام وينبغي ان لا يجوز استرقاق احد والمعلوم
بخلافه فثبت ان القول بجعل الولد تابعا للجد في الولا باطل والله اعلم

فصل واما بيان قدره فالولا لا يتثبت بقدر العتق لان سبب ثبوته العتق
والحكم يتقدر بقدر السبب وبيانه في العبد المشترك بين اثنين اعتق
احدهما نصيبه وهو موسر او معسر وقد ذكرنا الاختلاف فيه في كتاب العتاق
بنا على تجزي العتق وعدم تجزيه والله الموفق

فصل واما بيان حكم الولا فله
احكام منها الميراث وهو ان يرث المعتق مال المعتق لما ذكرنا من الادلة
ويرث مال اولاده عند وجود شرط الارث وهو ما ذكرنا ومنها تحمل العقل
للتقصير في النصرة والحفظ ومنها ولاية الانكاح لانه اخر العصبات ثم اذا
ورث المعتق مال المعتق فان كان المعتق معلوما يدفع اليه وان لم يعلم يوقف
الولا كما اذا اشترى رجل عبدا ثم ان المشتري اقر ان البايع كان قد اعتقه قبل
البايع ٢
ان يبيعه فهو حر وولاوه موقوف اذا جحد البايع ذلك فان صدقه بعد
ذلك لزمه الولا وعليه ان يرد الثمن على المشتري وكذلك ان صدقه ورثته

بعد موته اما الجارية الاب فان اعتاق البايع ان لم يثبت في حق البايع باقرار المشتري
لتكذيب البايع اياه فقد ثبت في حقه لانه في اقراره علي نفسه مصدق وان لم يصدق
علي غيره فيثبت اعتاق البايع في حقه فيثبت حرية العبد في حقه لكنه ليس له ان
يرجع بالثمن علي البايع لان اقراره بالاعتاق لم ينفذ في حقه لتكذيبه اياه فلم يثبت
عتق العبد في حقه واما كون الولا موقوفا فلانه لا يمكن اثباته للمشتري لانه لم يوجد
منه الاعتاق باعتاق العبد من نفسه ولا يمكن اثباته للبايع لان اقرار المشتري
لم ينفذ عليه فلم يكن المعتق عليه معلوما فبقي ولا العبد موقوفا علي تصديق البايع
وورثته فان صدقه البايع لزمه الولا لوجود الاعتاق منه باقراره ولزمه رد الثمن
الي المشتري لانه تبين انه باع حرا وكذا اذا مات البايع فصدق ورثته المشتري
لان ورثته قاموا مقام الميت فصار تصديقهم كتصديق الميت هذا اذا اقر المشتري
باعتاق البايع فلان اقر بتدبيره وانكر البايع ثم مات البايع عتق العبد لان اقرار المشتري
بتدبير البايع اقرار منه باعتاقه العبد بعد موته فاذا مات نفذ اقراره في حقه
ان لم ينفذ في حق البايع لما بينا فيحكم بحرية العبد علي المشتري وولاوه يكون موقوفا
لما قلنا الا اذا صدقه ورثة البايع لما قلنا بعد موته فيلزم الولا البايع استحسانا الاول صح
والقياس ان لا يلزمه في هذا وفي الوجه ايضا وجه القياس ان ولا الميت لم يثبت
فالورثة بالتصديق يريدون اثبات ولا لم يثبت له فلا يملكون ذلك كما لا يملكون
اثبات النسب عليه وجه الاستحسان ان تصديقهم اقرارهم بما يملكون
انشا سببه في الحال لانهم يملكون اعتاق العبد في الحال فكان اقرارا علي انفسهم
بثبوت الولا لهم في الحقيقة فيصح اقرارهم في حق انفسهم بثبوت الولا وكذلك
امة بين رجلين شهد كل واحد منهما انها ام ولد من صاحبه وصاحبه ينكر فاذا
مات احدهما عتقت وولاوها موقوف اما العتق فلان كل واحد منهما اقر علي صاحبه
بعتقها بعد موت صاحبه فيصح اقرار كل واحد منهما في حق نفسه ويكون ولاوها
موقوفا لان كل واحد منهما نفي الولا عن نفسه والحقه بصاحبه فانتفي عن نفسه
ولم يلتحق بصاحبه فبقي موقوفا وكذلك عبد بين رجلين قال كل منهما لصاحبه
انك قد اعتقت هذا العبد وجحد الاخر فالعبد حر وولاوه موقوف حتي لو
مات وترك مالا لم يرثه واحد منهما ويوقف في بيت المال الي ان يصدق
احدهما صاحبه لما قلنا وعلي هذا مسايل ثم كل ولا موقوف فميراثه يوقف في بيت ميراثه صح
المال وجناية العبد علي نفسه لا يعقل عنه بيت المال وانما يوقف ماله لبيت المال
لان ولاوه موقوف لا يعرف لمن هو فكان ميراثه موقوفا ايضا لانه يثبت به فيوقف
في بيت المال كاللقطة واما جنايته فانما لا يعقل عنه بيت المال لان له عاقلة غير
بيت المال وهو نفسه فلا يجوز حمل عقله علي بيت المال ويصير هو عاقلة نفسه في هذه
الحالة لجهالة مولاه بخلاف الميراث لانه لا يمكن اثباته لغير مستحقه ولا يستحق الا احد
وهو غير معلوم فيوضع في بيت المال ضرورة وهذا بخلاف اللقيط انه يرثه بيت المال
ويعقل عنه ايضا لان هاهنا ولاوه كان ثابتا من انسان الا انه لا يعرف وانما يجعل
العقل علي بيت المال اذا لم يكن له ولا ثابت الا ان ميراثه يوضع في بيت المال لانه
مال ضايع ولم يثبت ولا الملتقط من احد فكان عقله علي بيت المال كما ان ميراثه
لبيت المال والله اعلم **فصل** واما بيان ما يظهر به الولا فالولا يظهر بالبينة مرة وبالاقرار

اخري

الولا يظهر بالبينة والاقرار

اخري اما البينة فنحو ان يدعي رجل انه وارثه بولا العتاقة فشهد له شاهدان
ان هذا الحي اعتق هذا الميت وهو يملكه وهو وارثه لا يعلمون وارثا غيره جازت
الشهادة لانهم شهدوا بشهادة مفسرة لا جهالة فيها فقبلت ولو شهدوا ان الميت
مولاه وانه وارثه لا وارث له غيره لم تجز الشهادة لانه حتي يفسروا الولا لان الولا
يختلف قد يكون ولا عتاقة وقد يكون ولا موالاة واحكامهما مختلفة فما لم يفسروا
كان مجهولا فلا تقبل الشهادة عليه وكذلك لو شهدوا ان الميت مولاه مولي
العتاقة لم تجز ايضا لان مولي العتاقة نوعان اعلي واسفل فلا تقبل الشهادة الا
بالبيان والتفسير ولو ادعي رجلان ولاوه بالعتق واقام كل واحد منهما البينة
جعل ميراثه بينهما لانهما استويا في سبب الاستحقاق وهو الدعوي والحجة فيستويان
في الاستحقاق ولو وقتا وقتا فالسابق وقتا اولي لانه اثبت العتق في وقت لا ينازعه
فيه صاحبه فكان الثاني مستحقا عليه ولو كان هذا في ولا الموالاة كان صاحب الوقت
الاخير اولي لان ولا الموالاة يحتمل النقض والفسخ فكان عقد الثاني نقضا للاول
الا ان يشهد شهود صاحب الوقت الاول انه كان قد عقل عنه لانه حينئذ لا يحتمل
النقض فاشبه ولا العتاقة فان اقام رجل البينة انه اعتقه وهو يملكه لا يعلمون
وارثا غيره فقضي له القاضي بميراثه وولايته ثم اقام الاخر البينة علي مثل ذلك لم
تقبل الا ان يشهدوا انه اشتراه من الاول قبل ان يعتقه ثم اعتقه وهو يملكه
فيبطل قضا الاول لان الاصل ان القاضي اذا قضي بقضية فانه لا يسمع ما يناقضها
الا اذا تبين ان القضا الاول كان باطلا فاذا لم يشهدوا انه اشتراه من الاول
قبل ان يعتقه لم يتبين بطلان القضا الاول فلا تقبل البينة من الثاني الا اذا
قامت علي الشرا من الاول قبل ان يعتقه فيقبل ويقضي للثاني ويبطل قضاوه للاول
لانه تبين بهذه الشهادة ان الاول اعتق ما لا يملكه فتبين انه وقع باطلا والثاني
واما الاقرار فنحو ان يقر رجل انه مولي عتاقة من فوق او من تحت وصدقه
الاخر فهو مولاه يرثه ويعقل عنه قومه لان الولا سبب يتوارث به فيصح الاقرار
به كالنسب والنكاح وان كان له اولاد كبار فانكروا ذلك فقالوا ابونا مولي عتاقة
لفلان اخر فالاب يصدق علي نفسه والاولاد مصدقون علي انفسهم وان كانوا
الاولاد صغارا كان الاب مصدقا عليهم لان له ولاية علي اولاده الكبار فلا ينفذ
اقراره عليهم ويصح اقرارهم علي انفسهم لانهم لهم ولاية علي انفسهم وان كان الاولاد صغارا
كان الاب مصدقا عليهم لانه له ولاية علي اولاده الصغار الا تري انه لو عقد
مع انسان عقد الولا تبعه اولاده الصغار وان كذبته الام وقت ولا لم يلتفت
الي قولها ويوخذ قول الاب لان الاب اذا كان حيا كانت الولاية له والولا يشبه النسب
الي الاب وكذلك ان قالت هو ولدي من غيرك لم يصدق لانهم ينسبون الي الاب دون
الام فلا تصدق الام الا ببينة فان قالت ولدته بعد عتقي بخمسة اشهر فهو
مولي لمولي وقال الزوج ولدته بعد عتقك لستة اشهر فالقول قول الزوج
لان الولد ظهر في حال يكون ولاوه لمولي الاب والمراة تدعي انها ولدت في حالة
يكون ولاوه لمولي الام فكان الحال شاهدا للزوج فلا يقبل قولها الا ببينة
ونظير هذا الزوج والمراة اذا اختلفا فقال احدهما كان النكاح قبل ستة اشهر
والولد من الزوج وقال الاخر كان النكاح منذ اربعة اشهر فالقول قول الذي

يدعي النكاح قبل ستة اشهر لان الولد ظهر في حال بيان النسب من الزوج وهو حال قيام النكاح
ويصح الاقرار بولاء العتاقة في الصحة والمرض لانه سبب التوارث فيستوي فيه الصحة والمرض
كالنسب والنكاح ولو قال اعتقني فلان وفلان وادعى كل واحد منهما على صاحبه فهذا
الاقرار باطل لانه اقرار لمجهول فان اقر بعد ذلك لاحدهما او لغيرهما انه مولاه جاز لان
اقراره للاول وقع باطلا لجهالة المقر له والولا لا يثبت من المجهول كالنسب فبطل
والتحق بالعدم فبعد ذلك له ان يقر لمن يشا والله الموفق فصل واما ولا الموالاة فالكلام
فيه في مواضع • في بيان ثبوته شرعا • وفي بيان سبب الثبوت • وفي بيان شرايط
السبب • وفي بيان صفة السبب • وفي بيان حكمه • وفي بيان صفة الحكم • وفي
بيان ما يظهر به • اما الاول فقد اختلف في ثبوت هذا الولا قال اصحابنا انه ثابت
ويقع به التوارث وهو قول عمر وعلي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وهو قول ابراهيم
النخعي رحمه الله وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه انه يورث به ويوضع في بيت المال
وبه اخذ مالك والشافعي وجه قولهما ان في عقد الولا ابطال حق جماعة المسلمين لانه
اذا لم يكن للعاقد وارث كان ورثته جماعة المسلمين الا ترى انهم يعقلون عنه فقام
مقام الورثة المعينين فكما لا يقدر على ابطال حقهم لا يقدر على ابطال حق من قام مقامهم
ولهذا قالا اذا اوصى بجميع ماله ولا وارث له لا يصح لانه اذا لم يكن له وارث معين كان
وارثه جماعة المسلمين فلا يملك ابطال حقهم فكان هذا اولى والصحيح قولنا بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم والمراد من
النصيب الميراث لانه اضاف النصيب اليهم فيدل على قيام حق مقدر لهم في التركة وهو
الميراث لان هذا معطوف على قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون
لكن عند ذوي الارحام عرفناه بقوله تعالى في سورة الانفال واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله واما السنة فما روي عن تميم الداري انه قال سالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم عمن اسلم على يدي رجل ووالاه فقال عليه السلام هو احق الناس به
محياه ومماته اي حال حيوته وحال موته اراد به محياه في العقل ومماته في الميراث
واما المعقول فهو ان بيت المال انما يرث لولا الايمان فقط لانه بيت مال المومنين قال
الله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض وللمولى هذا الولا وولا آخر بالمعاقدة
فكان اولى من عامة المومنين الا ترى ان مولى العتاقة اولى من بيت المال للتساوي في ولا
الايمان والترجيح بولا العتق كذا هذا الا ان مولى الموالاة يتاخر عن ساير الاقارب ومولى
العتاقة يتقدم على ذوي الارحام لان الولا بالرحم فوق الولا بالعقد فتخلف عن ذوي الارحام
وولا العتاقة بما تقدم من النعمة بالاعتاق الذي هو احيا وايلا ومعنى الحق بالتعصيب
من حيث المعنى ولذلك قال صلى الله عليه وسلم الولا لحمة كلحمة النسب واما قولهما ان جماعة
المسلمين ورثته فلا يقدر على ابطال حقهم بالعقد قبل المعاقدة فاما بعد المعاقدة فلا
والدليل على بطلان هذا الكلام انه يصح وصيته بالثلث ولو كان كذلك لما صح لانه
وصية للوارث والله اعلم فصل واما سبب ثبوته فالعقد وهو الايجاب والقبول وهو
ان يقول الذي اسلم على يد انسان له او لغيره انت مولاي ترثني اذا مت وتعقل عني اذا
جنيت فيقول قبلت او يقول له واليتك فيقول قبلت سوا كان ذلك للذي اسلم
على يديه او لآخر بعد ان ذكر الارث والعقل في العقد ولو اسلم على يدي رجل ولم يواله
ووالى غيره فهو مولى الذي والاه عند عامة العلما وعند عطا هو مولى الذي اسلم على يديه

والصحيح

والصحيح قول العامة لقوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم جعل الولا للعاقد
ولم ينقل ان الصحابة اثبتوا الولا بنفس الاسلام وكذا الناس كانوا يسلمون في عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين رضي الله عنهم فكان لا يقول احد لمن اسلم على يد احد انه
ليس له ان يوالي غير الذي اسلم على يديه فثبت ان نفس الاسلام على يد رجل ليس بسبب لثبوت الولا
له بل السبب هو العقد فما لم يوجد لا يثبت الارث والعقل والله الموفق للصواب
فصل واما شرايط العقد • فمنها عقل العاقد اذ لا صحة للايجاب والقبول بدون العقل
واما البلوغ فهو شرط الانعقاد في جانب الايجاب فلا ينعقد الايجاب من الصبي وان كان
عاقلا حتى لو اسلم الصبي العاقل على يدي رجل ووالاه لم يجز وان اذن ابوه الكافر بذلك لان
هذا عقد وعقود الصبي العاقل انما تقف على اذن وليه ولا ولاية للاب الكافر على ولده المسلم
فكان اذنه والعدم بمنزلة واحدة ولهذا لا يجوز ساير عقوده باذنه كالبيع ونحوه كذا
عقود الموالاة فاما من جانب القبول فهو شرط النفاذ حتى لو والى بالغ صبيا فقبل الصبي
ينعقد موقوفا على اجازة ابيه او وصيه فان اجاز جاز لان هذا نوع عقد فكان قبول الصبي
بمنزلة قبوله في ساير العقود فيجوز باذن وليه ووصيه كساير العقود وللاب والوصي
ان يقبلا عنه كما في البيع ونحوه وكذلك لو والى رجل عبدا فقبل العبد وقف على اجازة المولى
فاذا اجاز جاز الا ان في العبد اذا اجاز المولى فالولا من المولى وفي الصبي اذا اجاز الاب
او الوصي يكون الولا من الصبي وانما كان كذلك لان العبد لا يملك شيا فوقع قبوله لمولاه الا
ترى انه لو اشترى شيا كان المشترى لمولاه فاما الصبي فهو من اهل الملك الا ترى انه لو اشترى
شيا كان المشترى له ولو والى رجل مكاتبا جاز وكان مولى المولى المكاتب لان قبول المكاتب صحيح
الا ترى انه يملك الشرا فجاز قبوله الا ان الولا يكون للمولى لان المكاتب ليس من اهل الولا الا ترى
انه لو كاتب عبدا فادى وعتق كان الولا للمولى بخلاف الصبي فانه من اهل الولا الا ترى ان الاب
لو كاتب عبد ابنه الصغير فادى عتق كان الولا للمولى ويكون الولا من الابن واما الاسلام
فليس بشرط لجواز هذا العقد فتجوز موالاة الذمي الذمي والذمي المسلم والمسلم الذمي لان الموالاة
بمنزلة الوصية بالمال ولو اوصى ذمي لذمي او لمسلم او مسلم لذمي جازت الوصية كذا الموالاة وكذا الذمي
اذا والى ذميا ثم اسلم الاسفل جاز لما قلنا وكذا الذكورة ليس بشرط فتجوز موالاة الرجل امراة
والمراة رجلا وكذا دار الاسلام حتى لو اسلم حربي فوالاه مسلما في دار الاسلام او في دار
الحرب لان الموالاة عقد من العقود فلا يختلف بالذكورة والانوثة وبدار الاسلام وبدار
الحرب • ومنها ان لا يكون للعاقد وارث وهو ان لا يكون له من اقاربه من يرث منه فان كان
لم يصح العقد لان القرابة اولى من العقد ولقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله وان كان له زوج او زوجة يصح العقد ويعطى نصيبها والباقي للمولى • ومنها
ان لا يكون من العرب حتى لو والى عربي رجلا من غير قبيلته لم يكن مولاه ولكن ينسب الى
عشيرته وهم يعقلون عنه لان جواز الموالاة للتناصر والعرب يتناصرون بالقبايل وانما تجوز
موالاة العجم لانهم ليس لهم قبيلة فيتناصرون بها فتجوز موالاتهم لاجل التناصر واما
الذي هو من العرب فله قبيلة ينصرونه والنصرة بالقبيلة اقوى فلا يصير مولى ولهذا لم
يثبت عليه ولا العتاقة كذا هو ولا الموالاة ولانه لما لم يثبت ولا العتاقة مع انه اقوى
فولا الموالاة اولى وكذا اذا والت امراة من العرب رجلا من غير قبيلتها لما بينا • ومنها
ان لا يكون من موالي العرب لان مولاهم منهم لقول النبي صلى الله عليه وسلم مولى القوم
منهم • ومنها ان لا يكون معتق احد فان كان لا يصح منه عقد الموالاة لان ولا العتاقة

اقوى من ولا الموالاة لانه لا يلحقه الفسخ وولا الموالاة يلحقه الفسخ فلا يجوز رفع الاقوى
بالاضعف ومنها ان لا يكون قد عقل عنه غير الذي يوالي اليه فان كان قد عقل عنه
لم يجز موالاته سوا كان عاقد غيره فعقل عنه او عقل عنه بيت المال حتى لو مات
كان ميراثه لمن عاقده او لا فعقل عنه او لبيت المال لانه لما عاقد فعقل عنه فقد
تاكد عقده ولزوم وخرج عن احتمال النقض والفسخ لما ذكر فلا يصح معاقدة غيره وكذا
اذا عقل عنه بيت المال لانه لما عقل عنه بيت المال فقد صار ولاؤه لجماعة المسلمين
فلا يملك تحويله الى واحد منهم بعينه وان كان عاقد غيره ولم يعقل عنه جاز عقده
مع اخر لان مجرد العقد بدون العقل غير لازم فكان اقدامه على الثاني نسخا للاول
والله اعلم **فصل** واما صفة العقد فهو انه عقد جايز غير لازم حتى لو والى رجلا كان له
ان يتحول بولايه الى غيره لانه عقد لا يملك به شي فلم يكن لازما كالوكالة والشركة
ولانه بمنزلة الوصية بالمال والوصية غير لازمة فكذا عقد الولا الا اذا عقل
عنه فقد تاكد العقل بقضا القاضي وفي التحول الى غيره فسخ قضايه فلا يملك فسخ
القضا وكذا له ان يفسخه صريحا قبل ان يعقل عنه لان عقد غير لازم لكل واحد من العاقدين
فسخه كساير العقود التي هي غير لازمة ولان كل عقد يجوز لاحد العاقدين فسخه
يجوز للاخر كساير العقود القابلة للفسخ وهاهنا يجوز لاحد العاقدين فسخه
وهو القابل فكذا للاخر الا انه ليس له ان يفسخه الا بحضرة الاخر او بعلمه لانه
تعلق به حق للاخر فلا يملك انتقاضه مقصودا من غير علم كعزل الوكيل مقصودا
من غير علم الا ان يوالي الاسفل الاخر اخر فيكون ذلك نقضا دلالة وان لم يحضر
صاحبه او انتقاضا ضرورة لانه لا يملك موالاة غيره الا بانفساخ الاول فينفسخ
دلالة او ضرورة وقد يثبت الشي ضرورة وان كان لا يثبت قصدا كمن وكل رجلا
ببيع عبده ثم عزله والوكيل غايب لم يعلم به لم يصح عزله ولو باع العبد او اعتقه
انعزل الوكيل علم او لم يعلم فكذا هذا والله الموفق **فصل** واما حكم العقد فالعقل
في حال الحياة والارث بعد الموت وهو ان المولى الاعلى يعقل عنه في حال حيوته ويرثه
بعد موته فيرث الاعلى الاسفل عندنا لما ذكرنا من الدلايل فيما تقدم ويرث الاسفل
ايضا اذا اشترطا ذلك في المعاقدة بخلاف ولا العتاقة الاسفل يرث الاعلى من الاسفل
ولا يرث الاسفل من الاعلى لان سبب الارث هناك وجد من الاعلى لا من الاسفل وهو
العتق والسبب هاهنا العقد وقد شرط فيه التوارث من الجانبين فيعتبر ذلك
لقوله عليه السلام المومنون عند شروطهم وكما يثبت حكم الولا في الرجال يثبت
في الاولاد الصغار تبعا له حتى لو والى انسانا وله اولاد صغار صاروا للذي والاه الاب
وكذا اذا والى انسانا ثم ولد له اولاد دخلوا في ولا الاب بطريق التبعية ولان للاب
ولاية على ولده الصغير فينفذ عقده عليه ولا يصير اولاد الكبار موالي بموالاة الاب
لانقطاع التبعية والولاية بالبلوغ حتى لو والى الاب انسانا وله ابن كبير فوالى
رجلا اخر فولاوه له لا لمولى ابيه ولو كبر بعض اولاده الصغار واراد التحول
عنه الى غيره فان كان المولى قد عقل عنه او عن ابيه او عن احد من اخوته لم يكن له
ان يتحول فان لم يكن عقل عن احد منهم كان له ذلك اما جواز التحول عند عدم العقل
فلانه لو كان كبيرا عقد الاب لجاز له التحول فكذا اذا كبر في العقد لان المانع من
السراية في الحالين واحد وهو عدم التبعية والولاية واما عدم الجواز عند

العقل

العقل فلما ذكرنا من انفصال قضا القاضي به وفي التحول فسخه وهذا لا يجوز
فيلزم ضرورة ولو ان امراة عقدت عقد الولا لها او لاولاد صغار لا يصيرون
موالي للذي والتهم امهم ولا تشبه الام في هذا الاب لانه ليس للمراة ولاية
على اولادها الصغار الا ترى انها لا تشتري لهم ولا تبيع عليهم وللاب
ان يفعل ذلك وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي الخلاف فقال يثبت
حكم ولائها في اولادها الصغار في قول ابي حنيفة وعندهما لا يثبت ولو
والى رجل رجلا ثم ولد له من امراة قد والت رجلا فولا الاب لموالي الاب
لانه اجتمع ولاان ولا الاب وولا الام فرجح جانب الاب لان للاب ولاية
عليهم ولا ولاية للام الا ترى ان للاب ان يعقد على ولده عقد البيع والنكاح
وليس للام ذلك فكذا عقد الولا وكذلك لو والت وهي حبلى ولا يشبه
هذا ولا العتاقة لان في ولا العتاقة اذا اعتقها وهي حبلى يثبت الولا
بالعتق والعتق يثبت في الولد فكان يثبت في الام فكان للولد ولا نفسه لكونه
اصلا في العتق فاما في ولا الموالاة يثبت الولا بالعقد وعقدها لا
يجوز على ما في بطنها فلم يصر الولد اصلا في الولد فكان تبعا للاب في الولا
كما في المسئلة الاولى وكذلك لو كان لها اولاد صغار فوالت الام انسانا ثم والى
الاب اخر فالولاء لموالي الاب لما قلنا والله اعلم . ذمية اسلمت فوالت
رجلا ولها ولد صغير من ذمي لم يكن ولا ولدها لمولاها في قول ابي يوسف
ومحمد وفي قياس قول ابي حنيفة يكون ولا ولدها لمولاها بمنزلة العتاقة
وجه قولهما ان الام لا ولاية لها على الولد بدليل انه لا يجوز لها ان تعقد على
ولدها عقد البيع والنكاح فكذلك عقد الولا ولابي حنيفة ان الذمي
لا ولاية له على ولده المسلم فتعذر اثبات الولا من الاب والولاية اذا تعذر
اثباته من جهة الاب يثبت من جهة الام كما اذا كان الاب عبدا وكما في ولا
العتاقة اذا كان الاب عبدا ولو قدم حربي الينا بامان فاسلم ووالى
رجلا ثم سبي ابنه فاعتق لم يجر ولا الاب وان سبي ابوه جر ولا ابنه
الى مواليه لان الابن يتبع الاب في الولا لما ذكرنا فاما الاب فلا يتبع الابن لانه
لا ينسب اليه وانما ينسب الابن الى ابيه فان كان بن الابن اسلم ووالى رجلا لم
يجر الجد ولاه وقال الحاكم الشهيد رحمه الله وجه هذه المسئلة ان يكون
الاسفل مواليا والاوسط حربيا والجد معتقا فلا يجر ولا الاسفل الا
ان يسلم الاوسط ويوالي فيجر الجد ولاه وولا الاسفل يجر ولاه ولو اسلم حربي
او ذمي على يد رجل ثم اسلم ابنه الكبير على يد رجل اخر ووالاه كان كل واحد
منهما مولى للذي والاه ولا يجر بعضهم الى بعض وليس هذا كالعتاق فانه اذا
اعتق ابوه جر ولا الولد الى نفسه لان هاهنا ولا كل واحد منهما ثبت
بالعقد وولا العقد اقوى من ولا الموالاة فيستتبع الاقوى الاضعف وهاهنا
بخلافه لان كل واحد منهما ليس اقوى من صاحبه لثبوت كل واحد منهما
بالعقد فهو الفرق والله اعلم **فصل** واما صفة الحكم فهو ان الولا الثابت
بهذا العقد لا يحتمل التمليك بالبيع والهبة والصدقة والوصية لانه
ليس بمال فلا يكون محلا للبيع كالنسب وولا العتاقة ولقول النبي صلى الله

العتق

وقت صح

عليه وسلم الولا لا يباع ولا يوهب حتى لو باع رجل ولا موالاة او عتاقة
بعبد وقبضه ثم اعتقه كان اعتاقه باطلا لانه قبضه بغير بدل اذ
الولا ليس بمال فلم يملكه فلم يصح اعتاقه كما لو اشترى عبدا بميتة
او دم او خمر وقبضه ثم اعتقه ولو باع المولى الاسفل ولاه من اخر
او وهبه لا يكون ذلك بيعا ايضا لما قلنا لكنه يكون نقضا لولا الاول
وموالاة لهذا الثاني لان الموالاة لا تحتاج الى عوض فبطل العوض وبقي الولا
فيكون موالاة بينه وبين الثاني كما لو سلم الشفعة بمال صح التسليم لكن لا
يجب المال والله اعلم **فصل** واما بيان ما يظهر به فانه يظهر بما يظهر
به ولا العتاقة وهو الشهادة المفسرة والاقرار سوا كان الاقرار في
الصحة او في المرض لانه غير متهم في اقراره اذا لم يكن له وارث معلوم
فيصح اقراره كما تصح وصيته بجميع ماله اذا لم يكن له وارث معلوم ولو
مات رجل فاخذ رجل وادعى انه وارثه ليس للقاضي ان يمتنع منه اذا
لم يخاصمه احد لان القاضي لا يدري انه لبيت المال او لغيره وهو
يدعي انه له ولا مانع عنه فلا يتعرض له فان خاصمه احد ساله القاضي
البينة لانه لا بد له فكان مدعيا فعليه البينة والله الموفق
للصواب واليه المرجع والماب ... تم الجزء الاول
من البدايع يتلوان شا الله تعالى كتاب الاجارة اول الجزء الثاني
وكان الفراغ منه في شهر رجب الاصم سنة ثمان وسبعين
وثمانماية على يد افقر عباد الله واحوجهم اليه واكثرهم
ذنوبا جمال الدين يوسف بن محمد بن احمد بن عم ولي الله
تعالى سيدي ابراهيم المتبولي الانصاري غفر الله له
ولوالديه ولاهله واقاربه وجماعته ومحبيه
ولمن دعا له بالتوبة والمغفرة ولكل
المسلمين وحسبنا الله ونعم
الوكيل ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى
وصحبه وسلم
تسليما
كثيرا
دايما
ابدا

بحمد الله وعونه وحسن توفيقه



